

Seminário Marxismo e Opressões



Apostila 1 Opressão e Exploração

Janeiro/Fevereiro
de 2018

Sumário

INTRODUÇÃO	3
FETICHISMO, COISIFICAÇÃO E ALIENAÇÃO NO CAPITALISMO	6
O que propõe o marxismo	6
O conceito de alienação	7
A teoria de Marx sobre o fetichismo da mercadoria	9
As bases objetivas (estruturais) do fetichismo da mercadoria	16
A coisificação das relações de produção entre as pessoas e a personificação das coisas	17
ESTRUTURA E SUPERESTRUTURA	20
A concepção materialista da história	20
O trecho que deu margem (injustificadamente) as vulgarizações stalinistas	24
Outros estratos de Marx e Engels sobre o tema	26
A circulação é um momento interno da “estrutura” econômica	29
“Estrutura” ou Economia: nexos internos de uma forma social que tudo Perpassam	29
As limitações (estruturais) das ações individuais ou os condicionamentos objetivos da expressão subjetiva	31
Nada pode ser compreendido separado da Forma de Sociedade (estrutura)	33
A justiça em geral	33
O homem em geral	34
Os aspectos materiais isolados	35
A história em geral	35
A população em geral	35
IDEOLOGIA E PÓS-MODERNISMO	37
A base social das ideologias	37
A mundo pós-1989: pós-modernismo, representações e micronarrativas	40
EXEMPLOS DE BUSCA DAS BASES SOCIAIS DAS OPRESSÕES	45
Irlanda	45
O Direito de arrendamento irlandês - Karl Marx	45
População, Delitos e Pauperismo - Karl Marx	45
Irlanda, O Capital – Livro I	46
Projeto de uma conferência sobre o problema irlandês - Karl Marx	47
China	47
O comércio com a China à luz das estruturas sociais deste país – Karl Marx	47
Índia	49
A revolta na Índia	49

INTRODUÇÃO

Por que e como introduzir os conceitos de Alienação – fetichismo - reificação e ideologia na discussão de opressão no capitalismo?

Primeiro porque uma coisa é a origem da opressão ou das opressões a setores sociais, outra coisa é como ela se expressa no capitalismo e a que serve. As bases sociais da opressão como fenômeno social concreto corresponde a distintas relações sociais contraídas pelo homem para a reprodução material da vida, ou a forma como a sociedade de classes se apropria do trabalho excedente, mais conhecido como exploração.

Por isso se converte em anacrônico, além de teórica e politicamente equivocado falar de patriarcado em pleno capitalismo imperialista, embora, a instituição do machismo tenha sua origem nas sociedades camponesas que introduz a propriedade privada. Mas dentro das relações sociais capitalistas além de servir a outro objetivo, tem uma base material distinta.

No texto de Marx sobre o fetichismo da mercadoria, ao referir-se sobre as relações sociais que precederam o capitalismo na Europa afirma:

“... a sombria Idade Média europeia. Em vez do homem independente, aqui só encontramos homens dependentes – servos e senhores feudais, vassalos e suseranos, leigos e clérigos. A dependência pessoal caracteriza tanto as relações sociais da produção material quanto as esferas da vida erguidas sobre elas. Mas é justamente porque as relações pessoais de dependência constituem a base social dada que os trabalhos e seus produtos não precisam assumir uma forma fantástica distinta de sua realidade.”¹

Distinto da Idade Média europeia, o capitalismo, arrancou pela violência os meios de subsistência das pessoas, convertendo-as em “independentes”, isto é, obrigadas a vender sua força de trabalho para sobreviver. Já não estavam presas a terra ou a uma relação pessoal de dependência. A partir daí os indivíduos devem produzir a sua sobrevivência e o trabalho excedente, na forma de mais valia, que é apropriado pelo burguês. Se esse processo que caracteriza a exploração sobre a base da propriedade privada expressa “as relações sociais da produção material” devemos entender como esse fenômeno se expressa na “esfera da vida erguida sobre ela” no sistema capitalista.

Então por isso o nosso objetivo aqui é desvendar a base material oculta nas relações sociais capitalistas, baseada na exploração do trabalho alheio, que explica a opressão. E o fio de continuidade com o passado é a propriedade privada (isso não quer dizer que onde não havia propriedade privada não existia opressão), pois é a partir dela e da forma específica de extrair o trabalho excedente (exploração) que o capital manteve e aprofundou a opressão machista e desenvolveu outras.

A opressão se baseia em definir o outro como um ser inferior. Ocorre que as relações humanas são construídas socialmente, quer dizer, são relações entre pessoas, mas não aparecem assim. Partindo desta premissa, no capitalismo, quem está no topo da hierarquia social é identificado como um “ser superior” (ou um vencedor como se diz nos EUA). É a posse do capital que transfere aos capitalistas o poder do dinheiro que compra atributos e qualidades

1 Marx, O caráter fetichista da Mercadoria e seu segredo. O Capital V. I. Boitempo. (grifo nosso)

individuais. O capitalista é a personificação de um objeto, que dentro de uma determinada relação social, se converte em valor, em capital, e aí vale o trocadilho para “valor” em sentido amplo: quanto mais vale o seu capital, mais valores como pessoa lhe são atribuídos.

Se o capitalista assume as “qualidades” ou os atributos de sua propriedade, então os sem-propriedade seriam “seres inferiores” ou “menos capazes”. Esta lógica implacável permeia a vida em toda sua dimensão social. Esta construção social que humaniza as coisas e desumaniza as pessoas, não atinge somente uma parte da sociedade, ela se ergue em todas as “esferas da vida” construída sobre a base da exploração que começa com considerar a força de trabalho como uma mercadoria, uma coisa.

[aos produtores]... As relações sociais entre seus trabalhos privados aparecem como aquilo que elas são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, mas como relações reificadas [coisificadas] entre pessoas e relações sociais entre coisas. (Marx, O caráter fetichista da Mercadoria e seu segredo)

O que são “relações diretamente sociais entre pessoas” aparece como relação entre coisas, o trabalhador para produzir se relaciona com “coisas”, mas ao ser contratado ele também é uma coisa, uma mercadoria. Por isso o que aparece “são relações reificadas [coisificadas] entre pessoas”. E o mercado onde as pessoas têm acesso às mercadorias toma a forma de “relações sociais entre coisas”, acaba dando vida à mercadoria, pois está oculta a sua verdadeira base: o trabalho e as relações sociais as quais ela foi produzida.

Mas ao considerar as pessoas objetos ao serviço do lucro, a relação social que se ergue sobre esta base não trata a todos os “objetos” como iguais. Constroem ideologias que aprofundam a alienação e utiliza a diferença para incrementar a desigualdade, isto se converte em humilhação, violência, degradação, em uma palavra, opressão, para além da que todo o proletariado como classe está submetido.

Herdada de sociedades agrárias que institui a propriedade privada, a instituição machista nas relações sociais capitalistas tem uma função distinta das outras relações sociais que a precederam. Para sacramentar juridicamente a “inferioridade feminina” o capitalismo na Europa vetou a posse jurídica da propriedade às mulheres, isso se prolonga até o século XX..., ou seja, “sacramenta a sua inferioridade” na medida em que as qualidades inatas a posse da propriedade não poderia ser repassadas às mulheres, considerada um ser “inferior”.

Mas se saímos da secular opressão a mulher e da outra base da alienação que é a família (ver texto de Milciades) e isso transforma os LGBT's em algo “estranho”...pois a relação social básica para a reprodução é a família e dentro dela o sagrado direito de herança é sua função básica.

Quando nascia o capitalismo e massacrava crianças nas fábricas inglesas, a necessidade de força de trabalho para as Américas transforma os sem-propriedades da África não em seres humanos mas diretamente em instrumentos de trabalho. Por isso o historiador Erik Williams diz que o racismo é diretamente um produto da escravidão. Neste caso não houve qualquer mediação, porque o escravo era de fato uma coisa, não a sua força de trabalho, mas a pessoa como tal.

O sentido mais geral de negar que o outro seja parte de sua espécie foi a justificativa suprema dada pela igreja católica aos pagãos das índias e da África, que não tinham alma, por isso não poderiam ser considerados humanos, foi a justificativa para o genocídio. O nazismo somente elevou esse fenômeno a uma forma de patologia social em que negros, ciganos,

judeus, todos os “outros” eram coisas, fora da espécie humana e deviam ser escravizados, foi então a expressão máxima da opressão a serviço da exploração capitalista.

Assim, todo o proletariado, i.e., os que são obrigados a vender sua força de trabalho, são “coisas descartáveis”, além da exploração, também sofre o seu subproduto, a humilhação de todos os dias, e quando está desempregado ainda mais. Ocorre que a alienação, que tem como base o fato de que tudo o que é produzido pelo homem se volta contra ele, ao passo que estranha o da mesma espécie, seja com concorrente a mesma vaga no trabalho, se torna presa fácil à ideologia dominante, que cria a inferioridade. Isso não é um problema de indivíduos mas de toda sociedade que preenche suas frustrações no alheio.

Em outras palavras, são as relações sociais no capitalismo que alimenta a opressão. Por isso as ideologias ganham a força material e objetiva (ver Milciades Marxismo e economicismo). Entender, portanto de onde frui as ideologias no capitalismo, é compreender a relação dialética do que a mente separa para compreender. Mas que no fundo são as relações sociais.

Entender, portanto as razões as quais a propriedade privada e a exploração na sociedade capitalista é a base sobre a qual se ergue a opressão em todas as esferas da vida, nos leva a colocar a destruição do capitalismo como a primeira necessidade para criar as bases que nos permite destruir as ideologias opressoras que tem um peso próprio e dinâmica incrustadas nas cabeças.

FETICHISMO, COISIFICAÇÃO E ALIENAÇÃO NO CAPITALISMO

O que propõe o marxismo?

O marxismo é uma concepção geral e total do homem e do universo. Em função dessa concepção de mundo, é uma crítica da sociedade em que nasceu o marxismo, isto é, uma crítica da sociedade capitalista.

Em função dessa crítica, e como resultado dessa crítica da sociedade capitalista, o marxismo é uma política, é um programa de ação para transformação revolucionária da sociedade, para a criação de uma nova sociedade, isto é, para a criação de um novo tipo de relação entre os homens.

Em geral, para o público, inclusive para o público que supõe ser marxista, o marxismo é apenas uma crítica da sociedade capitalista e um programa de luta pelo socialismo. Contudo, na realidade, estas são apenas partes do marxismo, e partes subordinadas à concepção marxista do homem, que é a essência e o ponto de partida do marxismo – lógica e cronologicamente. Por isso, para responder à pergunta feita acima, é preciso começar, imprescindivelmente, pela parte essencial e menos conhecida, mais oculta, poderia ser dito – do marxismo, que é a concepção marxista do homem.

O marxismo afirma que não há nada na terra e seus arredores superior ao próprio homem. O único criador que o marxismo reconhece é o homem. O homem, que com seu trabalho cria um novo mundo, modifica a natureza e a si mesmo. O marxismo rejeita o conceito de Deus e de qualquer força extra ou sobre-humana colocada acima do homem e que o domine, seja ela chamada de Deus, ou história, ou destino, ou Espírito Santo. “A história”, segundo Marx, “não faz nada, não possui riqueza alguma, nem empreende nenhuma luta. O homem real e vivo é quem faz, possui e luta. Não é a história que emprega o homem como meio para desfrutar de seus fins, a história não é nada mais que atividade do homem que persegue seus fins”. O homem é o autor e o ator de sua história. Em outra parte Marx assinala também: “Toda a pretensa história do mundo não é outra coisa senão a produção do homem obtida pelo trabalho humano, e por conseguinte, o surgimento da natureza por obra do homem”. O marxismo afirma que todo poder que as religiões atribuem aos deuses não é mais que poder humano que o homem, por diversas circunstâncias, projetou fora de si mesmo e atribui a seres ou coisas existentes fora dele. O marxismo crê que o paraíso e o inferno não estão fora do mundo, mas aqui na terra, e que o criador e o senhor do paraíso e do inferno é o homem que os cria com seu trabalho. O marxismo não crê que a história se deterá um dia, que virá um dilúvio e então a humanidade se precipitará em um inferno eternamente cheio de torturas ou em um paraíso onde não haverá problemas de nenhuma natureza.

O marxismo crê que sempre haverá problemas, lutas e conflitos, porém o marxismo é profundamente otimista, porque crê que o homem é capaz de produzir um destino cada vez mais humano, isto é, um destino no qual o homem não explore outro homem, no qual o homem possa utilizar o máximo de sua capacidade criadora, não para lutar contra outros homens, para se alimentar e vestir, mas sim criar uma vida mais cheia de conforto e beleza, de solidariedade e de liberdade, isto é, uma vida propriamente mais humana. Sendo assim, o marxismo fixa

sobre a terra o futuro venturoso que as religiões preveem para o céu. Ao futuro sem exploração e lutas entre as pessoas que as religiões prometem para o céu, após a morte, o marxismo localiza mais próximo, aqui na terra, e não como produto da morte, mas como produto da vida criadora do homem.

O otimismo revolucionário do marxismo não tem relação alguma com o “progressivismo”. Esta doutrina crê que as contradições se resolvem por si mesmas ao longo do tempo. O marxismo sabe que a categoria do perigo é essencial, é parte integrante e fundamental de todo processo de avanço e desenvolvimento, e também do processo de desenvolvimento da humanidade. E, por isto, o marxismo sabe que o término desse processo pode ser catastrófico, e que as maiores possibilidades de se criar um melhor destino humano são incessantemente acompanhadas pelas mais tremendas possibilidades de se voltar atrás e anular todo o futuro da humanidade. E o único que tem a chave para a troca, para indicar o caminho que será tomado é o homem, e somente a vontade ativa e consciente do homem decidirá, por exemplo, se construiremos um novo mundo com o átomo, ou se destruiremos o mundo também com o átomo.

(Milciades Peña – O que é marxismo)

O conceito de alienação

Alienação quer dizer que o homem está dominado por coisas que ele mesmo criou. Alienação quer dizer que o homem projetou para fora de si partes de si mesmo, que partes dele próprio se transformaram em coisas, e que essas coisas dominam o homem. O poeta alemão Heine sobre a Inglaterra industrializada de sua época: “onde as máquinas se comportam como seres humanos e os homens como as máquinas”. Diz Marx: “A ação conjunta dos indivíduos cria mil forças produtivas. Mas, uma vez criadas, estas forças deixam de pertencer aos seus criadores, tornam-se hostis a eles e os tiranizam”. “Assim como na religião o homem é dominado pelo produto de sua própria cabeça, na produção capitalista ele o é pelo produto de suas próprias mãos”. Desalienação quer dizer que o homem põe sob seu controle essas coisas que o oprimem e que são partes dele mesmo, produtos de seu trabalho. Desalienação quer dizer que, ao dominar essas partes de si mesmo que se converteram em coisas que hoje o oprimem, o homem se reencontra consigo mesmo, resgata a si próprio.

Como se produz a alienação do homem?

[...] os homens não só trabalham para satisfazer suas necessidades elementares, não só criam novas necessidades, mas também fazem outros homens, isto é família – estão dados todos os elementos que originam a alienação do homem e mulher, entre pais e filhos, ou seja, na família.

Pois bem, nestas três realidades – trabalho, produção de necessidades novas e produção de homens, isto é, família – estão dados todos elementos que originam a alienação do homem ao longo da história até nossos dias.

Pelo trabalho, nascem objetos que possuem uma espécie de existência independente a respeito de seu criador, que é o homem. Nas sociedades primitivas, onde o produtor consome seus próprios produtos, a independência do objeto se esgota rapidamente, no momento em que seu criador os consome. Mas quando começou a produção de mercadorias, sobretudo na sociedade capitalista, os objetos, convertidos em mercadorias, escapam ao controle do produtor – que já não os consome, adquirem independência e dominam o homem através da lei do valor, do dinheiro, do preço e demais categorias e leis econômicas.

Por outro lado, tanto a produção de objetos como a produção de outros homens só podem ser feitas pela cooperação de indivíduos distintos. Desta cooperação, surge uma rede de relações sociais e de instituições que vão aumentando em extensão e complexidade e terminam por dominar o homem, dando-lhe a aparência de serem coisas naturais, tão distantes de seu controle como os astros ou os planetas.

No que diz respeito à produção dos outros homens, existe uma situação que cada vez se desenvolve mais, à medida que aumenta o domínio da humanidade sobre a natureza. Trata-se da divisão do trabalho. Homem e mulher têm distintas funções no trabalho da reprodução, e esta é a primeira divisão de trabalho conhecida pelo homem. Mas depois surgem novas divisões. Surge a tremenda divisão entre o trabalho manual e o trabalho intelectual. E surge a possibilidade – e logo a realidade – de que uma parte da humanidade se converta em beneficiária do da outra parte. Surge a possibilidade para alguns homens de apropriar-se do produto do trabalho alheio.

E com a divisão do trabalho começa o desenvolvimento unilateral do homem. Desde o começo da divisão do trabalho cada um tem uma função determinada e exclusiva que lhe é imposta e da qual não se pode sair. O homem já não é mais primordialmente homem: é, antes de tudo, operário, camponês, burguês ou artesão, e tem que continuar sendo assim se não quiser perder o seu meio de subsistência.

A divisão do trabalho, o trabalho produtivo e a produção de novas necessidades se desenvolvem através da história. E com eles crescem os objetos produzidos pelo homem, mas que o homem não domina; crescem as instituições criadas pelo homem, mas que o homem não domina. O homem se aliena no que diz respeito às suas obras, às coisas que ele criou, isto é, estas lhe parecem como objetos estranhos regidos por leis próprias que são impostas mesmo contra sua vontade. E, finalmente, ao se dividir a sociedade em classes, o homem aliena de si mesmo e se produz a alienação entre o homem e o homem. Isto é, assim como os produtos de seu trabalho lhe dão “coisas” cujo controle lhe escapa, o homem começa a utilizar outro homem como um meio ou um instrumento, como uma coisa para a satisfação de suas próprias necessidades.

O homem se converte em coisa, em mercadoria que outros homens compram para seus fins. E tudo o que o homem trabalhador produz já não só lhe parece como uma coisa estranha que ele não domina. Agora esse produto de seu trabalho se converte em um poder estranho, no poder de outra classe, de outros homens que se encontram sobre ele.

E, desde então, ao ficar alienado, o homem torna alienado seu trabalho. Já não só os produtos de seu trabalho perecem, ante o homem, coisas e poderes estranhos. Agora é seu próprio trabalho que lhe parece estranho, externo. O homem já não trabalha porque trabalhar é a essência humana e somente no trabalho ele se realiza. Agora o homem alienado trabalha para viver. Isto é, o trabalho já não é a condição e o pressuposto superior de vida, mas simplesmente um meio, um instrumento, não para realizar a vida, mas para poder satisfazer as mais importantes necessidades biológicas.

Este é o panorama geral – num passar de olhos – do que o marxismo chama de alienação do homem, e que podemos resumir em uns poucos pontos. A alienação se revela em que:

- Os produtos do trabalho do homem têm existência independente; o mundo das coisas criadas pelo homem se move independentemente da vontade humana;

- As relações sociais entre os homens aparecem como coisas que escapam também ao controle do homem e parecem ser regidas por leis próprias, quase “naturais”.
- O homem já não existe como homem, mas sim como homem parcial: como trabalhador ou lojista, como intelectual ou pedreiro, como *parte homem*, nunca como totalidade humana;
- O próprio homem se converte em coisa, em instrumento que outros homens utilizam para seus próprios fins;
- E por fim... o próprio trabalho se separa do homem e se converte em coisa. Já não é a realização da capacidade criadora do homem, mas uma coisa, um meio para satisfazer suas necessidades.

Pois bem, o que então é o marxismo, o que pretende?

O marxismo é, como já dito, uma concepção de mundo, é uma crítica à sociedade capitalista e um programa de luta para transformá-la.

E como chave deste três aspectos do marxismo, como objetivo único e decisivo do marxismo, está a luta para desalienar o homem, a aspiração de resgar a plenitude humana do homem.

No marxismo, todas as outras questões são apenas meios para este fim. O desenvolvimento material das forças produtivas e a elevação do nível de vida são importantes porque constituem a base material para a desalienação do homem. A liquidação do capitalismo é fundamental, pois constitui, por sua vez, a condição básica para um maior desenvolvimento das forças produtivas. A ascensão da classe operária ao poder é imprescindível, pois constitui o requisito básico para a liquidação do capitalismo. Tudo isto é fundamental e importante, como também o são os satélites, as grandes centrais hidrelétricas, os tratores etc. Mas para o marxismo esses são meios e nada mais. Pois o que o marxismo quer – a essência do marxismo – é um novo tipo de relação entre os homens, na qual os homens não sejam dominados por coisas nem fetiches; na qual o homem seja senhor absoluto, dono soberano de suas faculdades e seus produtos, e não escravo da mercadoria e do dinheiro, da propriedade e do capital, do Estado e da divisão do trabalho.

A teoria de Marx sobre o fetichismo da mercadoria

A teoria do fetichismo é, em si, a base de todo o sistema econômico de Marx, particularmente de sua teoria do valor.²

Teoria do fetichismo segundo as interpretações correntes: Consiste em Marx ter visto relações humanas por trás das relações entre as coisas, revelando a ilusão da consciência humana que se origina da economia mercantil e atribui às coisas características que têm sua origem nas relações sociais entre as pessoas no processo de produção.

A teoria do fetichismo elimina da mente dos homens a ilusão, o grandioso engano originado pela aparência (o movimento das coisas, das mercadorias e seus preços de mercado) como essência dos fenômenos econômicos. Mas Marx **não mostrou apenas** que as

2 Já nessa frase, mas em todo bloco, é importante notar que o termo “economia”, “sistema econômico”, “estrutura” não se refere, em Marx, a economia no sentido comum que temos hoje. Economia não são números abstratos de PIB, inflação, taxa de juros e assim por diante. Economia é uma forma como as pessoas se relacionam em sociedade para sobreviver. A teoria do fetichismo é um núcleo central da economia capitalista assim entendida e, como veremos, o fetichismo se refere a base objetiva de processos psicológicos, estranhamentos entre pessoas e é base de inúmeras formas de opressão. O fetichismo, no entanto, dentro dessa concepção de “economia” do marxismo, é um fenômeno objetivo, econômico e estrutural.

relações humanas eram encobertas por relações entre coisas, mas também que, na economia mercantil, as relações sociais de produção **assumem inevitavelmente** a forma de coisas e não podem se expressar senão através de coisas.

No mercado, os produtores de mercadorias não aparecem como pessoas ocupando um lugar determinado no processo de produção, mas como proprietários e possuidores de coisas, de mercadorias. Cada produtor de mercadoria influencia o mercado apenas na medida que oferece bens no mercado ou dele os retira, e somente nessa medida sofre a influência e pressão do mercado. “Os vínculos entre empresas individuais, autônomas privadas, são realizados e mantidos através das mercadorias, coisas, produtos do trabalho. “....os trabalhadores privados funcionam apenas como elos do trabalho coletivo da sociedade, através das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, através destes, entre os produtores.” (C., I, p. 38). [...] Devido ao fato de que os produtores individuais de mercadorias, que executam uma parte do trabalho total da sociedade, trabalham independente e isoladamente, “a interconexão do trabalho social é manifestada na troca privada dos produtos individuais do trabalho”.

(Isaak Rubin – Teoria Marxista do Valor)

À primeira vista, a mercadoria parece uma coisa trivial, evidente. Analisando-a, vê-se que ela é uma coisa muito complicada, cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas. Como valor de uso, não há nada misterioso nela, quer eu a observe sob o ponto de vista de que satisfaz necessidades humanas pelas suas propriedades, ou que ela somente recebe essas propriedades como produto do trabalho humano. É evidente que o homem por meio de sua atividade modifica as formas das matérias naturais de um modo que lhe é útil. A forma da madeira, por exemplo, é modificada quando dela se faz uma mesa. Não obstante, a mesa continua sendo madeira, uma coisa ordinária física. Mas logo que ela aparece como mercadoria, ela se transforma numa coisa fisicamente metafísica. Além de se pôr com os pés no chão, ela se põe sobre a cabeça perante todas as outras mercadorias e desenvolve de sua cabeça de madeira cismas muito mais estranhas do que se ela começasse a dançar por sua própria iniciativa.

O caráter místico da mercadoria não provém, portanto, de seu valor de uso. Ele não provém, tampouco, do conteúdo das determinações de valor. Pois, primeiro, por mais que se diferenciem os trabalhos úteis ou atividades produtivas, é uma verdade fisiológica que eles são funções do organismo humano e que cada uma dessas funções, qualquer que seja seu conteúdo ou forma, é essencialmente dispêndio de cérebro, nervos, músculos, sentidos etc. humanos. Segundo, quanto ao que serve de base à determinação da grandeza de valor, a duração daquele dispêndio ou a quantidade do trabalho, a quantidade é distinguível até pelos sentidos da qualidade do trabalho. Sob todas as condições, o tempo de trabalho, que custa a produção dos meios de subsistência, havia de interessar ao homem, embora não igualmente nos diferentes estágios de desenvolvimento. Finalmente, tão logo os homens trabalham uns para os outros de alguma maneira, seu trabalho adquire também uma forma social.

De onde provém, então, o caráter enigmático do produto do trabalho, tão logo ele assume a forma mercadoria? Evidentemente, dessa forma mesmo. A igualdade dos trabalhos humanos assume a forma material de igual objetividade de valor dos produtos de trabalho, a medida do dispêndio de força de trabalho do homem, por meio da sua duração, assume a forma da grandeza de valor dos produtos de trabalho, finalmente, as relações entre os

produtores, em que aquelas características sociais de seus trabalhos são ativadas, assumem a forma de uma relação social entre os produtos de trabalho.

O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. Por meio desse quiproquó os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas metafísicas ou sociais. Assim, a impressão luminosa de uma coisa sobre o nervo ótico não se apresenta como uma excitação subjetiva do próprio nervo, mas como forma objetiva de uma coisa fora do olho. Mas, no ato de ver, a luz se projeta realmente a partir de uma coisa, o objeto externo, para outra, o olho. É uma relação física entre coisas físicas. Porém, a forma mercadoria e a relação de valor dos produtos de trabalho, na qual ele se representa, não têm que ver absolutamente nada com sua natureza física e com as relações materiais que daí se originam. Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Por isso, para encontrar uma analogia, temos de nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião.

Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens. Assim, no mundo das mercadorias, acontece com os produtos da mão humana. Isso eu chamo o fetichismo que adere aos produtos de trabalho, tão logo são produzidos como mercadorias, e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias. Esse caráter fetichista do mundo das mercadorias provém, como a análise precedente já demonstrou, do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias.

Esse caráter fetichista do mundo das mercadorias provém, como a análise precedente já demonstrou, do caráter social peculiar do trabalho que produz mercadorias.

Objetos de uso se tornam mercadorias apenas por serem produtos de trabalhos privados, exercidos independentemente uns dos outros. O complexo desses trabalhos privados forma o trabalho social total. Como os produtores somente entram em contato social mediante a troca de seus produtos de trabalho, as características especificamente sociais de seus trabalhos privados só aparece dentro dessa troca. Em outras palavras, os trabalhos privados só atuam, de fato, como membros do trabalho social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho e, por meio dos mesmos, entre os produtores. Por isso, aos últimos aparecem as relações sociais entre seus trabalhos privados como o que são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, senão como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre as coisas.

Somente dentro da sua troca, os produtos recebem uma objetividade de valor socialmente igual, separada da sua objetividade de uso, fisicamente diferenciada. Essa cisão do produto de trabalho em coisa útil e coisa de valor realiza-se apenas na prática, tão logo a troca tenha adquirido extensão e importância suficientes para que se produzam coisas úteis para serem trocadas, de modo que o caráter de valor das coisas já seja considerado ao serem produzidas. A partir desse momento, os trabalhos privados dos produtores adquirem realmente duplo caráter social. Por um lado, eles têm de satisfazer determinada necessidade social, como trabalhos determinados úteis, e assim provar serem participantes do trabalho total, do sistema naturalmente desenvolvido da divisão social do trabalho. Por outro lado, só satisfazem às múltiplas necessidades de seus próprios produtores, na medida em que cada trabalho privado

útil particular é permutável por toda outra espécie de trabalho privado, portanto lhe equivale. A igualdade de trabalhos diferentes só pode consistir numa abstração de sua verdadeira desigualdade, na redução ao caráter comum que eles possuem como dispêndio de força de trabalho do homem, como trabalho humano abstrato. O cérebro dos produtores privados apenas reflete esse duplo caráter social de seus trabalhos privados sob aquelas formas que aparecem na circulação prática, na troca dos produtos o caráter socialmente útil de seus trabalhos privados, portanto, sob aquela forma que o produto de trabalho tem de ser útil, isto é, útil aos outros o caráter social da igualdade dos trabalhos de diferentes espécies sob a forma do caráter do valor comum a essas coisas materialmente diferentes, os produtos de trabalho.

Portanto, os homens relacionam entre si seus produtos de trabalho como valores não porque consideram essas coisas meros envoltórios materiais de trabalho humano da mesma espécie. Ao contrário. Ao equiparar seus produtos de diferentes espécies na troca, como valores, equiparam seus diferentes trabalhos como trabalho humano. Não o sabem, mas o fazem. Por isso, o valor não traz escrito na testa o que ele é. O valor transforma muito mais cada produto de trabalho em um hieroglifo social. Mais tarde, os homens procuram decifrar o sentido do hieroglifo, descobrir o segredo de seu próprio produto social, pois a determinação dos objetos de uso como valores, assim como a língua, é seu produto social. A tardia descoberta científica, de que os produtos de trabalho, enquanto valores, são apenas expressões materiais do trabalho humano despendido em sua produção, faz época na história do desenvolvimento da humanidade, mas não dissipa, de modo algum, a aparência objetiva das características sociais do trabalho. O que somente vale para esta forma particular de produção, a produção de mercadorias, a saber, o caráter especificamente social dos trabalhos privados, independentes entre si, consiste na sua igualdade como trabalho humano e assume a forma de caráter de valor dos produtos de trabalho, parece àqueles que estão presos às circunstâncias de produção mercantil, antes como depois dessa descoberta, tão definitivo quanto a decomposição científica do ar em seus elementos deixa perdurar a forma do ar, enquanto forma de corpo físico.

O que, na prática, primeiro interessa aos que trocam produtos é a questão de quantos produtos alheios eles recebem pelo seu, em quais proporções, portanto, se trocam os produtos. Tão logo essas proporções amadurecem, alcançando certa estabilidade costumeira, elas parecem provir da natureza dos produtos de trabalho, de modo que, por exemplo, 1 tonelada de ferro e 2 onças de ouro têm o mesmo valor, como 1 libra de ouro e 1 libra de ferro têm, apesar de suas diferentes propriedades físicas e químicas, o mesmo peso. De fato, o caráter de valor dos produtos de trabalho apenas se consolida mediante sua efetivação como grandezas de valor. As últimas variam sempre, independentemente da vontade, da previsão e da ação dos que trocam. Seu próprio movimento social possui para eles a forma de um movimento de coisas, sob cujo controle se encontram, em vez de controlá-las. É mister uma produção de mercadorias totalmente desenvolvida antes que da experiência mesma nasça o reconhecimento científico, que os trabalhos privados, empreendidos de forma independente uns dos outros, mas universalmente interdependentes como membros naturalmente desenvolvidos da divisão social do trabalho, são o tempo todo reduzidos à sua medida socialmente proporcional porque, nas relações casuais e sempre oscilantes de troca dos seus produtos, o tempo de trabalho socialmente necessário à sua produção se impõe com violência como lei natural reguladora, do mesmo modo que a lei da gravidade, quando a alguém a casa cai sobre a cabeça. A determinação da grandeza de valor pelo tempo de trabalho é, por isso, um segredo oculto sob os movimentos manifestos dos valores relativos das mercadorias. Sua

descoberta supera a aparência da determinação meramente casual das grandezas de valor dos produtos de trabalho, mas de nenhum modo sua forma material.

A reflexão sobre as formas de vida humana, e, portanto, também sua análise científica, segue sobretudo um caminho oposto ao desenvolvimento real. Começa *post festum* e, por isso, com os resultados definitivos do processo de desenvolvimento. As formas que certificam os produtos do trabalho como mercadorias e, portanto, são pressupostos da circulação de mercadorias, já possuem a estabilidade de formas naturais da vida social, antes que os homens procurem dar-se conta não sobre o caráter histórico dessas formas, que eles antes já consideram imutáveis, mas sobre seu conteúdo. Assim, somente a análise dos preços das mercadorias levou à determinação da grandeza do valor, somente a expressão monetária comum das mercadorias levou à fixação de seu caráter de valor. É exatamente essa forma acabada a forma dinheiro do mundo das mercadorias que objetivamente vela, em vez de revelar, o caráter social dos trabalhos privados e, portanto, as relações sociais entre os produtores privados. Quando eu digo casaco, botas etc. se relacionam ao linho como a corporificação geral de trabalho humano abstrato, salta aos olhos o absurdo dessa expressão. Mas quando os produtores de casaco, botas etc. relacionam essas mercadorias ao linho ou ao ouro e à prata, que em nada muda a coisa como equivalente geral, a relação dos seus trabalhos privados com o trabalho social total lhes aparece exatamente nessa forma absurda.

Tais formas constituem pois as categorias da economia burguesa. São formas de pensamento socialmente válidas e, portanto, objetivas para as condições de produção desse modo social de produção, historicamente determinado, a produção de mercadorias. Todo o misticismo do mundo das mercadorias, toda a magia e a fantasmagoria que enevoam os produtos de trabalho na base da produção de mercadorias desaparecem, por isso, imediatamente, tão logo nos refugiemos em outras formas de produção.

Como a Economia Política gosta de robinsonadas, aparece primeiro Robinson em sua ilha. Moderado por origem, ele precisa satisfazer, entretanto, a várias necessidades e, por isso, tem de executar trabalhos úteis de diferentes espécies, fazer ferramentas, fabricar móveis, domesticar lhamas, pescar, caçar etc. Não falamos aqui das orações e coisas semelhantes, porque nosso Robinson se compraz nelas e considera tais atividades recreio. Apesar da diversidade de suas funções produtivas ele sabe que elas são apenas diferentes formas da atividade do mesmo Robinson, portanto, somente modos diferentes de trabalho humano. A própria necessidade o obriga a distribuir seu tempo minuciosamente entre suas diferentes funções. Se uma ocupa mais, outra menos espaço na sua atividade total depende da maior ou menor dificuldade que se tem de vencer para conseguir o efeito útil pretendido. A experiência lhe ensina isso, e nosso Robinson, que salvou do naufrágio o relógio, o livro razão, tinta e caneta, começa, como bom inglês, logo a escrever a si mesmo. Seu inventário contém uma relação dos objetos de uso que ele possui, das diversas operações requeridas para sua produção e, finalmente, do tempo de trabalho que em média lhe custam determinadas quantidades desses diferentes produtos. Todas as relações entre Robinson e as coisas que formam sua riqueza, por ele mesmo criada, são aqui tão simples e transparentes que até o sr. M. Wirth deveria entendê-las, sem extraordinário esforço intelectual. E todavia já contém todas as características essenciais do valor.

Desloquemo-nos da ilha luminosa de Robinson à sombria Idade Média européia. Em vez do homem independente, encontramos aqui todos dependentes servos e senhores feudais, vassallos e suseranos, leigos e clérigos. A dependência pessoal caracteriza tanto as condições sociais da produção material quanto as esferas de vida estruturadas sobre ela. Mas,

justamente porque relações de dependência pessoal constituem a base social dada, os trabalhos e produtos não precisam adquirir forma fantástica, diferente de sua realidade. Eles entram na engrenagem social como serviços e pagamentos em natura. A forma natural do trabalho, sua particularidade, e não, como na base da produção de mercadorias, a sua generalidade, é aqui sua forma diretamente social. A corvéia mede-se tanto pelo tempo quanto o trabalho que produz mercadorias, mas cada servo sabe que é certa quantidade de sua força pessoal de trabalho que ele despense no serviço do seu senhor. O dízimo, a ser pago ao cura, é mais claro que a bênção do cura. Portanto, como quer que se julguem as máscaras que os homens, ao se defrontarem aqui, vestem, as relações sociais entre as pessoas em seus trabalhos aparecem em qualquer caso como suas próprias relações pessoais, e não são disfarçadas em relações sociais das coisas, dos produtos de trabalho.

Para observar o trabalho comum, isto é, o trabalho diretamente socializado, não precisamos voltar à forma naturalmente desenvolvida do mesmo que encontramos no limiar da história de todos os povos civilizados. A indústria rural patriarcal de uma família camponesa, que produz para seu próprio uso cereais, gado, fio, linho, peças de roupa etc., constitui um exemplo mais próximo. Essas diversas coisas defrontam-se à família como produtos diferentes de seu trabalho familiar mas não se relacionam entre si como mercadorias. Os trabalhos diferentes que criam esses produtos, lavoura, pecuária, fiação, tecelagem, costura etc., são na sua forma natural funções sociais, por serem funções da família, que possui sua própria divisão de trabalho naturalmente desenvolvida, assim como a tem a produção de mercadorias. Diferenças de sexo e idade e as condições naturais do trabalho, que mudam com as estações do ano, regulam sua distribuição dentro da família e o tempo de trabalho dos membros individuais da família. O dispêndio das forças individuais de trabalho, medido pela sua duração, aparece aqui, porém, desde sua origem como determinação social dos próprios trabalhos, porque as forças de trabalho individuais a partir de sua origem só atuam como órgãos da força comum de trabalho da família.

Imaginemos, finalmente, para variar, uma associação de homens livres, que trabalham com meios de produção comunais, e despendem suas numerosas forças de trabalho individuais conscientemente como uma única força social de trabalho. Repetem-se aqui todas as determinações do trabalho de Robinson, só que de modo social em vez de individual. Todos os produtos de Robinson eram exclusivamente produto pessoal seu, e, por isso, diretamente objetos de uso para ele. O produto total da associação é um produto social. Parte desse produto serve novamente como meio de produção. Ela permanece social. Mas parte é consumida pelos sócios como meios de subsistência. Por isso, tem de ser distribuída entre eles. O modo dessa distribuição variará com a espécie particular do próprio organismo social de produção e o correspondente nível de desenvolvimento histórico dos produtores. Só para fazer um paralelo com a produção de mercadorias, pressupomos que a parte de cada produtor nos meios de subsistência seja determinada pelo seu tempo de trabalho. O tempo de trabalho desempenharia, portanto, duplo papel. Sua distribuição socialmente planejada regula a proporção correta das diferentes funções de trabalho, conforme as diversas necessidades. Por outro lado, o tempo de trabalho serve simultaneamente de medida da participação individual dos produtores no trabalho comum e, por isso, também na parte a ser consumida individualmente do produto comum. As relações sociais dos homens com seus trabalhos e seus produtos de trabalho continuam aqui transparentemente simples tanto na produção quanto na distribuição.

Para uma sociedade de produtores de mercadorias, cuja relação social geral de produção consiste em relacionar-se com seus produtos como mercadorias, portanto como valores, e nessa forma reificada relacionar mutuamente seus trabalhos privados como trabalho humano igual, o cristianismo, com seu culto do homem abstrato, é a forma de religião mais adequada, notadamente em seu desenvolvimento burguês, o protestantismo, o deísmo etc. Nos modos de produção da velha Ásia e da Antiguidade etc., a transformação do produto em mercadoria, e, portanto, a existência dos homens como produtores de mercadorias, desempenha papel subordinado, que porém se torna tanto mais importante quanto mais as comunidades entram na fase de declínio. Povos propriamente comerciantes só existem nos intermúndios do mundo antigo, como os deuses de Epicuro ou como os judeus nos poros da sociedade polonesa. Aqueles antigos organismos sociais de produção são extraordinariamente mais simples e transparentes que o organismo burguês mas eles baseiam-se na imaturidade do homem individual, que não se desprende do cordão umbilical da ligação natural aos outros do mesmo gênero, ou em relações diretas de domínio e servidão. Eles são condicionados por um baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas do trabalho e relações correspondentemente limitadas dos homens dentro do processo material da produção de sua vida, portanto, entre si e com a natureza. Essa restrição real se reflete idealmente nos cultos da Natureza e nas religiões populares da Antiguidade. O reflexo religioso do mundo real somente pode desaparecer quando as circunstâncias cotidianas, da vida prática, representarem para os homens relações transparentes e racionais entre si e com a natureza. A figura do processo social da vida, isto é, do processo da produção material, apenas se desprenderá do seu místico véu nebuloso quando, como produto de homens livremente socializados, ela ficar sob seu controle consciente e planejado. Para tanto, porém, se requer uma base material da sociedade ou uma série de condições materiais de existência, que, por sua vez, são o produto natural de uma evolução histórica longa e penosa.

A Economia Política analisou, de fato, embora incompletamente, o valor e grandeza de valor e o conteúdo oculto nessas formas. Mas nunca chegou a perguntar por que esse conteúdo assume aquela forma, por quê, portanto, o trabalho se representa pelo valor e a medida do trabalho, por meio de sua duração, pela grandeza do valor do produto de trabalho. Fórmulas que não deixam lugar a dúvidas de que pertencem a uma formação social em que o processo de produção domina os homens, e ainda não o homem o processo de produção, são consideradas por sua consciência burguesa uma necessidade natural tão evidente quanto o próprio trabalho produtivo. Por isso, ela trata as formas pré-burguesas do organismo social de produção como os padres da Igreja as religiões pré-cristãs.

Como a forma mercadoria é a forma mais geral e menos desenvolvida da produção burguesa, razão por que aparece cedo, embora não da mesma maneira dominante e, portanto, característica como hoje em dia, seu caráter fetichista parece ainda relativamente fácil de penetrar. Nas formas mais concretas desaparece mesmo essa aparência da simplicidade. De onde provieram as ilusões do sistema monetário? Não reconheceu ao ouro e à prata que eles representam, como dinheiro, uma relação social de produção, porém, na forma de objetos naturais com insólitas propriedades sociais. E a Economia moderna, que sobranceira olha o sistema monetário de cima para baixo, não se torna evidente seu fetichismo logo que trata do capital? Há quanto tempo desapareceu a ilusão fisiocrática de que a renda da terra origina-se do solo e não da sociedade?

Para não antecipar, porém, limitamo-nos aqui a dar mais um exemplo relativo à própria forma mercadoria. Se as mercadorias pu dessem falar, diriam: É possível que nosso valor de

uso interesse ao homem. Ele não nos compete enquanto coisas. Mas o que nos compete enquanto coisas é nosso valor. Nossa própria circulação como coisas mercantis demonstra isso. Nós nos relacionamos umas com as outras somente como valores de troca. Ouçamos agora como a fala do economista revela a alma da mercadoria:

“Valor (valor de troca) é propriedade das coisas, riqueza (valor de uso) do homem. Valor, nesse sentido, implica necessariamente troca, riqueza não. Riqueza (valor de uso) é um atributo do homem, valor um atributo das mercadorias. Um homem, ou uma comunidade, é rico; uma pérola ou um diamante, é valiosa. (. . .) Uma pérola ou um diamante tem valor como pérola ou diamante”.

Até agora nenhum químico descobriu valor de troca em pérolas ou diamantes. Os descobridores econômicos dessa substância química, que se pretendem particularmente profundos na crítica, acham, porém, que o valor de uso das coisas é independente de suas propriedades enquanto coisas, que seu valor, ao contrário, lhes é atribuído enquanto coisas. O que lhes confirma isso é a estranha circunstância que o valor de uso das coisas se realiza para o homem sem troca, portanto, na relação direta entre coisa e homem, mas seu valor, ao contrário, se realiza apenas na troca, isto é, num processo social. Quem não se lembra aqui do bom Dogberry, ensinando ao vigilante Seacoal:

“Ser um homem de boa aparência é uma dádiva das circunstâncias, mas saber ler e escrever provém da natureza.”³.

(Karl Marx, *O Capital - Livro I*. Rio de Janeiro: Boitempo Editorial, 2013. pag. 147-53)

As bases objetivas (estruturais) do fetichismo da mercadoria

Os seguintes elementos podem ser encontrados na estrutura da economia mercantil:

1. Células individuais da economia nacional, isto é, empresas isoladas, *formalmente independentes* umas das outras;
2. Elas estão materialmente relacionadas umas com as outras, como resultado da divisão social do trabalho;
3. A vinculação direta entre produtores individuais de mercadorias se estabelece na troca, e isto, *indiretamente*, influencia *sua atividade produtiva*.

Em sua empresa, cada produtor de mercadorias é formalmente livre para produzir, se quiser, qualquer produto que lhe agrade e da maneira que escolher. Mas, quando leva o produto final de seu trabalho ao mercado, para trocá-lo, ele não é livre para determinar as

3 A comparação com outras formas de organização social torna claro o enigma da forma-mercadoria e seu fetiche. No modo de produção capitalista, a distribuição do trabalho na sociedade **não** é regulada diretamente pelos indivíduos (nem mesmo pelos capitalistas), mas indiretamente através da equiparação dos produtos do trabalho no mercado e, por esse motivo, o trabalho não é diretamente social, mas apenas indiretamente social. A divisão social do trabalho não está preestabelecida em conformidade com as necessidades sociais, mas pode ou não se realizar como social apenas a posteriori, ou seja, pela equiparação dos produtos no mercado após sua produção não planejada e não regulada conscientemente por ninguém. Como os homens não regulam diretamente a distribuição do trabalho na sociedade, as relações sociais não aparecem a eles imediatamente como são, mas como sendo coisas isoladas cujas propriedades sociais seriam naturais ou inerentes à coisa mesma. Dito de outro modo, parece existir apenas indivíduos isolados e completamente independentes uns dos outros que se vinculam aos produtos do trabalho em conformidade com suas propriedades intrínsecas. A ideia de que o indivíduo está isolado sustenta as concepções pós modernas que esvaziam a noção de sociedade e autonomizam o indivíduo. A luta contra as opressões, nos limites dessas ideologias pós-modernas, aparecem como luta (abstrata) pelos direitos individuais (ou de uma soma de indivíduos de um dado gênero, raça ou orientação sexual) e não como um problema que se entrelaça a sua dimensão social com suas respectivas determinações de classe. **(Nota dos editores)**

proporções da troca, mas deve submeter-se às condições (flutuações) do mercado que são comuns a todos os produtores deste produto. Portanto, já no processo de produção direta ele é forçado a adaptar sua atividade de trabalho (antecipadamente) às condições esperadas do mercado. **O fato do produtor depender do mercado significa que sua atividade produtiva depende da atividade produtiva de todos os membros da sociedade.**

O papel da troca significa que a atividade produtiva de um membro da sociedade **só pode** influenciar a atividade produtiva de outro membro através de coisas.

Por ‘coisas’ queremos dizer os produtos do trabalho, como fez Marx. Esta qualificação do conceito de coisa não apenas é possível, mas indispensável, na medida que estamos analisando a circulação de coisas no mercado enquanto vinculadas à atividade produtiva das pessoas.

A coisa adquire as propriedades de valor, dinheiro, capital, etc., não por suas propriedades naturais, mas por causa das relações sociais de produção às quais está vinculada na economia mercantil. Assim, as relações sociais de produção **não são apenas “simbolizadas” por coisas, mas realizam-se através de coisas.**

Numa sociedade mercantil, uma coisa não é apenas um misterioso *hieróglifo* **não é apenas um “receptáculo”** dentro do qual se ocultam relações sociais de produção entre as pessoas. 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 economia mercantil. A coisa adquire características sociais específicas, numa economia mercantil (por exemplo, as propriedades de valor, o dinheiro, o capital, etc.) graças às quais a coisas não só ocultam as relações de produção entre as pessoas, como também as organiza, servindo como elo de ligação entre as pessoas. “Portanto, os homens não relacionam entre si seus produtos do trabalho como valores por considerarem essas coisas meros invólucros materiais de trabalho humano de mesmo tipo. Ao contrário. Porque equiparam entre si seus produtos de diferentes tipos na troca, como valores, eles equiparam entre si seus diferentes trabalhos como trabalho humano. Eles não sabem disso, mas o fazem”⁴

(Isaak Rubin – Teoria Marxista do Valor)

A coisificação das relações de produção entre as pessoas e a personificação das coisas

Se determinada pessoa mantém uma relação de produção direta com outras pessoas determinadas, enquanto proprietária de certas coisas, então uma dada coisa, não importa quem a possua, a habilita a ocupar um determinado lugar no sistema de relações de produção. Na medida que a propriedade sobre coisas é uma condição para o estabelecimento de relações de produção diretas entre as pessoas, parece que **a coisa mesma possui a capacidade, a virtude**, de estabelecer relações de produção. Se essa determinada coisa dá a seu proprietário a possibilidade de manter relações de troca com qualquer outro proprietário de mercadorias, então a coisa possui a virtude especial de intercambialidade, ela tem valor.

4 Nota à segunda edição: Por isso, quando Galiani diz “O valor é uma relação entre pessoas” (“*La ricchezza è una ragione tra due persone*”), ele deveria ter acrescentado: uma relação escondida sob um invólucro material [dinglicher], Galiani, Della Moneta, em [Pietro] Custodi, Scrittori classici italiani di economia politica (Milão, 1803), t. III, parte moderna, p. 221.

Todo tipo de relação de produção entre pessoas confere uma “virtude social”, uma “forma social”, específica, às coisas através das quais as pessoas mantêm relações diretas de produção. Essa determinada coisa, além de servir como valor de uso, como objeto material com determinadas propriedades que a tornam um bem de consumo ou um meio de produção, isto é, além de desempenhar uma *função técnica* no processo de produção material, desempenha também a *função social* de vincular as pessoas.

Na troca não-desenvolvida, o produto do trabalho tem seu valor determinado apenas durante o ato de troca, e **não é** valor nem antes nem depois desse ato. À medida que as forças produtivas se desenvolvem, fazem surgir um determinado tipo de relações de produção entre as pessoas. Essas relações repetem-se com frequência, tornam-se comuns e se difundem num determinado meio social. Esta “cristalização” das relações de produção entre pessoas leva à “cristalização” das correspondentes formas sociais entre coisas. Essa forma social é ‘agregada’, fixada a uma coisa, e nela é preservada **mesmo quando as relações de produção entre pessoas se interrompem**.

Ao possuir a forma social de “capital”, as coisas fazem de seu proprietário um “capitalista” e determinam de antemão as relações de produção concretas que serão estabelecidas entre ele e outros membros da sociedade. É como se o caráter social das coisas determinasse o caráter social de seus proprietários. Assim, é levada a cabo a “personificação das coisas”. Desta maneira, o capitalista brilha com a luz refletida de seu capital, mas isto só é possível porque ele, por sua vez, reflete um determinado tipo de relação de produção entre pessoas.

Por “materialização das relações de produção” entre as pessoas, Marx entendia o processo através do qual determinadas relações de produção entre pessoas (por exemplo, entre capitalistas e operários) conferem uma determinada forma social, ou características sociais, às coisas através das quais as pessoas se relacionam umas com as outras (por exemplo a forma social do capital).

Por “personificação das coisas”, Marx entendia o processo através do qual a existência de coisas com uma determinada forma social, capital, por exemplo, capacita seu proprietário a aparecer na forma de um capitalista e manter relações de produção concretas com outras pessoas.⁵ [...]

Na sociedade feudal as relações de produção entre pessoas são estabelecidas *com base* na distribuição das coisas entre elas e *pelas* coisas, **mas não através das coisas**. A natureza específica da economia mercantil-capitalista reside no fato de que as relações de produção entre as pessoas **não são estabelecidas apenas pelas coisas**, mas *através* das coisas.

(Isaak Rubin – Teoria Marxista do Valor)

5 Daí o outro elemento, as características psicossociais do segundo fenômeno, em que a “personificação das coisas” e o indivíduo que a possui se confundem. A ou as propriedades das coisas, como relação social são personificadas no indivíduo, confundindo o próprio sentido de propriedade e a acepção da palavra. A partir daí os “sem propriedades” serão os sem qualidades ou sem atributos, a proximidade da acepção da palavra é significativa. A “inferioridade” então é um subproduto da falta de “qualidades” ou no sentido de atributo, mas em verdade é a falta de propriedade. No sentido literal da palavra propriedade, ou seja, no sentido de posse jurídica as quais as mulheres por exemplos lhes eram vetadas a posse jurídica no caso da Rússia esta legislação vigorou até quando a revolução aboliu. Isso tem uma profunda relação com os que querem “empoderar” ou seja o acesso a propriedade dirime a falta de qualidades de negros e mulheres. A diferença transformada em desigualdade terá uma relação direta com o título de propriedade que converte o seu possuidor em um ser com qualidades superiores. (Nota dos editores)

A capacidade de trabalho se apropriou unicamente das condições subjetivas do trabalho necessário – os meios de subsistência para a capacidade de trabalho produtora, i.e., sua reprodução como mera capacidade de trabalho separada das condições de sua efetivação – e pôs essas próprias condições como coisas, valores, que a confrontam em uma personificação estranha e dominante. A capacidade de trabalho não sai mais rica do processo, sai mais pobre do que nele entrou. Pois não só fabricou as condições do trabalho necessário como condições pertencentes ao capital, mas a valorização inerente a ela como possibilidade, possibilidade de criação de valor, que agora existe igualmente como valor excedente, produto excedente, em uma palavra, como capital, como domínio sobre a capacidade de trabalho viva, como valor dotado de poder e vontade próprios, confrontando-a em sua pobreza abstrata, inobjetiva, puramente subjetiva.

(MARX, Karl. *Grundrisse*. Boitempo Editorial. 2011. p. 372)

Ao personalizar, ao seu modo, as ferramentas automáticas impõem uma nova forma de despersonalização dos homens. [...]

Existe em Marx uma profunda dialética do *Eigentum* (propriedade no sentido jurídico de posse) e da *Eigenschaft* (propriedades no sentido de atributos ou características dos indivíduos) que por desgraça da língua francesa (e espanhola) não nos permite restituir corretamente, já que não dispõe senão de uma mesma palavra para dizer propriedade no sentido qualitativo e propriedade no sentido de posse jurídica. Se tomamos a novela de Musil, *O homem sem qualidade: é um homem sem propriedades*, todo mundo pensará que se trata de um homem sem *Eigentum*, sem propriedade no sentido econômico e jurídico, e, no francês e espanhol não temos palavras para expressar esta questão com precisão. Empregamos, portanto, o termo qualidade, quase no sentido de predicado lógico, falando também de capacidades no sentido de atributos; atributos que são, no plano da ação, as capacidades, e reservamos o termo propriedade para o sentido jurídico, ou seja, o *Eigentum* dos alemães. No entanto, Marx, e outros de sua época, haviam fundado toda sua teoria da alienação e da reapropriação sobre esta dialética do que é próprio, *eigen*, e da propriedade, *Eigentum*: trata-se de fazer desaparecer o *Eigentum* em benefício do *Eigenschaft*, de restituir, de re-apropriar das qualidades próprias do indivíduo nas formas de trabalho retirando o caráter que têm em uma acepção de propriedade jurídica, não sendo o indivíduo, verdadeiramente proprietário (no sentido das qualidades) por estar despojado, e em termos mais gerais, de suas propriedades humanas.

A tendência geral da técnica moderna é sempre baixar o nível das exigências em matéria de capacidades técnicas normais dos indivíduos, resulta disto também que a formação, para a massa, desempenha um papel bastante novo. No plano do trabalho imediato, desembocamos assim em um divórcio entre as capacidades adquiridas das pessoas – pois as adquirem tanto no transcurso da vida como no curso de seu trabalho – e as características novas dos artefatos que consistem em que eles mesmos têm suas próprias capacidades muito desenvolvidas: as máquinas se apropriam de algumas qualidades e propriedades dos indivíduos, ampliando-as.

(Pierre Naville: *Hacia al automatismo social?* Fondo de Cultura Económica, 1965. p.248-51)⁶

⁶ Assim a visão do outro, é construída pelo cérebro, não se “vê com os olhos” mas sim com o cérebro e o cérebro é vê a partir das relações sociais. Se as pessoas são coisas, força de trabalho é capital variável, coisa, todas as relações humanas

ESTRUTURA E SUPERESTRUTURA

A concepção materialista da história

Vemos, então, que as distintas organizações sociais correspondem a várias personalidades humanas, diferentes “naturezas” humanas. Entretanto, quais são os aspectos decisivos, os pontos nevrálgicos nos quais se origina a diferença entre uma sociedade e outra? O marxismo responde a isto com o conceito de “relações de produção”.

Há uma verdade de tal evidência, disse Marx, que deve ser considerada pressuposta e aceita. Ela consiste em que o homem, a fim de poder viver, tem que satisfazer certas necessidades fundamentais: se alimentar, cobrir sua nudez, habitar sob um teto. Se não as satisfaz, não pode viver, ainda menos fazer história, em consequência, o primeiro feito da história do homem - que se cumpre a cada dia e a cada hora, no passado e no presente:

O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material [...]. A primeira coisa a fazer em qualquer concepção histórica é, portanto, observar esse fato fundamental em toda a sua significação e em todo o seu alcance e a ele fazer justiça⁷. [...]

O fato é, portanto, o seguinte: indivíduos determinados, que são ativos na produção de determinada maneira, contraem entre si estas relações sociais e políticas determinadas. A observação empírica tem de provar, em cada caso particular, empiricamente e sem nenhum tipo de mistificação ou especulação, a conexão entre a estrutura social e política e a produção⁸. [...]

[Em] cada um dos seus estágios encontra-se um resultado material, uma soma de forças de produção, uma relação historicamente estabelecida com a natureza e que os indivíduos estabelecem uns com os outros; relação que cada geração recebe da geração passada, uma massa de forças produtivas, capitais e circunstâncias que, embora seja, por um lado, modificada pela nova geração, por outro lado prescreve a esta última suas próprias condições de vida e lhe confere um desenvolvimento determinado, um caráter especial - que, portanto, as circunstâncias fa/em os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias. Essa soma de forças de produção, capitais e formas sociais de intercâmbio, que cada indivíduo e cada geração encontram como algo dado, é o fundamento real daquilo que os filósofos representam como "substância" e "essência do

estarão perpassadas por este fato. E quanto mais coisas eu movimento, mas eu tenho as qualidades destas coisas, eu tenho as qualidades do capital... e se não tenho nada sou um sem-qualidades... ... o estranhamento geral da espécie humana tem também uma refração entre os que estiveram a propriedade vetada, ver as leis das terras no Brasil em 1850 que as transformava em mercadoria, privava então os ex-escravos a propriedade da terra...e a proibição secular das mulheres em ter títulos de propriedade. Se o capitalismo surge como parte de uma sociedade feudal na Europa em desagregação onde concentrava todas as características da sociedade rural em relação as mulheres e como o povo negro é submetido a escravidão de forma ampla no início do capitalismo, a uma profunda relação entre o capitalismo e as ideologias que se conservam e se mantém não porque existem desde sempre, mas que tomam uma forma específica em sua própria origem: a mulher como exercito industrial de reserva e o significado específico de objeto, coisa do prazer. O povo negro, também com o mesmo fim econômico e desenvolvido pela ideologia racista que o “justifica”. Assim Fetichismo – que esconde as relações sociais. A “coisificação” das pessoas e a humanização das coisas...tem uma profunda relação com as opressões no interior do capitalismo. Porque ela é intrínseca as relações sociais, e estas relações não podem ser abstraídas do seu fim, a exploração e a produção de mais valia.

(Nota dos Editores)

7 MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *A ideologia alemã*. Op. cit., p.33.

8 *Ibid.*, p.93.

homem"⁹.

Os mesmos homens que estabeleceram as relações sociais de acordo com a sua produtividade material produzem, também, os princípios, as ideias, as categorias de acordo com as suas relações sociais¹⁰.

Pois bem, estas ideias, estas categorias, ou estas crenças populares têm a mesma energia que uma força material. Nas relações sociais não há força natural pura; a força material é acompanhada de uma forma ideológica; e a forma ideológica tem um conteúdo material.

Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram. A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos¹¹.

Quando Marx fala de “economia”, não se refere à produção em geral, mas às relações de produção, ou seja, às relações do homem com a natureza e entre si, em torno aos meios de produção.

Desde o momento em que começou a ser difundido, o pensamento marxista foi fulminado, por inimigos e supostos partidários, com a afirmação de que o marxismo é uma “interpretação econômica da história”. Logo veremos que isto é totalmente incorreto. A única verdade disso é que o marxismo deu ênfase à necessidade do estudo da organização econômica da sociedade.

Para captar sem deformações o que o pensamento marxista afirma sobre a natureza da organização social, é necessário abandonar expressões como “estrutura econômica” ou “base econômica” da sociedade. Marx e Engels - sobretudo Engels - por vezes utilizaram estas expressões para tornar seu pensamento mais acessível, mais didático. Entretanto, hoje em dia, por causa de se simplificar essas expressões, de se repeti-las como receitas e separá-las do conjunto do pensamento de Marx, essas palavras “estrutura” e “base” servem para deformar o marxismo. Por esta razão, preferimos não usá-las e, em seu lugar, utilizar formação econômico-social, conceito empregado por Marx em *O Capital*. Em três palavras carregadas de sentido, explica Lefebvre, este conceito designa os elementos da sociedade e reconstrói sua totalidade indicando que esta totalidade é um acontecimento, uma história. Devemos distinguir o econômico do social - que são dois níveis da realidade. Tomados isoladamente, são abstrações unilaterais. O concreto não existe senão em sua totalidade e só pode ser captado concebendo-se sua unidade.

A relação entre o econômico e o social - explica Lefebvre - não pode ser concebida como uma unidade confusa, nem como uma hierarquia estática ou uma simetria, nem como redução, ou qualquer outro tipo de relação lógica. Marx compara o econômico ao esqueleto e seu estudo à anatomia, aproximando a ciência social à fisiologia. Em um sentido, portanto, o econômico é mais real que o social, pois o organismo tem necessidade de um esqueleto; sem dúvida o fisiológico é superior à sua “condição”, porque só ele vive. O social representa um desenvolvimento da economia, representa o desenvolvimento de suas contradições. Os fenômenos sociais são mais ricos, mais complexos que sua essência “econômica”.

9 *Ibid.*, p.43.

10 MARX, Karl, *Miséria da Filosofia*. São Paulo, Expressão Popular, 2009, p.126.

11 MARX, Karl, *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo, Boitempo, 2011, p.25.

Pois bem, na essência, a formação econômico-social consiste nisto: homens que têm determinadas relações com outros homens.

Como explicou Labriola

nas vulgarizações da sociologia marxista, as condições, as relações de coexistência econômica se transformam em algo que existe imaginariamente por sobre nós, como se no problema houvessem outros elementos que não indivíduos e indivíduos, ou seja, proprietários e arrendatários, capitalistas e assalariados, patrões e empregados, explorados e exploradores, em uma só palavra, homens com outros homens, que em dadas condições de tempo e lugar se acham em diferentes relações de dependência recíproca¹².

No Anti-Dühring, Engels disse que “A concepção materialista da História parte da tese de que a produção, e com ela a troca dos produtos, é a base de toda a ordem social”¹³. Este parágrafo é muito perigoso para a compreensão do autêntico pensamento marxista se não forem esclarecidos dois aspectos fundamentais:

A “produção” a que se refere Engels não deve ser entendida como produção em geral, como o processo técnico de produzir, mas no sentido de relações de produção, ou seja, as relações que os homens contraem no processo de produção de sua vida. 2- A “base” não é aqui uma palavra muito apropriada, pois sugere algo estático, separado e separável do que está sobre a base. No entanto, as relações reais que os homens contraem no processo de produção são dinâmicas por definição; e além disso, essas relações só podem ser separadas das restantes em análise, na abstração do pensamento, pois na verdade estão unidas. Isto que acabamos de dizer significa que Engels “enganou-se” ou que conscientemente deformou o pensamento marxista que ele mesmo contribuiu para criar? Não, de forma alguma. O que ocorre é que, como explica Lefebvre:

Depois de haver contribuído para a formação do marxismo, Engels passou a expô-lo didaticamente... Apesar de seu gênio, que era comparável ao de Marx, Engels tendia a simplificar os problemas pedagogicamente, a supor-lhes resolvidos e, como consequência, a esquematizá-los e sistematizá-los¹⁴..

Ao término de sua vida, o próprio Engels advertiu sobre o grande perigo que significava para o marxismo essa simplificação pedagógica de seu pensamento; por isso ao ler as últimas cartas de Engels, “se vê claramente nele [Engels] um temor de que o marxismo se tornasse rapidamente uma doutrina vulgar”¹⁵. Por esta razão, para fazer justiça a Engels e para compreender o autêntico pensamento marxista, é conveniente que suas últimas cartas sejam lidas, suas últimas obras teóricas.

A concepção materialista da história - disse Engels em uma carta - tem vários amigos perigosos em nossos dias, para quem ela serve de desculpa para não estudarem história. [...]Em geral, a palavra materialista serve a muitos jovens escritores alemães como uma

12 LABRIOLA, Antonio, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*. Op. cit., p.29.

13 ENGELS, Friedrich, *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. Op. cit., p.91.

14 LEFEBVRE, Henri, *Problemas actuales del Marxismo*. Tradução do autor.

15 LABRIOLA, Antonio, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*. Op. cit., p. 23.

simples frase, com a qual nada e tudo são rotulados sem qualquer estudo posterior, isto é, colocam esta etiqueta e consideram a questão resolvida. Contudo, nossa concepção da história é, acima de tudo, um guia para estudo. [...] Toda história deve ser estudada novamente, as condições de existência das diversas formações sociais devem ser estudadas individualmente antes que se tente deduzir delas os conceitos políticos, jurídicos, estéticos, filosóficos, religiosos, etc, que lhes correspondem¹⁶.

Observe-se como aqui Engels não fala de “base” mas de “formação” social. E em outras cartas, sobre a concepção marxista de história:

De acordo com a concepção materialista da história, o elemento determinante da história é, em última instância, a produção e a reprodução na vida real. Nunca afirmamos, nem Marx, nem eu, mais que isto. Então, se alguém o tergiversa afirmando que o elemento econômico é o único determinante, ele transforma esta proposição em uma frase sem sentido, abstrata e absurda¹⁷.

Recordemos o que quer dizer concreto e abstrato (já visto na reunião em que tratamos de Hegel).

Se, portanto, Barth supõe que nós negamos qualquer reação dos reflexos políticos, etc, do movimento econômico sobre o próprio movimento, ele está simplesmente lutando com moinhos de vento. Ele tem apenas que dar uma olhada no Dezoito Brumário de Marx, que trata quase exclusivamente do papel particular desempenhado pelas lutas e acontecimento políticos, em função, é claro, de sua dependência geral das condições econômicas... O que falta a estes senhores é dialética. Eles somente pensam em causa de um lado e efeito de outro. Que isto é uma abstração vazia, que tais opostos metafísicos existem no mundo real apenas durante crises, enquanto todo o vasto processo segue em frente na forma de interação; embora de forças muito desiguais, sendo o movimento econômico, de longe, a mais forte, mais primordial, mais decisiva – que aqui tudo é relativo e nada absoluto – isto eles nunca conseguem ver. Para eles Hegel nunca existiu¹⁸.

Fica claro, então, que o marxismo, como em todas as esferas nas quais transcorre a atividade do homem, é uma esfera concêntrica e no centro que é por sua vez o ponto de partida e o limite de todo o conjunto - se encontram as relações que os homens contraem com o processo de produção e reposição de sua vida. Isto não significa, de nenhuma forma, que tudo o que o homem faz está diretamente vinculado às relações existentes em torno da produção.

A pretensão (apresentada como postulado essencial do materialismo histórico) de apresentar e expor qualquer flutuação da política e da ideologia como uma expressão imediata da infra-estrutura deve ser combatida, teoricamente, como um infantilismo

16 MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *Selected Correspondence*. Progress Publisher, 2ª ed., 1965, p. 416. Tradução do autor.

17 *Ibid.*, p. 417.

18 *Ibid.*

primitivo, ou deve ser combatida, praticamente, com o testemunho autêntico de Marx, escritor de obras políticas e históricas concretas¹⁹.

Encontramos esta interpretação concreta, fresca, essencialmente dialética do pensamento marxista, na primeira obra de Lenin, escrita aos seus 24 ou 25 anos de idade. Nela Lenin dá ênfase ao conceito marxista de “formação econômico social”, citando este conceito de Marx. E critica os que tergiversam o marxismo, pretendendo reduzi-lo a um determinismo econômico e “*atribuindo-lhe o propósito absurdo de não considerar o conjunto da vida social*”.

Lenin afirma que os marxistas “foram os primeiros socialistas a levantar a questão da necessidade de analisar todos os aspectos da vida social, não só o econômico.”

E para demonstrá-lo cita os trabalhos da juventude de Marx, os trabalhos de 1843! Isto é, Lenin, mesmo tendo formação filosófica elementar, não tendo ainda estudado Hegel, capta o essencial do marxismo, o qual busca captar concretamente a sociedade e não a “divide” de forma torpe em “o econômico” que seria “o fundamental” e “o ideológico” que seria “o secundário”.

Ao contrário, em Stalin vemos desde o início até o fim de suas obras um pensamento diretamente mecanicista, que considera o marxismo um sistema de verdades prontas para ser decorado pelos escolares e que tenta diretamente “explicar” tudo como um simples produto direto da economia ou classe social. Vejamos este parágrafo de uma das primeiras obras de Stalin (1905) que em qualidade de pensamento é tão antimarxista como a última que escreveu antes de morrer:

O eixo da vida social moderna é a luta de classes. No curso dessa luta, porém, cada classe é guiada pela sua ideologia. A burguesia possui sua própria ideologia: o chamado liberalismo. O proletariado também possui sua própria ideologia: é, como se sabe, o socialismo²⁰.

O fazer e o pensar estão inseparavelmente unidos, são momentos inseparáveis de uma mesma atividade humana, mas não são idênticos. O que o homem pensa sobre si mesmo e sobre o que faz, nem sempre coincide com o que na realidade faz. Há profundas influências de ordem social - em primeiro termo a luta de classe, e de origem afetiva - essencialmente o sexo - que incidem para que o homem engane a si próprio sobre sua atividade e suas obras.

(Milciades Peña – O que é marxismo)

O trecho que deu margem (injustificadamente) as vulgarizações stalinistas

O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu de fio condutor aos meus estudos, pode resumir-se assim: na produção social da sua vida, os homens contraem determinadas **relações necessárias** e independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a uma determinada fase de desenvolvimento das suas forças produtivas

19 GRAMSCI, Antonio, *Cadernos do cárcere*, v. I. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2006, p. 238.

20 STÁLIN, Josef, *Em defesa do socialismo científico*. São Paulo, Anita Garibaldi, 1990, p.105.

materiais²¹. **O conjunto** dessas relações de produção **forma a estrutura econômica da sociedade**²², a base real sobre a qual se levanta a **superestrutura jurídica e política** e à qual correspondem determinadas formas de consciência social²³. O modo de produção da vida material **condiciona**²⁴ o processo da vida social, política e espiritual em geral. Não é a consciência do homem que determina o seu ser, mas, pelo contrário, o seu ser social é que determina²⁵ a sua consciência. Ao chegar a uma determinada fase de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade se chocam com as relações de produção existentes, ou, o que não é senão a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade dentro das quais se desenvolveram até ali. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações se convertem em obstáculos a elas. E se abre, assim, uma época de revolução social. Ao mudar a base econômica, revoluciona-se, mais ou menos rapidamente, toda a imensa superestrutura erigida sobre ela. Quando se estudam essas revoluções, é preciso distinguir sempre entre as mudanças materiais ocorridas nas condições econômicas de produção e que podem ser apreciadas com a exatidão própria das ciências naturais, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, numa palavra, as **formas ideológicas** em que os homens adquirem consciência desse conflito e lutam para resolvê-lo. E do mesmo modo que não podemos julgar um indivíduo pelo que ele pensa de si mesmo, não podemos tampouco julgar estas épocas de revolução pela sua consciência, mas, pelo contrário, é necessário explicar esta consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito existente entre as forças produtivas sociais e as relações de produção. Nenhuma formação social desaparece antes que se desenvolvam todas as forças produtivas que ela contém, e jamais aparecem relações de produção novas e mais altas antes de amadurecerem no seio da própria sociedade antiga as condições materiais para a sua existência. Por isso, a humanidade se propõe sempre apenas os objetivos que pode alcançar, pois, bem vistas as coisas, vemos sempre, que esses objetivos só brotam quando já existem ou, pelo menos, estão em gestação as condições materiais para a sua realização. A grandes traços podemos designar como outras tantas épocas de progresso, na formação econômica da sociedade, o modo de produção asiático, o

21 Importante notar que o trecho não nega que os homens são portadores de vontade própria, de subjetividade, de consciência. Tampouco se trata de negar o papel das escolhas e da ação dos indivíduos portadores dessa capacidade na história. O que se nega é a possibilidade de se autonomizar a vontade e a subjetividade humana na construção de qualquer sistematização teórica que se pretenda coerente com a realidade ou de fundamentar esta análise da realidade nos elementos subjetivos. Em resumo: Marx não diz nada além de que existem relações sociais fundamentais, articulações sociais **necessárias**, que independem da vontade e da subjetividade dos indivíduos. **(Nota dos Editores)**

22 Notem que a especificidades dessas determinações ditas econômicas ou estruturas é que traduzem nexos ou características **necessárias** em uma forma de organização social qualquer. Diversamente, por exemplo, da política, do Estado, da cultura, da técnica que, em uma mesma forma de sociedade, podem se exprimir em formas diversas, as relações de produção expressam aqueles nexos fundamentais que fazem de uma dada forma de sociedade aquilo que é, aquilo que ela tem necessariamente que reproduzir para continuar a existir. **(Nota dos Editores)**

23 Os elementos que compõem uma dada relação de produção devem ser permanentemente e necessariamente reafirmados no processo social de reprodução. Por serem necessários, Marx designa tais nexos, poucas vezes vale dizer, pelo termo estrutura. Disto se segue que todos demais domínios da atividade humana — as formas jurídicas, políticas e intelectuais — para subsistirem necessitam se adequar ou corresponder às relações de produção. **(Nota dos Editores)**

24 É sempre bom notar que Marx diz que a produção da vida social condiciona os demais domínios da vida social, antes de as determinar ou as causar. O que quer dizer tão somente que tais domínios se desenvolvem sob certos pressupostos que a possibilitam. **(Nota dos Editores)**

25 o termo “determinar” não aparece no sentido de causar, produzir, mas no sentido de “ser uma determinação de”, “ser imanente a”, “estar no interior de”, “pertencer a”. O que está dito é em função das correntes especulativas da época, com quem Marx dialoga, em que a consciência aparece como encarnação do Absoluto, da Ideia ou, ao menos, enquanto abertura para a transcendência. Nessa concepção, a realidade, a existência são determinações da consciência, do Absoluto. A existência é posta como manifestação exterior ou imanente ao Ser, à Ideia. Na contramão deste saber especulativo, Marx afirma que a consciência é determinada pelo ser social por ser imanente a este, se desenvolver e constituir em seu interior. **(Nota dos Editores)**

antigo, o feudal e o moderno burguês²⁶. As relações burguesas de produção são a última forma antagônica do processo social de produção, antagônica, não no sentido de um antagonismo individual, mas de um antagonismo que provém das condições sociais de vida dos indivíduos. As forças produtivas, porém, que se desenvolvem no seio da sociedade burguesa criam, ao mesmo tempo, as condições materiais para a solução desse antagonismo. Com esta formação social se encerra, portanto, a pré-história da sociedade humana.

(Karl Marx - Contribuição para a Crítica da Economia Política. Lisboa: Editorial Estampa, pag. 28)

Outros estratos de Marx e Engels sobre o tema

A forma econômica específica em que se suga mais-trabalho não pago dos produtores diretos determina a relação de dominação e servidão, tal como esta surge diretamente da própria produção e, por sua vez, retroage de forma determinante sobre ela. Mas nisso é que se baseia toda a estrutura da entidade comunitária autônoma, oriunda das próprias relações de produção e, com isso, ao mesmo tempo sua estrutura política peculiar. E sempre na relação direta dos proprietários das condições de produção com os produtores diretos - relação da qual cada forma sempre corresponde naturalmente a determinada fase do desenvolvimento dos métodos de trabalho, e portanto a sua força produtiva social - que encontramos o **segredo mais íntimo, o fundamento oculto de toda a construção social** e, por conseguinte, da forma política das relações de soberania e de dependência, em suma, de cada forma específica de Estado. Isso não impede que a mesma base econômica - a mesma quanto às condições principais - possa, devido a inúmeras circunstâncias empíricas distintas, condições naturais, relações raciais, influências históricas externas etc., exibir infinitas variações e graduações em sua manifestação, que **só podem ser entendidas mediante análise dessas circunstâncias empiricamente dadas.**

(MARX, Karl. O Capital. V. III, T. 2. Abril Cultural. 1986. p. 251)

Verdadeiramente patético é o sr. Bastiat, que imagina que os gregos e os romanos tenham vivido apenas do roubo. Mas para que se viva por tantos séculos com base no roubo, é preciso que haja permanentemente algo para roubar ou que o objeto do roubo se reproduza continuamente. Parece, assim, que também os gregos e os romanos possuíam um processo de produção, portanto, uma economia, que constituía a base material de seu mundo tanto quanto a economia burguesa constitui a base material do mundo atual. Ou Bastiat quer dizer que um modo de produção que se baseia no trabalho escravo é um sistema de roubo? Ele adentra, então, um terreno perigoso. Se um gigante do pensamento como Aristóteles errou em sua apreciação do trabalho escravo, por que deveria um economista nanico como Bastiat acertar em sua apreciação do trabalho assalariado? – Aproveito a ocasião para refutar brevemente uma acusação que me foi feita por um jornal teuto-americano, quando da publicação de meu escrito *Zur Kritik der politischen Ökonomie* [Contribuição à crítica da

26 Muito se disse sobre o perigo de tomar essa passagem em sua literalidade. Por que razão? Está dito que esses modos de produção se sucedem necessariamente um após o outro? Não. Está dito que são essas as únicas transições possíveis de uma forma social para outra? Não. Nesse trecho temos apenas a constatação de que esses modos de produção podem ser identificados na história como expressando respectivamente um maior desenvolvimento das forças produtivas e, unicamente por esse motivo, representam “épocas progressivas da formação econômica da sociedade”. **(Nota dos Editores)**

economia política] (1859). Segundo esse jornal, minha afirmação de que os modos determinados de produção e as relações de produção que lhes correspondem, em suma, de que “a estrutura econômica da sociedade é a base real sobre a qual se ergue uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas sociais de consciência”, de que “o modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e espiritual em geral” – tudo isso seria correto para o mundo atual, onde dominam os interesses materiais, mas não seria válido nem para a Idade Média, onde dominava o catolicismo, nem para Atenas ou Roma, onde dominava a política. Para começar, é desconcertante que alguém possa pressupor que essas batidas fraseologias sobre a Idade Média e a Antiguidade possam ser desconhecidas de alguém. É claro que a Idade Média não podia viver do catolicismo, assim como o mundo antigo não podia viver da política. Ao contrário, **é o modo como eles produziam sua vida que explica por que lá era a política, aqui o catolicismo que desempenhava o papel principal.** Além do mais, não é preciso grande conhecimento, por exemplo, da história da República romana para saber que sua história secreta se encontra na história da propriedade fundiária. Por outro lado, Dom Quixote já pagou pelo erro de imaginar que a Cavalaria Andante fosse igualmente compatível com todas as formas econômicas da sociedade.

(Karl Marx, *O Capital - Livro I*. Rio de Janeiro: Boitempo Editorial, 2013. pag. 157)

Quaisquer que sejam as formas sociais da produção, os trabalhadores e os meios de produção permanecem **sempre como seus fatores constitutivos**. Mas, enquanto se encontram separados uns dos outros, são fatores de produção apenas em potencial. Para que se produza efetivamente, precisam ser combinados. **O modo particular dessa combinação distingue as diferentes épocas econômicas da estrutura social.** No caso presente, a separação entre o trabalhador livre e seus meios de produção constitui o ponto de partida dado, e vimos como e sob quais condições ambos são unificados na mão do capitalista – a saber, como modos produtivos de existência de seu capital. O processo efetivo no qual entram, assim reunidos, os elementos pessoais e materiais de criação de mercadorias, o processo de produção, torna-se ele mesmo uma função do capital – do processo capitalista de produção, cuja natureza foi estudada em detalhes no Livro I desta obra. Toda empresa de produção de mercadorias torna-se, ao mesmo tempo, empresa de exploração da força de trabalho, mas apenas a produção capitalista de mercadorias é um divisor de águas, um modo de exploração que, em seu desenvolvimento histórico e por meio da organização do processo de trabalho e do enorme progresso da técnica, revoluciona a estrutura econômica inteira da sociedade, deixando para trás todas as épocas anteriores. [...]

Se a força de trabalho só é mercadoria nas mãos de seu vendedor, do trabalhador assalariado, ela só se torna capital, ao contrário, nas mãos de seu comprador, o capitalista, a quem cabe seu uso temporário. Os próprios meios de produção só se convertem em formas objetivas do capital produtivo, ou capital produtivo, a partir do momento em que neles pode ser incorporada a força de trabalho, como forma de existência pessoal desse capital. Portanto, os meios de produção **não são capital por natureza**, e tampouco o é a força de trabalho humana. Eles só assumem tal **caráter social específico** sob condições determinadas, historicamente desenvolvidas, assim como é apenas sob essas condições que o metal precioso assume o caráter de dinheiro, ou o dinheiro o caráter de capital monetário.

(Karl Marx, *O Capital - Livro II*. Rio de Janeiro: Boitempo Editorial, 2015. pag. 119)

Para observar a conexão entre a produção intelectual e a material, é mister antes de tudo apreender esta não como categoria geral, mas em forma *histórica definida*. Assim, por exemplo, ao modo de produção capitalista corresponde produção intelectual de espécie diferente daquela do modo de produção medieval. Se não se concebe a própria produção material na forma *histórica específica*, é impossível entender o que é característico na produção intelectual correspondente e a interação entre ambas. Fora disso, fica-se em lugares comuns. O que inclui a retumbante palavra “civilização”.

E mais: da forma específica da produção material resulta: 1) determinada estrutura da sociedade e 2) determinada relação dos homens com a natureza. As duas determinam o governo e a visão intelectual dos homens. Em consequência, também o gênero de produção intelectual.

Por fim, Storch entende por produção intelectual todas as espécies de atividades profissionais da classe dominante, as quais preenchem funções *sociais* na qualidade de negócio. A existência dessas camadas, como a função delas, só pode ser entendidas a partir da estrutura histórica específica de suas relações de produção.

Por não conceber a própria produção material no *domínio histórico*, por considerá-la produção de bens materiais em geral e não uma forma definida, historicamente desenvolvida e específica da produção, Storch priva-se a si mesmo da única base que possibilita entender os componentes ideológicos da classe dominante e ainda a produção intelectual livre dessa dada formação social. Não pode ir além de mediocres generalidades. Em consequência, as relações não são tão simples quanto ele, de antemão, imagina. Por exemplo, a produção capitalista é hostil a certos setores de produção intelectual, como a arte e a poesia. Sem aquele requisito chega-se às quimeras dos franceses no século XVIII, fixadas em deliciosa sátira de Lessing. Se na mecânica etc. Estamos à frente dos antigos, por que não poderemos escrever uma epopéia? E ter a *Henriade*²⁷ em lugar da *Ilíada*! [...]

(Karl Marx. *Teorias da mais-valia - História Crítica do Pensamento Econômico*. Volume I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980. p. 267)

nossa concepção da história é, antes de tudo, um guia para o estudo e não uma alavanca destinada a erguer construções à maneira hegeliana. É necessário estudar novamente toda a história, - e estudar, em suas minúcias, as condições de vida das diversas formações sociais – antes de fazer derivar delas as idéias políticas, estéticas, filosóficas, religiosas, sobre o direito privado, etc., que lhes correspondem...

Engels a Schimidt

(...) Segundo a concepção materialista da história, o fator que, em última instância, determina a história é a produção e a reprodução da vida real. Nem Marx nem eu afirmamos, uma vez sequer, algo mais do que isso. Se alguém o modifica, afirmando que o fato econômico é o único fato determinante, converte aquela tese numa frase vazia, abstrata e absurda. A situação econômica é a base, mas os diferentes fatores da superestrutura que se levanta sobre ela – as formas políticas da luta de classes e seus resultados, as constituições que, uma vez vencida uma batalha, a classe triunfante redige, etc., as formas jurídicas, e inclusive os reflexos de todas essas lutas no cérebro dos que nelas participam as teorias políticas, jurídicas, filosóficas, as ideias religiosas e o desenvolvimento ulterior que as leva a converter-se num

27 *Henriade*, epopéia de Voltaire sobre Henrique IV, rei da França.

sistema de dogmas – também exercem sua influência sobre o curso das lutas históricas e, em muitos casos, determinam sua forma, como fator predominante. Trata-se de um jogo recíproco de ações e reações entre todos esses fatores, no qual, através de toda uma infinita multidão dos acasos (isto é, de coisas e acontecimentos cuja conexão interna é tão remota ou tão difícil de demonstrar que podemos considerá-la inexistente ou subestima-la), acaba sempre por impor-se, como necessidade, o movimento econômico. Se não fosse assim, a aplicação da teoria a uma época histórica qualquer seria mais fácil que resolver uma simples equação do primeiro grau.

Nós mesmos fazemos nossa história, mas isso se dá, em primeiro lugar, de acordo com premissas e condições muito concretas. Entre elas, as premissas e condições econômicas são as que decidem, em última instância.

Engels a Bloch. Londres, 21/22 de setembro de 1890.

A circulação é um momento interno da “estrutura” econômica

A própria circulação [é] somente um momento determinado da troca, ou também a troca considerada em sua totalidade.

Na medida em que a troca é só um momento mediador entre a produção e a distribuição, por ela determinada, e o consumo; mas, na medida em que o próprio consumo aparece como momento da produção, a troca também está evidentemente incluída como momento da produção. [...]

Em primeiro lugar, é claro que a troca de atividades e capacidades que ocorre na própria produção faz diretamente parte da produção e a constitui de maneira essencial. Segundo, o mesmo vale para a troca de produtos, na medida em que é meio para a fabricação do produto acabado destinado ao consumo imediato. Nesse sentido, a própria troca é um ato contido na produção. Terceiro, a assim chamada troca i realizada por negociantes entre si tanto é totalmente determinada pela produção, no que diz respeito à sua organização, como é ela própria atividade produtiva. A troca só aparece independente ao lado da produção e indiferente em relação a ela no último estágio, no qual o produto é trocado imediatamente para o consumo. Porém, 1) não há troca sem divisão do trabalho, seja esta espontânea e natural [*naturwüchsig*], seja já um resultado histórico; 2) troca privada pressupõe produção privada; 3) a intensidade da troca, assim como sua extensão e seu modo, **são determinados pelo desenvolvimento e pela estrutura da produção**. P. ex., troca entre cidade e campo; troca no campo, na cidade etc. Desse modo, a troca aparece em todos os seus momentos ou diretamente contida na produção, ou determinada por ela.

(MARX, Karl. *Grundrisse*. Boitempo Editorial. 2011. p. 49)

Na concepção mais superficial, a distribuição aparece como distribuição dos produtos, e, assim, como mais afastada [da] produção e quase autônoma em relação a ela. Mas antes de ser distribuição de produtos, a distribuição é: 1) distribuição dos instrumentos de produção, e 2) distribuição dos membros da sociedade nos diferentes tipos de produção, o que constitui uma determinação ulterior da mesma relação. (Subsunção dos indivíduos sob relações de produção determinadas.) A distribuição dos produtos é manifestamente apenas resultado dessa

distribuição que está incluída no próprio processo de produção e determina a articulação da produção. Considerar a produção abstraindo dessa distribuição nela contida é manifestamente uma abstração vazia. [...]

(MARX, Karl. *Grundrisse*. Boitempo Editorial. 2011. p. 51)

“Estrutura” ou Economia: nexos internos de uma forma social que tudo perpassam

O resultado a que chegamos não é que produção, distribuição, troca e consumo são idênticos, mas que todos eles são **membros de uma totalidade, diferenças dentro de uma unidade**. A produção estende-se tanto para além de si mesma na determinação antitética da produção, como sobrepõe-se sobre os outros momentos. É a partir dela que o processo sempre recomeça. [...]

A produção, por sua vez, certamente é também determinada, **em sua forma unilateral**, pelos outros momentos. P. ex., quando o mercado se expande, i.e., a esfera da troca, a produção cresce em extensão e subdivide-se mais profundamente²⁸. Com mudança na distribuição, modifica-se a produção; p. ex., com a concentração do capital, com diferente distribuição da população entre cidade e campo etc. Finalmente, as necessidades de consumo determinam a produção. Há uma interação entre os diferentes momentos. **Esse é o caso em qualquer todo orgânico**.

(MARX, Karl. *Grundrisse*. Boitempo Editorial. 2011. p. 49)

Quando se fala do modo social de considerar as coisas, ou seja, quando se examina o produto total do ponto de vista social, que **engloba tanto a reprodução do capital social como o consumo individual**, não se deve incorrer no modo de proceder de Proudhon, imitado da economia burguesa, e examinar a questão como se uma sociedade existindo sob um modo de produção capitalista, uma vez considerada *en bloc*, **como totalidade**, perdesse seu caráter histórico-econômico específico. Pelo contrário. Nesse caso, temos de lidar com o capitalista coletivo. O capital total aparece como o capital acionário de todos os capitalistas individuais combinados. Essa sociedade por ações tem em comum com muitas outras sociedades por ações o fato de que cada um sabe o que nela coloca, mas não o que dela retira.

(Karl Marx, *O Capital - Livro II*. Rio de Janeiro: Boitempo Editorial, 2015. pag. 537)

Se não há produção em geral, também não há igualmente produção universal. A produção é sempre **um ramo particular da produção** – por exemplo, agricultura,

28 A produção que se insinua como momento predominante é aquela considerada enquanto uma totalidade social, uma unidade de diferenças, predominante não apenas frente à distribuição, troca e consumo, mas da própria produção em sua significação restrita, ou seja, enquanto espaço em que o homem efetivamente trabalha e produz. Nesse sentido, a estrutura representa esta forma total de organização social, de relacionamento entre os homens para sobreviver que tudo enlaça, não o espaço restrito onde ocorre o processo de trabalho. Este espaço, o local de trabalho, é certamente perpassado pelas determinações estruturais, mas não é a “estrutura” propriamente dita. A divisão técnica do trabalho, por exemplo, toyotismo, fordismo etc. ... embora influenciada pelas determinações estruturais, como tudo, não é ela mesma estrutural. Em sua forma autônoma e unilateral, ou seja, abstrata, a produção é decerto determinada pela distribuição, troca e consumo. Seja na expansão do mercado, na concentração de capital, ou mesmo na distribuição da população consumidora. Todavia, em sua forma concreta, a produção é totalidade social, a forma específica em que as sociedades se organizam para sobreviver nos distintos momentos históricos. (Nota dos Editores)

pecuária,manufatura etc. – **ou** uma *totalidade*. Mas a economia política não é tecnologia. Desenvolver em outro lugar (mais tarde) a relação das determinações universais da produção, em um estágio social dado, com as formas particulares de produção. Finalmente, a produção também não é somente produção particular. Ao contrário, é sempre um certo corpo social, um sujeito social em atividade em uma totalidade maior ou menor de ramos de produção. Do mesmo modo, a relação que a apresentação científica tem com o movimento real ainda não vem ao caso nesse ponto. Produção em geral. Ramos particulares de produção. Totalidade da produção.

[...]

Para os economistas, entretanto, não é só isso que efetivamente importa nessa parte geral. Mais do que isso, a produção deve ser representada – veja, por exemplo, Mill –, a diferença da distribuição etc., como enquadrada em leis naturais eternas, independentes da história, oportunidade em que as relações *burguesas* são contrabandeadas como irrevogáveis leis naturais da **sociedade em abstrato**. Esse é o objetivo mais ou menos consciente de todo o procedimento. Na distribuição, em troca, a humanidade deve ter se permitido de fato toda espécie de arbítrio. Abstraindo completamente dessa grosseira disjunção entre produção e distribuição e da sua relação efetiva, deve ser desde logo evidente que, por mais que possa ser diversa a distribuição em diferentes graus de sociedade, deve ser possível também nesse caso, assim como o foi para a produção, destacar as determinações em comum e, da mesma forma, confundir ou **extinguir todas as diferenças históricas em leis humanas gerais**. Por exemplo, o escravo, o servo e o trabalhador assalariado, todos recebem uma certa quantidade de alimentos que os permitem existir como escravos, servos e trabalhadores assalariados. O conquistador, que vive do tributo, ou o funcionário, que vive do imposto, ou o proprietário fundiário, que vive da renda, ou o monge, que vive da esmola, ou o levita, que vive do dízimo, todos recebem uma cota da produção social determinada por leis diferentes das que determinam a cota dos escravos etc.

(MARX, Karl. *Grundrisse*. Boitempo Editorial. 2011. p. 43)

A Economia Política **não analisa o aspecto técnico-material do processo de produção** capitalista, mas sua forma social, isto é, a totalidade das relações de produção que constituem a “estrutura econômica do capitalismo”.

A Economia Política **não é** uma ciência das relações *entre as coisas*, como pensavam os economistas vulgares, **nem** das relações *entre as pessoas e as coisas*, como afirmou a teoria da utilidade marginal, **mas das relações entre as pessoas no processo de produção**.

A Economia Política, que trata das relações de produção entre as pessoas na sociedade mercantil-capitalista, pressupõe uma forma social concreta de economia, uma formação econômica concreta de sociedade. Não conseguiremos compreender corretamente nenhuma afirmação de Marx em *O Capital* se negligenciarmos o fato de que estamos tratando de eventos que ocorrem numa sociedade específica.

[...]

Marx enfatizou, com frequência, que um único e mesmo fenômeno aparece sob uma luz diferente, dependendo de sua forma social. Os meios de produção, por exemplo, não são capital na oficina do artesão que com eles trabalha, embora essas mesmas coisas se tornem capital quando expressam e ajudam a realizar uma relação de produção entre trabalhadores assalariados e seu empregador-capitalista. Mesmo nas mãos dos capitalistas, os meios de produção só são capital dentro dos limites da relação de produção entre o capitalista e os

trabalhadores assalariados. Nas mãos de um capitalista monetário, os meios de produção desempenham um papel social diferente.

A revolução que Marx realizou na Economia Política consiste em ele ter considerado as relações de produção sociais que estão por trás das categorias materiais.

(Isaak Rubin – Teoria Marxista do Valor)

As limitações (estruturais) das ações individuais ou os condicionamentos objetivos da expressão subjetiva

Os trabalhadores devem poupar o suficiente quando os negócios vão bem para poderem sobreviver bem ou mal nos períodos difíceis, para suportar a redução da jornada de trabalho ou a redução dos salários etc. (Nesse caso, o salário cairia ainda mais.) Em suma, exigência de que os trabalhadores devem sempre restringir seus prazeres vitais a um mínimo e aliviar as crises para os capitalistas etc. Devem se comportar como pura máquina de trabalho e, se possível, pagar inclusive pelo seu desgaste natural. Prescindindo da pura brutalização daí resultante – e uma tal brutalização tornaria impossível inclusive aspirar à riqueza na forma universal, como dinheiro, como dinheiro acumulado – (e a participação dos trabalhadores em prazeres mais elevados, inclusive espirituais; a agitação por seus próprios interesses, assinar jornais, assistir conferências, educar os filhos, desenvolver o gosto etc.; sua única participação na civilização que os distingue dos escravos só é economicamente possível pelo fato de que o trabalhador amplia o círculo de seus prazeres nos períodos em que os negócios vão bem, significa dizer, nos períodos em que poupar é, até certo ponto, possível), prescindindo disso, o trabalhador, se poupasse de maneira realmente ascética e dessa maneira acumulasse bônus para o lumpemproletariado, os vigaristas etc. que aumentariam em proporção à demanda – caso suas economias excedessem a soma dos cofrinhos de moedas das cadernetas de poupança das caixas econômicas oficiais, que lhes pagam uma taxa de juros mínima para que os capitalistas recebam altas taxas por suas poupanças ou o Estado as devore, com o que o trabalhador só aumenta o poder de seus adversários e a sua própria dependência –, [o trabalhador] pode meramente conservar ou tornar rentáveis suas economias à medida que as deposita em bancos etc., de modo que, posteriormente, em épocas de crise, perde seus depósitos, após ter renunciado a todos os prazeres da vida nos períodos de prosperidade para aumentar o poder do capital; portanto, de qualquer modo, poupou para o capital, não para si. Aliás – na medida em que tudo isso não passa de clichê hipócrita da “filantropia” burguesa, que consiste afinal em iludir os trabalhadores com “desejos piedosos” –, cada capitalista certamente exige que seus trabalhadores poupem, mas somente os seus, porque se defrontam com ele como trabalhadores; mas de maneira alguma o resto do *mundo dos trabalhadores*, pois estes se defrontam com ele como consumidores. Apesar de todas as fraseologias “piedosas”, o capitalista procura por todos os meios incitá-los ao consumo, conferir novos atrativos às suas mercadorias, impingir-lhes novas necessidades etc. É precisamente esse aspecto da relação entre capital e trabalho que constitui um momento essencial de civilização, e sobre o qual repousa a justificação histórica do capital, mas também do seu poder atual.

(MARX, Karl. *Grundrisse*. Boitempo Editorial. 2011. p. 225)

No conjunto da sociedade burguesa existente, esse *pôr* como preços e sua circulação etc. aparece como o processo superficial sob o qual, no entanto, na profundidade, sucedem

processos inteiramente diferentes, nos quais **desaparece essa aparente igualdade e liberdade dos indivíduos**. Por um lado, se esquece que, desde logo, o *pressuposto* do valor de troca, como o **fundamento objetivo da totalidade do sistema de produção**, já encerra em si a coação sobre o indivíduo de que seu produto imediato não é um produto para ele, mas só *devém* para ele no processo social e *tem* de assumir essa forma universal e, todavia, exterior; que o indivíduo só tem existência social como produtor de valor de troca e que, portanto, já está envolvida a negação total de sua existência natural; que, por conseguinte, está totalmente **determinado pela sociedade**; que isso pressupõe, ademais, a divisão do trabalho etc., na qual o indivíduo já é posto em outras relações distintas daquelas de simples *trocador* etc. Que, portanto, o pressuposto não só de maneira alguma resulta da vontade e da natureza imediata do indivíduo, como é um pressuposto histórico e põe desde logo o indivíduo como **determinado pela sociedade**²⁹.

(MARX, Karl. *Grundrisse*. Boitempo Editorial. 2011. p. 190)

Nada pode ser compreendido separado da Forma de Sociedade (estrutura)

Nesse tópico, o importante é ver como a análise de qualquer aspecto da realidade, separado da forma de organização social, é uma abstração, uma análise torta e falsa da realidade. Vários autores não conseguem estudar rigorosamente as opressões, ou a estudam de uma perspectiva burguesa, porque as analisam tendo como base uma noção geral de justiça (o que é certo ou errado no geral), ou uma aceção genérica do homem (os direitos humanos, a mulher no geral, os negros no geral). A concepção marxista não diz que tudo pode ser deduzido ou causado da estrutura econômica, mas diz, isso sim, que nada na realidade humana pode ser estudado em separado ou independentemente da estrutura econômica, a totalidade social dentro da qual todo o resto ganha sentido.

A justiça em geral

Falar aqui de justiça natural, como o faz Gilbert³⁰, é um contrassenso. A justiça das transações que se efetuam entre os agentes da produção baseia-se na circunstância de se originarem das relações de produção como consequência natural. As formas jurídicas em que essas transações econômicas aparecem como atos de vontade dos participantes, como expressões de sua vontade comum e como contratos cuja execução pode ser imposta à parte

29 Essa aparência de igualdade e liberdade é possível em função da generalização do trabalho assalariado, que permite aos indivíduos se verem como livres e independentes de todos os demais. Nas formas sociais não capitalistas, os indivíduos estão umbilicalmente ligados aos meios de trabalho e às demais pessoas que integram sua comunidade e, nesse contexto, a concepção de um indivíduo isolado é impossível. O camponês está preso ao seu lote de terra assim como o artesão aos seus instrumentos de trabalho e ao sistema corporativo. Ao mesmo tempo, as relações de exploração se expressam na forma de dominação direta entre pessoas. O escravo é propriedade de um senhor, o servo se liga diretamente a um nobre. Em suma, o surgimento do capitalismo pressupõe um longo processo histórico que dissolveu os laços imediatos e diretos do indivíduo com sua comunidade e com os meios de produção, pondo-o como um indivíduo-trabalhador em sua nudez, cuja personalidade passa a ser expressa unicamente em função de suas capacidades subjetivas. Agora, o indivíduo é, por exemplo, um médico, um torneiro mecânico, um professor, um empresário independente do pertencimento a uma dada comunidade e independente da posse ou propriedade de qualquer meio de produção determinado. É esta aparência de indivíduo isolado que está na base das concepções de opressão que levam em conta apenas o indivíduo e desconsidera as determinações estruturais, ou seja, postas pela forma de sociedade. (Nota dos editores)

30 Que uma pessoa que toma dinheiro emprestado com a intenção de fazer lucro com ele deva dar parte do lucro ao emprestador um é princípio evidente da justiça natural. GILBERT. *The History and Principles of Banking*. Londres. 1834. p. 163

individual por meio do Estado não podem, como simples formas, determinar esse conteúdo. Elas apenas o expressam. Esse conteúdo é justo contanto que corresponda ao modo de produção, que lhe seja adequado. É injusto, assim que o contradisser. A escravatura, na base do modo de produção capitalista, é injusta; da mesma maneira a fraude na qualidade da mercadoria.

(MARX, Karl. *O Capital*. V. III, T. 1. Abril Cultural. 1986. p. 256)

Proudhon cria seu ideal de justiça, a justiça eterna, a partir das relações jurídicas correspondentes à produção de mercadorias, por meio do que, diga-se de passagem, também é fornecida a prova, consoladora para todos os filisteus, de que a forma da produção de mercadorias é tão eterna quanto a justiça. Então, em direção inversa, ele procura modelar de acordo com esse ideal a produção real de mercadorias e o direito real que a ela corresponde. O que se pensaria de um químico que, em vez de estudar as leis reais do metabolismo e de resolver determinadas tarefas com base nesse estudo, pretendesse modelar o metabolismo por meio das “ideias eternas” da naturalidade e da afinidade? Por acaso se sabe mais sobre um agiota quando se diz que ele contraria a “justiça eterna”, a “equidade eterna”, a “mutualidade eterna” e outras “verdades eternas” do que os padres da Igreja o sabiam quando diziam que ele contradiz a “graça eterna”, a “fé eterna” e a “vontade eterna de Deus”?

Para relacionar essas coisas umas com as outras como mercadorias, seus guardiões têm de estabelecer relações uns com os outros como pessoas cuja vontade reside nessas coisas e que agir de modo tal que um só pode se apropriar da mercadoria alheia e alienar a sua própria mercadoria em concordância com a vontade do outro, portanto, por meio de um ato de vontade comum a ambos. Eles têm, portanto, de se reconhecer mutuamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, seja ela legalmente desenvolvida ou não, é uma relação volitiva, na qual se reflete a relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou volitiva é dado pela própria relação econômica. Aqui, as pessoas existem umas para as outras apenas como representantes da mercadoria e, por conseguinte, como possuidoras de mercadorias.

(Karl Marx, *O Capital - Livro I*. Rio de Janeiro: Boitempo Editorial, 2013. pag. 159)

O homem em geral

[Adolph Wagner] nem sequer percebeu que meu método analítico, que não parte do homem [em geral], senão de um período social concreto, não tem a menor relação com aquele método de entrelaçamento de conceitos que gostam de empregar os professores alemães (“acerca de palavras é fácil discutir e sobre elas não é difícil construir um sistema”);

(MARX, Karl. Glosas marginales al “tratado de economia política de adolph wagner”. In: DOBB, Maurice (Org.). *Estudios sobre El Capital* I. 1. ed. Buenos Aires: Ediciones Signos, 1970. p. 169–183.)

Nada é mais falso do que o modo pelo qual a sociedade é considerada tanto por economistas como por socialistas em relação às condições econômicas. Proudhon, por exemplo, afirma contra Bastiat (XVI , 29)): “Para a sociedade, a diferença entre capital e produto não existe. Essa diferença é inteiramente subjetiva aos indivíduos”. Portanto, chama justamente o social de subjetivo; e chama a sociedade de abstração subjetiva. A diferença entre produto e capital é precisamente a de que, como capital, o produto exprime uma relação

particular, pertencente a uma forma histórica de sociedade. A assim chamada consideração sob o ponto de vista da sociedade nada mais significa do que perder de vista as *diferenças*, justamente as diferenças que expressam a *relação social* (relação da sociedade burguesa). **A sociedade não consiste de indivíduos, mas expressa a soma de vínculos, relações em que se encontram esses indivíduos uns com os outros.** É como se alguém quisesse dizer: do ponto de vista da sociedade, não existem escravos e cidadãos: ambos são seres humanos. Pelo contrário, são seres humanos fora da sociedade. Ser escravo e ser cidadão são determinações, relações sociais dos seres humanos A e B. O ser humano A enquanto tal não é escravo. É escravo na e pela sociedade. O que o senhor Proudhon diz aqui do capital e do produto equivale a dizer que, para ele, do ponto de vista da sociedade, não existe nenhuma diferença entre capitalistas e trabalhadores, uma diferença que só existe precisamente do ponto de vista da sociedade.

(MARX, Karl. *Grundrisse*. Boitempo Editorial. 2011. p. 205)

Assim dizem os economistas.

O que é um escravo negro? Um homem da raça negra. Uma explicação vale a outra.

Um negro é um negro. Só se torna um *escravo* em relações determinadas. Uma máquina de fiar algodão é uma máquina de fiar algodão. Só em determinadas relações se torna *capital*. Arrancada dessas relações, ele é tão pouco capital como o ouro é em si e por si dinheiro ou o açúcar é o *preço* do açúcar.

Na produção os homens não se relacionam apenas com a natureza. Eles só produzem à medida que atuam conjuntamente de uma maneira determinada e trocam sua atividade uns com os outros. Para produzir, entram em ligações e relações determinadas entre si, e somente no interior dessas ligações e relações sociais ocorre sua ligação com a natureza, sua produção.

(Karl Marx, *Trabalho Assalariado e Capital*.)

Os aspectos materiais isolados

Rossi, ao achar sem importância as “formas de troca”, procede como o fisiólogo que dissesse não ver diferença significativa entre determinadas formas de vida, por serem todas elas formas de matéria orgânica. Precisamente essas formas são os únicos elementos decisivos quando se trata de apreender o caráter específico de um modo de produção social. Roupas são roupas. Mas, se é feita na primeira forma de troca [sob o comando de um empresário capitalista], tem-se a moderna produção capitalista e a sociedade burguesa moderna; se, na segunda, tem-se uma forma de artesanato] compatível até com relações asiáticas ou medievais etc. E essas *formas* são determinantes da própria riqueza material.

(Karl Marx. *Teorias da mais-valia - História Crítica do Pensamento Econômico*. Volume I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980. p. 278)

A história em geral

Uma história crítica da tecnologia provaria o quão pouco qualquer invenção do século XVIII pode ser atribuída a um único indivíduo. Até então, tal obra inexistia. Darwin atraiu o interesse para a história da tecnologia natural, isto é, para a formação dos órgãos das plantas e dos animais como instrumentos de produção para a vida. Não mereceria igual atenção a

história da formação dos órgãos produtivos do homem social, da base material de toda organização social particular? E não seria ela mais fácil de ser compilada, uma vez que, como diz Vico, a história dos homens se diferencia da história natural pelo fato de fazermos uma e não a outra? A tecnologia desvela a atitude ativa do homem em relação à natureza, o processo imediato de produção de sua vida e, com isso, também de suas condições sociais de vida e das concepções espirituais que delas decorrem. **Mesmo toda história da religião que abstrai dessa base material é acrítica.** De fato, é muito mais fácil encontrar, por meio da análise, o núcleo terreno das nebulosas representações religiosas do que, inversamente, desenvolver, a partir das condições reais de vida de cada momento, suas correspondentes formas celestrializadas. **Este é o único método materialista e, portanto, científico.** O defeito do materialismo abstrato da ciência natural, que exclui o processo histórico, pode ser percebido já pelas concepções abstratas e ideológicas de seus porta-vozes, onde quer que eles se aventurem além dos limites de sua especialidade.

(Karl Marx, O Capital - Livro I. Rio de Janeiro: Boitempo Editorial, 2013. pag. 156-7)

A população em geral

A teoria de *Malthus*, que, aliás, não é invenção sua, mas de cuja glória ele se apropriou pelo fervor beato com que a proclamou, no fundo só é significativa sob dois aspectos, e exclusivamente pela ênfase particular que ele lhe deu: 1) porque empresta uma expressão brutal ao brutal ponto de vista do capital; 2) porque *afirmou* o fato da *superpopulação* em todas as formas de sociedade. Não a demonstrou, pois não há nada mais acrítico do que sua confusa compilação de historiadores e de narrativas de viagem. A sua concepção é inteiramente falsa e pueril, 1) porque considera a *superpopulação* nas diferentes fases do desenvolvimento econômico como *algo da mesma espécie*; não entende sua *diferença específica* e, por isso, reduz estupidamente essas relações muito complicadas e variáveis a uma única relação, em que se confrontam como duas séries naturais, de um lado, a reprodução natural do ser humano e, de outro, a reprodução natural dos vegetais (ou meios de subsistência), uma das quais se reproduz geometricamente, a outra, aritmeticamente. D esse modo, transforma as relações historicamente distintas em uma relação numérica abstrata, tirada simplesmente do nada, que não se baseia nem em leis naturais nem em leis históricas.[...]

Ele relaciona estupidamente um determinado quantum de pessoas com um determinado quantum de meios de subsistência. [...] Mas isso tem de ser compreendido de maneira mais geral, e se refere a rigor à *mediação social* por meio da qual o indivíduo se relaciona aos meios de sua reprodução e os cria; em consequência, às *condições de produção* e à sua relação com elas. Para o escravo em Atenas, não havia ali qualquer limite ao seu aumento, exceto os *artigos de primeira necessidade* produtíveis. E jamais ouvimos que na Antiguidade tenham existido *escravos excedentes*. Ao contrário, a necessidade de escravos crescia. Não obstante, havia superpopulação de não trabalhadores (no sentido imediato), que não eram muitos em relação aos meios de subsistência existentes, mas que tinham perdido as condições sob as quais poderiam se apropriar deles. A invenção de trabalhadores excedentes, i.e., de pessoas sem propriedade que trabalham, pertence à época do capital. Os mendigos que se agregavam aos mosteiros e os ajudavam a consumir todo o seu produto excedente estão na mesma classe dos agregados feudais, o que indica que o produto excedente não podia ser inteiramente consumido por seus poucos proprietários. Trata-se tão somente de outra forma dos agregados

do passado, ou dos empregados domésticos de hoje. A superpopulação entre os povos caçadores, p. ex., que fica patente no conflito entre diferentes tribos, demonstra não que a terra não poderia comportar o seu modesto número, mas que as condições de sua reprodução exigiam um extenso território para poucas pessoas. Em nenhum lugar existe relação à *inexistente* massa absoluta de *meios de subsistência*, mas relação às condições da reprodução, da produção desses meios, nas quais, entretanto, estão igualmente incluídas as *condições da reprodução dos seres humanos*, da população total, da superpopulação relativa. Tal excedente é puramente relativo: sem absolutamente nenhuma relação com *meios de subsistência* propriamente ditos, mas com o modo de produzi-los. Em consequência, também só é excedente em relação a esse nível de desenvolvimento.

(MARX, Karl. *Grundrisse*. Boitempo Editorial. 2011. p. 504-5)

IDEOLOGIA E PÓS-MODERNISMO

A base social das ideologias

Marx não habita o crepúsculo. Vive já em plena noite. Anda em meio aos escombros. Analisa a dissolução. Elabora a ciência do capital e faz o diagnóstico do seu fim. Nada tem a pregar e nem oferece conselhos. Não procura paraísos perdidos porque não acredita neles. Mas dirige o seu olhar para os horizontes futuros e espera a vinda de uma sociedade sem oprimidos e opressores, de liberdade, de transfiguração erótica do corpo...

Mas o solo em que pisa desconhece o mundo sacral, de normas morais e valores espirituais. Ele é secularizado do princípio ao fim e somente conhece a ética do lucro e o entusiasmo do capital e da posse. Não importa que os capitalistas frequentem templos e façam orações, nem que construam cidades sagradas ou sustentem movimentos missionários, nem ainda que haja água benta na inauguração das fábricas e celebrações de ações de graças pela prosperidade, e muito menos que missas sejam rezadas pela eterna salvação de suas almas... Este mundo ignora os elementos espirituais. Salários e preços não são estabelecidos nem pela religião e nem pela ética. A riqueza se constrói por meio de uma lógica duramente material: a lógica do lucro, que não conhece a compaixão. Na verdade, aqueles que têm compaixão se condenam a si mesmos à destruição... Não se pode negar que os gestos e as falas ainda se referem aos deuses e aos valores morais: maquiagem, incenso, desodorante, perfumaria, uma aura sagrada que tudo envolve no seu perfume, sem que nada se altere. E Marx tem de insistir num procedimento rigorosamente materialista de análise. De fato, materialismo que é uma exigência do próprio sistema que só conhece o poder dos fatores materiais. É a lógica do lucro e da riqueza que assim estabelece — e não as inclinações pessoais daquele que a analisava.

Poucas pessoas sabem que o pensamento de Marx sobre a religião tomou forma e se desenvolveu em meio a uma luta política que travou. E a luta não foi nem com clérigos e nem com teólogos, mas com um grupo de filósofos que entendia que a religião era a grande culpada de todas as desgraças sociais de então, e desejava estabelecer um programa educativo com o objetivo de fazer com que as pessoas abandonassem as ilusões religiosas. Marx estava convencido de que a religião não tinha culpa alguma. E que não existia nada mais impossível que a eliminação de ideias, ainda que falsas, das cabeças dos homens. . .

Porque as pessoas não têm certas ideias porque querem. E imagino que clérigos e religiosos poderão esfregar as mãos com prazer: "Finalmente descobrimos um Marx do nosso lado". Nada mais distante da verdade. A religião não era culpada pela simples razão de que ela não fazia diferença alguma. Como poderia um eunuco ser acusado de deflorar uma donzela? Como poderia a religião ser acusada de responsabilidade, se ela não passava de uma sombra, de um eco, de uma imagem invertida, projetada sobre a parede? Ela não era causa de coisa alguma. Um sintoma apenas. E, por isto mesmo, os filósofos que se apresentavam como perigosos revolucionários não passavam de réplicas de D. Quixote, investindo contra moinhos de vento.

Marx não desejava gastar energias com dragões de papel. Estava em busca das forças que realmente movem a sociedade. Porque era aí, e somente aí, que as batalhas deveriam ser travadas.

Que forças eram estas?

Os filósofos revolucionários a que nos referimos, hegelianos de esquerda, desejavam que a sociedade passasse por transformações radicais. E eles entendiam que a ordem social era construída com uma argamassa em que as coisas materiais eram cimentadas umas nas outras por meio de ideias e formas de pensar. Assim, armas, máquinas, bancos, fábricas, terras se integravam por meio da religião, do direito, da filosofia, da teologia. . . A conclusão político-tática se segue necessariamente: se houver uma atividade capaz de dissolver ideias e modificar formas antigas de pensar, o edifício social inteiro começará a tremer. E foi assim que eles se decidiram a travar as batalhas revolucionárias no campo das ideias, usando como arma alguma coisa que naquele tempo se chamava crítica. Hoje, possivelmente, eles fariam de conscientização. E investiram contra a religião.

Marx se riu disto. Os hegelianos veem as coisas de cabeça para baixo. Pensam que as ideias são as causas da vida social, quando elas nada mais são que efeitos, que aparecem depois que as coisas aconteceram. . . "Não é a consciência que determina a vida; é a vida que determina a consciência." E ele afirmava:

É o fogo que faz a fumaça; a fumaça não faz o fogo.

E, da mesma forma como é inútil tentar apagar o fogo assoprando a fumaça, também é inútil tentar mudar as condições de vida pela crítica da religião. A consciência da fumaça nos remete ao incêndio de onde ela sai. De forma idêntica, a consciência da religião nos força a encarar as condições materiais que a produzem.

Quem é esse homem que produz a religião?

Ele é um corpo, corpo que tem de comer, corpo que necessita de roupa e habitação, corpo que se reproduz, corpo que tem de transformar a natureza, trabalhar, para sobreviver.

Mas o corpo não existe no ar. Não o encontramos de forma abstrata e universal. Vemos homens indissolúvelmente amarrados aos mundos onde se dá sua luta pela sobrevivência, e exibindo em seus corpos as marcas da natureza e as marcas das ferramentas. Os bóias-frias, os pescadores, os que lutam no campo, os que trabalham nas construções, os motoristas de ônibus, os que trabalham nas forjas e prensas, os que ensinam crianças e adultos a ler — cada um deles, de maneira específica, traz no seu corpo as marcas do seu trabalho. Marcas que se traduzem na comida que podem comer, nas enfermidades que podem sofrer, nas diversões a que podem se dar, nos anos que podem viver, e nos pensamentos com que podem sonhar — suas religiões e esperanças.

[...]

Mas que fatores levam os trabalhadores a aceitar tal situação? Por que trabalham de forma alienada? Por que não saem para outra?

Mas que fatores levam os trabalhadores a aceitar tal situação? Por que trabalham de forma alienada? Por que não saem para outra?

Porque não há alternativas. Eles só possuem os seus corpos. Para produzir deverão acoplá-los às máquinas, aos meios de produção. Máquinas e meios de produção não são seus, e são governados pela lógica do lucro. E é assim que o próprio conceito de alienação nos revela uma sociedade partida entre dois grupos, duas classes sociais. Duas maneiras totalmente diferentes de ser do corpo. Os trabalhadores são acoplados às máquinas e, por isto, têm de seguir o seu ritmo e fazer o que elas exigem. Isto deixará marcas nas mãos, na postura, no rosto, nos olhos, especialmente os olhos... Os corpos que habitam o mundo do lucro também têm suas marcas, que vão do colarinho branco, passando pelos restaurantes que

frequentam, as aventuras amorosas que têm, e as enfermidades cardiovasculares que os afligem...

Isto é a realidade: homens trabalhando, em relações uns com os outros, sob condições que eles não escolheram, fazendo com seus corpos um mundo que não desejam.. . E é disto que surgem ecos, sonhos, gritos e gemidos, poemas, filosofias, utopias, critérios estéticos, leis, constituições, religiões...

(Ruben Alves – O que é religião)

Consideremos o caso de nosso grupo. Todos os que estamos aqui temos certas ideias sobre a existência e as funções deste grupo e sobre suas relações com outros grupos. Pois bem, estas ideias podem não coincidir com o que realmente o grupo faz. Isto vale não só para o nosso grupo, mas para toda a sociedade. O **marxismo busca a “base real da ideologia”**, ou seja, quais são as condições nas quais se origina o que o homem pensa que ele é.

Este método histórico [...] tem de ser desenvolvido a partir da conexão com a ilusão dos ideólogos em geral, por exemplo, com as ilusões dos juristas, dos políticos (e também, entre eles, os homens de Estado práticos) a partir das suas quimeras dogmáticas e das distorções desses sujeitos, que se explica de modo bem simples a partir de sua posição prática na vida, de seus negócios e da divisão do trabalho. Enquanto na vida comum qualquer lojista sabe muito bem a diferença entre o que alguém faz de conta que é e aquilo que ele realmente é, nossa historiografia ainda não atingiu esse conhecimento trivial. Toma cada época por sua palavra, acreditando naquilo que ela diz e imagina sobre si mesma³¹.

A vontade move-se sob o impulso da reflexão ou da paixão. Mas as alavancas que, por sua vez, determinaram a reflexão e a paixão, são de natureza muito diversa. Às vezes, são objetivos exteriores; outras vezes, motivos ideais: a ambição, a “paixão pela verdade e pela justiça” [...]. Já vimos, porém, por um lado, que as muitas vontades individuais que atuam na história acarretam quase sempre resultados muito diferentes - às vezes, inclusive, opostos - aos objetivos visados [...] Por outro lado, deve-se indagar que forças propulsoras agem, por seu turno, por trás desses objetivos [...]. Tudo que põe os homens em movimento tem necessariamente de passar por suas cabeças; mas a forma que adota dentro delas depende muito das circunstâncias³².

E essas circunstâncias são, basicamente, o sistema de relações entre os homens.

A psicologia moderna compreende que os atos do doente mental não são meras “loucuras” carentes de sentido, mas que têm um profundo sentido cuja explicação deve ser encontrada na vida deste. Antes disso o marxismo já havia entendido que toda a ideologia tem um sentido que deve ser buscado na vida real da sociedade. O pensamento racional clássico se ocupou de comparar as ideologias entre si e com a realidade, dependendo do que surgisse dessa comparação, as ideologias eram classificadas em certas ou falsas, considerando-as um

31 MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *A ideologia alemã*. Op. cit., p.50.

32 ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã...* Op. cit., pp. 198-199.

produto da estupidez, do preconceito e da má fé. O marxismo vai muito além disso. Ele compreende que:

[...] a partir do seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. Também as formações nebulosas na cabeça dos homens são sublimações necessárias de seu processo de vida material[...]³³.

O marxismo estuda o homem, isto é, a sociedade - procurando captá-lo concretamente, tal qual é em sua vida real.

Os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação.

Pois bem, o marxismo afirma que há um aspecto da realidade que é o que mais profundamente penetra no homem e mais completamente o circunda, condicionando o curso geral de sua vida exterior e interior. Esse aspecto da realidade é a classe social a que pertence o indivíduo.

Partidários do materialismo histórico - disse um dos filósofos marxistas de nossos tempos - vemos na existência de classes sociais e na estrutura de suas relações (luta, equilíbrio, colaboração segundo o país e época histórica), fenômeno chave para a compreensão da realidade social passada ou presente, e isso não por razões dogmáticas de fé ou ideias preconcebidas, mas simplesmente porque nosso próprio trabalho de pesquisa e os estudos que pudemos empreender, nos mostraram, quase sempre, a importância excepcional desse grupo social em relação a todos os outros³⁴.

(Milciades Peña – O que é marxismo)

A mundo pós-1989: pós-modernismo, representações e micronarrativas

A partir de 1989, a historiografia “mudou de pele”. Não se fala mais de estruturas, de longa duração, de classes e luta de classes, de revolução social, de ideologias, de engajamento político, de alienação, de problemas socioeconômicos, não se usam mais “conceitos” e discute-se se a história pode atingir a “verdade”. Hoje, as palavras mais comuns da hegemônica história cultural são: “pós-modernidade”, “representações”, “micronarrativas”, “imagem”, “estética”, “história e literatura”, “história e ficção”, “história e poética”, “virada linguística”, “texto”, “enredo”, “estilo”, “retórica”, “interpretação”, “relativismo”, “nominalismo”. Neste capítulo, a nossa questão é: por que houve esta mudança tão profunda, que deixou os próprios historiadores perplexos? E como compreender e avaliar esta mudança? Os debates sobre a crise vivida pela historiografia são intensos, envolvendo historiadores, filósofos,

33 MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *A ideologia alemã*. Op. cit., p.94.

34 GOLDMANN, Lucien, *Ciências humanas e filosofia. Que é a Sociologia?* Rio de Janeiro, Difel, 1976, p.86.

teóricos da literatura, sociólogos, antropólogos. Em geral, as discussões permanecem no âmbito interno do discurso historiográfico e defende-se ou protesta-se a favor/contra as relações entre a história e a ficção. Sem ignorar a relevância e a sofisticação das discussões internas ao conhecimento histórico, nossa hipótese é que, para compreendermos o que se passa com a historiografia atual, é preciso enraizá-la em sua historicidade, nos eventos históricos que deram forma e conteúdo ao presente. Nosso esforço será duplo: a) articular a história e a historiografia contemporâneas, que são inseparáveis, embora difíceis de correlacionar de forma nuançada; b) elaborar a transição da historiografia anterior a 1989 à atual, para vencer o esquecimento que se instalou em relação à tradição historiográfica mesmo recente.

Para Hartog, podemos inscrever, a título de hipótese, o regime moderno de historicidade entre 1789 e 1989. Em 1789, a Revolução Francesa representou a radicalização do conflito entre dois regimes de historicidade, o aristocrático e o moderno, que, depois dela, venceu e passou a predominar. O regime moderno era um tempo de costas para o passado e voltado para o futuro, não imitava ninguém do passado, mesmo quando invocava Roma. Napoleão se queria à frente dele mesmo. Para Koselleck, o regime moderno de historicidade possuía as seguintes características centrais: 1) era a passagem da história no plural para a história no singular: uma história universal da humanidade que devia chegar à consciência de si; 2) a história era um processo: o futuro racional virá necessária e inexoravelmente e todo evento o realizava; 3) o passado não esclarecia mais o futuro e as “lições da história” foram substituídas pela exigência de previsões. A história não era mais “mestra da vida”, não oferecia mais modelos a imitar e repetir. O passado ficou ultrapassado, o ponto de vista do futuro comandava o presente. A história era feita pelos homens e estava aberta à ação. O horizonte de expectativa era o da grande síntese e da sociedade ideal, que serão a consciência total e a realização racional do processo histórico. Se o regime aristocrático de historicidade era “passadista”, o regime moderno era “futurista”. Era o futuro que esclarecia o presentepassado, oferecendo o rosto ideal da nação, da República, do proletariado. No regime moderno de historicidade, a “lição da história” vinha do futuro e não mais do passado. O futuro tornou-se uma ruptura com o passado tão radical como é a diferença entre trevas e Luzes (Hartog, 2003; Koselleck, 2006).

Ao propor esta hipótese de periodização histórica — 1789-1989 —, Hartog insiste que não deseja bloquear a reflexão e gritar, como outros gritaram, que, após 1989, estamos no fim da história, já que a democracia liberal não tem mais rivais. Pelo contrário, ele propõe este corte para estimular a reflexão sobre o presente, para desfazer sua evidência, e mostrar que vivemos em um mundo pós-moderno-futurista, em um “regime de historicidade presentista”. [...]

Para Fontana, 1989 é também a data que limita a modernidade. A queda do muro de Berlim significou a derrocada do socialismo real, e, em pleno bicentenário da Revolução Francesa, representou o fim de suas interpretações de esquerda. Para ele, o Ocidente vitorioso chegou à euforia. Todos os projetos revolucionários socialistas perderam legitimidade ética, política e intelectual. Os intelectuais e as universidades foram obrigados a se calar. O “pseudomarxismo catequista” da Rússia desabou e da teoria marxista só sobreviveu o marxismo britânico, sobretudo com Hobsbawm e Thompson, curiosamente, o marxismo dos vencedores. Para Fontana, enfim, o significado de 1989 foi o fracasso do projeto transformador mais radical das Luzes, o socialista. Foi a vitória definitiva da burguesia contra seus adversários socialistas, que a golpearam incessantemente durante os séculos XIX e XX, na Ásia, na Europa, na África e na América Latina. O projeto burguês, finalmente, pôde se

estabelecer de modo pleno, sem objeções, sem contestações. O Ocidente vencedor definiu sua vitória como uma vitória final: era o “fim da história” (Fontana, 2004). [...]

De 1979 a 1989, as massas eram revolucionárias, lutavam contra o sistema, em busca da liberdade, sonhavam com a construção de uma sociedade justa e moral; agora, seu movimento é para dentro da ordem que as exclui, lutam para se integrar de algum modo nesta “sociedade-mercado livre”. [...] O tempo pós-moderno é trágico: nosso caminho já está traçado e não podemos ser seus autores. Nossa existência tem uma dimensão destinal. O homem está inscrito em um contexto que o determina, o predestina e, como o grego, olha o fatalismo direto nos olhos: “não podemos escapar a uma vida que devemos viver” (amor fati). O trágico torna-se hedonista: diante da morte, vive com intensidade cada instante, não adia o gozo em projetos políticos e profissionais, quer tudo imediatamente. O mundo é como é, é o único que temos e onde podemos viver. A arte de viver não se funda mais na busca da liberdade absoluta, mas em pequenas liberdades intersticiais, relativas, vividas no dia a dia. Carpe diem. Há a aceitação da força inelutável das coisas e “a história a ser feita” foi abandonada. A medida da vida é viver sem medida no instante, uma vida de qualidade, apesar das vicissitudes. A vida não se projeta no futuro, mas em orgia no presente (Maffesoli, 2003).

Não há mais confiança no progresso e nem na capacidade humana de fazê-lo, porque a ação humana é frágil, precária. Há um furor de viver, que assusta as mentes reflexivas. A vida é o eterno retorno do mesmo. Vive-se em um “mundo irresponsável”, conduzido por valores juvenis: mimetismo tribal, busca furiosa da realização pessoal, heteronomia, festas. Um tempo da criança brincalhona, travessa e eterna, dionisíaco. Não há dialética, mas aporética. Não se busca mais a unidade superior, o consenso, a síntese. Não há mais negatividade. Na pós-modernidade, ninguém se preocupa mais com as consequências dos atos: famílias plurais, amores efêmeros, versatilidades políticas, desordem econômica. Neste ambiente pagão, vive-se o frescor do instante, provisório, precário e intenso. Maquiavel e Nietzsche venceram o cristianismo e reina uma geral impiedade. A sabedoria pós-moderna: “o mundo deve ser aceito tal como é e agir é inscrever-se na realidade”. O dever-ser dá lugar à ação em situação, às oportunidades do presente. O destino está aí, todo-poderoso, acima da vontade do sujeito, como a ordem socioeconômica, por exemplo. O laço social não repousa sobre a Razão, mas em uma “liga químico-estética” — força pessoal, fluxo vital, atrações misteriosas, paixões compartilhadas, empatia social. Existimos em grupos e é preciso ter o cheiro de seu clã para ser reconhecido e acolhido. Os indivíduos constroem a sua identidade ostentando os sinais de seu grupo, é membro, faz parte, participa. Não se vive isoladamente, com autonomia, mas em tribos, com ídolos e rituais (Maffesoli, 2003). [...]

A sociedade-mercado livre exerce sua pressão impondo uma contradição: exclui e exige a integração, forçando as massas a “resistirem”. Agora, “resistir” não significa opor-se radicalmente à ordem, tentar quebrá-la, viver a relação social como conflito. Ao contrário, “resistir” significa aceitar a ordem e lutar para ocupar os melhores lugares, as posições mais vantajosas, obter privilégios, conquistar propriedades, ter acesso a símbolos e situações de poder. E se o indivíduo for bem-sucedido em sua “resistência”, estará ao mesmo tempo se integrando e fortalecendo a ordem social, justificando-a como a mais livre, a mais democrática, a mais justa, a mais flexível, a mais rica. Sua integração tecerá “redes de sociabilidade”, que sustentarão a ordem social e, se for bem-sucedido, não será um elo fraco que poderá torná-la vulnerável. O indivíduo é conclamado permanentemente pelos meios de comunicação de massa a exercer sua força, mas para dentro, em direção à consolidação do mundo estabelecido pós-1989. O desafio que lhe é posto é o mercado restrito, a falta de postos de

trabalho, a automação da produção, a escassez de crédito, os baixos salários, a alta tributação, a competitividade selvagem, as exclusões estéticas (raça, peso, altura, deficiências, sinais particulares), o crime, a corrupção, a forte economia paralela.

Os desafios da sociedade-mercado livre são tão fortes que a “resistência” exige uma extrema flexibilização das identidades individuais e sociais, que devem “borbulhar”: multiplicam-se, fragmentam-se, instabilizam-se. Para Hall, na pós-modernidade, o conceito de identidade não é essencialista, mas estratégico e posicional. O eu não é um núcleo estável, não permanece idêntico a si mesmo, a sua identidade não é unificada. As identidades são fragmentadas e fraturadas, multiplamente construídas por discursos, práticas e posições paralelas, cruzadas ou antagônicas. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, a processos de mudança e transformação. Os indivíduos e grupos usam os recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção daquilo que “querem se tornar”. A questão da identidade não é “quem somos?” ou “o que devemos ser?”, mas “o que queremos nos tornar?”, “como temos sido representados pelos outros e como esta representação nos afeta?”. A identidade pós-moderna não é um retorno às raízes, um exercício de fidelidade a si mesmo e ao grupo, mas uma reinvenção da tradição, uma negociação com nossas trajetórias. [...]

A identidade é construída pela narrativização do eu, que tem uma eficiência discursiva, material e política, mesmo se a sensação de pertencimento estiver em parte no imaginário. Se a identidade é uma narrativização/estetização do eu, recorre-se à ficção, à invenção, para encontrar as imagens, símbolos, palavras e argumentos que abrem as portas do mercado. Inicialmente, o indivíduo é um ator, sabe que representa um personagem, imita outros atores e personagens de sucesso; depois, ao perceber a eficiência da sua performance no mercado, perde a noção da diferença entre o ator e o personagem e torna-se muitos “personagens ficcionais-reais”. O sujeito nunca está já constituído, é constituído em práticas discursivas. Há afrouxamento de fortes identificações com a cultura nacional, há fragmentação dos códigos, multiplicidade de estilos, ênfase no efêmero, no flutuante, no pluralismo cultural. As identidades se tornam desvinculadas de tempos, lugares, histórias, tradições específicas. [...]

A “história cultural” veio substituir a econômico-social como instrumento útil à vida. Ela está dominada pelas imagens, pela linguagem, pelo estilo do historiador. O texto histórico é estilístico e é o estilo que decide sobre o material e o significado do que aconteceu. Ankersmit compara as fases da historiografia contemporânea a uma árvore: a tradição essencialista focava o tronco; o historicismo e a história científica, os galhos, esperando dizer algo sobre o tronco. A história pós-moderna trata das folhas arrancadas da árvore por um vendaval e espalhadas pelo chão. O olhar pós-moderno é antiessencialista e nominalista, não visa mais a síntese dialética. Não há como levar a folha a seu lugar no galho e o galho a seu arranjo no tronco, porque nunca houve tronco e galhos! Eram só hipóteses. Nunca houve evolução e progresso, o presente não é a realização do passado e o futuro não será a conclusão feliz do processo histórico. O presente absorve o passado e o utiliza para seu “jogo cultural”. O presente não se lembra do passado e não se projeta no futuro. [...]

O que diferencia o “pensamento histórico crítico da pós-modernidade” do “pensamento histórico empático com o vencedor em 1989”, se este título faz sentido, porque a pós-modernidade é avessa à crítica, é a relativa continuidade de seu apego aos valores modernos: ciência, realismo, verdade, conteúdo, documento-prova, ética. O que os aproxima e os torna pós-modernos é a ênfase na força construtora da linguagem, mas os historiadores críticos preferem não mergulhar tão profundamente na “guinada linguística”. A crítica ao

nominalismo exacerbado, ao relativismo irresponsável, ao esteticismo sem conteúdo, à retórica flatulenta tenta recuperar os valores modernos, embora os modifique e os flexibilize até o irreconhecimento. Os historiadores críticos insistem na capacidade da documentação e da cronologia de limitarem o que as interpretações podem afirmar sobre o passado. Alguns radicalizam e sustentam até posições neopositivistas, para fazerem face à onda redescritiva. Contudo, estes historiadores atacam mais iradamente do que teoricamente o que designam belicosamente de “máquina de guerra cética”. Eles perceberam que este discurso sobre a história não é apenas “teórico”, mas uma perigosa ideologia, isto é, a racionalização e universalização de interesses políticos e socioeconômicos concretos e particulares. [...]

Contudo, sua crítica não pode ser radical, pois estão submetidos à mesma ordem pós-1989, contra a qual não há alternativa historicamente constituída. Todos os povos e indivíduos estão mergulhados na sociedade-mercado livre e submetidos ao mesmo imperativo: integrar-se. [...] Os paradigmas antes dominantes, marxismos, estruturalismos, quantitativismo, não eram mais estruturantes, as certezas científicas estavam abaladas, aqueles paradigmas entraram em crise. A história se envolveu com a literatura, comprometendo a própria “representação histórica e a nossa capacidade de nos situarmos no tempo”. [...] A história não trata mais de estruturas e mecanismos que regulam as relações sociais, mas de racionalidades e estratégias de comunidades, parentelas, indivíduos. O olhar do historiador se deslocou da regra para seu uso inventivo, para as estratégias e decisões de cada um, com seu poder econômico-social e acesso à informação. Os objetos são tratados em escala menor, porque as relações sociais são móveis, instáveis, abertas às estratégias individuais, descrevem-se processos dinâmicos: negociações, transações, intercâmbios, conflitos, que constroem as redes sociais (Chartier, 1989).

Para esta “nova história cultural”, portanto, as identidades sociais, as diferenciações sociais, são definidas em práticas culturais, que constroem diferentemente o mundo social. Os diferentes grupos constroem configurações intelectuais múltiplas com as suas práticas respectivas, que permitem reconhecer sua identidade. Eles criam sinais e símbolos, que tornam visível sua existência, seu poder. A identidade social não é imposta pela força. O grupo faz valer sua unidade/identidade através de uma “luta de representações”, que organizam e estruturam a sociedade. A luta cultural é simbólica. A “representação” torna-se um meio de fabricar respeito, explorando uma pressão interiorizada, que dispensa a força bruta. A posição objetiva do indivíduo depende do crédito que se dá à “representação” que ele se atribui e atribuem a ele. A diferenciação social depende da “representação” que ele propõe de si mesmo. As diferenças culturais não são estáticas e congeladas. O compartilhar dos mesmos bens culturais por grupos distintos suscita a busca de novas distinções, aptas a marcar a diferença. Cada discurso deve ser compreendido em seu lugar de produção/recepção. São práticas discursivas através das quais os indivíduos “borbulham”: se movimentam, se agitam, mudam de cor e sentido, para “resistirem” à pressão da ordem excludente. Eles procuram se tornar aquilo que o mercado exige que eles se tornem (Chartier, 1989).

(José Carlos Reis – Teoria & História)

EXEMPLOS DE BUSCA DAS BASES SOCIAIS DAS OPRESSÕES

O objetivo desse último bloco não é estudar, ainda, o programa e elaborações de Marx e da Primeira Internacional sobre as opressões. O que procuramos realçar nos trechos abaixo é como Marx, antes de analisar os preconceitos e as opressões baseado em uma noção de justiça eterna, procurava sempre compreender suas bases socialmente.

Irlanda

O Direito de arrendamento irlandês - Karl Marx

Escrito: 28 de junho de 1853

Publicado: 11 de julho de 1853, *New York Tribune*, nº 3816

[...] Quando um arrendatário incorpora seu capital a terra em uma ou outra forma, e com ele melhora o solo (seja diretamente por irrigação, canalização ou abono, ou indiretamente pela construção de edifícios que servem para a agricultura), aparece o proprietário e exige um arrendamento mais elevado. Se o arrendatário cede, deve pagar ao proprietário os valores de seu próprio dinheiro. Se não aceita, é expulso e substituído por um novo arrendatário que, agora, graças aos gastos realizados por seus predecessores, está em condições de pagar uma renda maior, até que faça, por sua vez, melhoras no solo e, da mesma maneira que o anterior, é substituído ou se submete às condições piores. Por esse cômodo procedimento, toda uma classe de proprietários que não vive de suas posses, está em uma situação que o permite apoderar-se não apenas do trabalho, mas também do capital de gerações inteiras; e cada geração de camponeses irlandeses desce um degrau mais na escala social, em proporção exata aos esforços e sacrifícios que fez para elevar seu nível de vida e de sua família. Se o arrendatário foi determinado e mostrou espírito de iniciativa, foi-lhe imposto contribuições complementares precisamente em função desse empenho e espírito de iniciativa. Se, por outro lado, se mostrou preguiçoso e negligente, lhe atiraram na cara os “**defeitos inatos da raça celta**”. Portanto, não teve outra alternativa senão empobrecer: tornar-se pobre por seu empenho ou tornar-se pobre por indiferença. [...]

[...] Inglaterra quebrou a situação social da Irlanda. Primeiro confiscou a terra, logo esgotou a indústria com “leis parlamentares” e finalmente destruiu a atividade e a energia do povo irlandês com a violência das armas. E assim a Inglaterra criou a detestável “situação social” que lhe permitiu a uma pequena *casta* de jovens nobres ditar ao povo irlandês as condições baixo as quais podem trabalhar e habitar sua terra. Demasiado débil ainda para transformar esta “situação social” por uma revolução, o povo apela ao parlamento e pede que pelo menos lhe suavize e ordene. [...]

População, Delitos e Pauperismo - Karl Marx

Escrito: 24 de dezembro de 1858

Publicado: 16 de setembro de 1859, *New-York Daily Tribune*, nº 5741

Curiosamente, Irlanda é a única parte do Reino Unido que os delitos diminuíram consideravelmente, a saber, entre 50 e 75%. Como podemos conciliar este fato com a opinião dominante na Inglaterra segundo a qual o **temperamento irlandês** e não a má administração inglesa é responsável pelas deficiências da Irlanda? Ademais, não é uma façanha dos

governantes britânicos, senão simplesmente consequência da fome, do êxodo e da concatenação geral das circunstâncias, o que aumentou a demanda da força de trabalho irlandesa, que provocou esta afortunada transformação do temperamento irlandês. [...]

Irlanda, O Capital – Livro I

Em 1846, a fome liquidou, na Irlanda, mais de um milhão de pessoas, mas só pobres-diabos. Não acarretou o menor prejuízo à riqueza do país. O êxodo ocorrido nas duas décadas seguintes, e que ainda continua a aumentar, não dizimou, como foi o caso na Guerra dos Trinta Anos, junto com os homens, seus meios de produção. O gênio irlandês inventou um método totalmente novo para transportar, como por obra de encantamento, um povo pobre a uma distância de milhares de milhas do cenário de sua miséria. A cada ano, os emigrantes assentados nos Estados Unidos enviam dinheiro para casa, meios que possibilitam a viagem dos que ficaram para trás. Cada tropa que emigra este ano atrai outra tropa, que emigrará no ano seguinte. Em vez de custar algo à Irlanda, a emigração constitui, assim, um dos ramos mais rentáveis de seus negócios de exportação. Ela é, por fim, um processo sistemático, que não se limita a furar um buraco transitório na massa populacional, mas que dela extrai anualmente um número maior de pessoas do que aquele repostado pelos nascimentos, de modo que o nível populacional absoluto cai a cada ano.

Quais foram as consequências, para os trabalhadores irlandeses que permaneceram em seu país, de terem sido liberados da superpopulação? Que a superpopulação relativa é hoje tão grande quanto antes de 1846, que o salário se mantém no mesmo nível baixo, que o trabalho é hoje mais extenuante que antes, que a miséria no campo conduz a uma nova crise. As causas são simples. A revolução na agricultura se deu no mesmo ritmo da emigração. A produção da superpopulação relativa ultrapassou o despovoamento absoluto. [...]

De fato, antigamente os trabalhadores agrícolas se confundiam com os pequenos arrendatários e, em sua maior parte, formavam apenas a retaguarda dos arrendamentos médios e grandes, nos quais encontravam ocupação. Somente a partir da catástrofe de 1846 é que começaram a constituir uma fração da classe dos assalariados puros, um estamento particular, vinculado a seus patrões unicamente por relações monetárias. [...]

O primeiro ato da revolução agrária, realizado na maior escala possível e como obedecendo a um comando recebido do alto, foi o de varrer os casebres localizados nos campos de trabalho. Desse modo, muitos trabalhadores foram obrigados a procurar abrigo nos vilarejos e nas cidades. Como se fossem velhos trastes, eles foram ali jogados, em sótãos, buracos, porões e nos covis dos piores bairros. Milhares de famílias irlandesas, que, conforme o testemunho até mesmo de ingleses, **presos a preconceitos nacionais**, distinguiram-se por sua rara dedicação ao lar, por sua jovialidade despreocupada e pela pureza de suas virtudes domésticas, encontraram-se, assim, **repentinamente transplantadas para as incubadoras do vício**. Os homens têm, agora, de procurar trabalho com os arrendatários vizinhos e só são contratados por dia, portanto, na forma salarial mais precária; além disso, “agora eles têm de percorrer longas distâncias para ir ao arrendamento e voltar, frequentemente encharcados como ratos e sujeitos a outras inclemências, que costumam provocar fraqueza, doenças e, com isso, privações”. [...]

Por isso, não é de admirar que, conforme o testemunho unânime dos informantes, as fileiras dessa classe estejam impregnadas de um descontentamento sombrio, que desejem retornar ao passado, que abominem o presente, desesperem do futuro, “entreguem-se a influências perversas de demagogos” e tenham apenas uma ideia fixa: emigrar para a América. Esta é a terra encantada em que a grande panaceia malthusiana, o despovoamento, transformou a verdejante Erin[Irlanda]!

(Karl Marx, *O Capital - Livro I*. Rio de Janeiro: Boitempo Editorial, 2013. pag. 776-81)

Projeto de uma conferência sobre o problema irlandês - Karl Marx

Datada em 16 de dezembro de 1867 na Associação Cultural dos Trabalhadores Alemães em Londres

Escrito: Londres, 16 de dezembro de 1867

II

O que surpreende os ingleses é o seguinte: se comparam o regime atual com a opressão anterior da Irlanda por parte da Inglaterra, este parece liberal. Qual a origem, precisamente agora, esta forma - mais decidida e irreconciliável - de oposição? O que quero mostrar, e o que constitui um mistério mesmo para os ingleses que tomam partido pela nacionalidade Irlandesa e por seu **direito a emancipar-se da Inglaterra**, é que desde 1846 a opressão, ainda que menos brutal em sua forma, é aniquiladora por seu conteúdo, e não permite outra saída que a emancipação voluntária da Irlanda por parte da Inglaterra ou a luta até a morte.

China

O comércio com a China à luz das estruturas sociais deste país - Karl Marx

Escrito: 30 de Setembro de 1859

Publicado: 18 de Outubro de 1859, New York Tribune, nº 5768

No tempo em que se alimentavam as mais fantasistas das ideias sobre o impulso que o comércio britânico e americano inevitavelmente receberia da chamada abertura dos portos do Celeste Império, tentávamos demonstrar graças a um estudo, relativamente elaborado, do comércio externo da China desde o princípio do século, que tais precisões otimistas não tinham o mais leve fundamento.

Abstraindo o tráfico do ópio, que, como demonstramos, cresce na razão inversa de produtos manufaturados do Ocidente, concluímos que o maior obstáculo a um aumento rápido das exportações para a China era constituído **pela estrutura econômica dessa sociedade, baseada na combinação da agricultura parcelarizada com a indústria doméstica.** [...]

Cada vez que a procura efetiva de mercadorias importadas nos países asiáticos não corresponde à procura prevista - que, na maior parte dos casos, é calculada na base de dados inteiramente superficiais sobre a extensão do novo mercado, o número dos habitantes e a receptividade que as mercadorias estrangeiras encontram em alguns dos portos importantes -, os comerciantes, com seu zelo em se assegurarem os mais vastos escoamentos, estão naturalmente prontos a porem-lhes pedras debaixo das rodas, e que é preciso combater pela força. É precisamente esta ilusão que, na época moderna, transformou os comerciantes ingleses em despudorados partidários de qualquer ministério que lhes prometa, por meio de

atos de agressão e pirataria, extorquir aos bárbaros um tratado de comércio. E foi assim que os obstáculos artificiais que as autoridades chinesas teriam oposto ao comércio forneceram o grande pretexto justificados, aos olhos do mundo dos negócios, de todas as violências praticadas contra o Celeste Império. [...]

Das explicações dada pelos ingleses à este fato, e citamos uma delas uma delas:

“Os chineses são de tal modo parcimoniosos e agarrados ao seu modo de vida tradicional que apenas usam o que seus pais usaram antes deles, ou seja, o estritamente necessário, e nada mais, mesmo se lhes oferecemos as mercadorias aos mais baixos preços imagináveis”. Em suma, a explicação se reduz a uma procura fraca e a preferência pelos modos tradicionais de vestir são obstáculos que o comércio das nações civilizadas tem que encontrar pela frente em todos os mercados abertos pela primeira vez. No entanto: Como se explica a incapacidade do sistema industrial mais desenvolvido do mundo para bater os preços dos panos saídos das mais primitivas máquinas manuais? Este mistério é resolvido pela combinação da pequena agricultura com a indústria doméstica e que já aludimos. Citemos alguns relatórios ingleses em que essas relações são esclarecidas:

“[...] O algodão tecido em casa veste nove chineses em cada dez; o pano [...] mais grosseiro até o mais fino nanquim, é sempre fabricado nos lares camponeses; não custa absolutamente nada ao produtor, exceto a matéria-prima, ou melhor, o açúcar - produzido na sua própria exploração - com que realiza as suas trocas. Basta que os nossos fabricantes considerem por um instante a economia admirável deste sistema e, por assim dizer, a sua combinação feliz com todas as outras atividades do camponês, para compreenderem imediatamente que nunca terão a mínima hipótese de concorrência eficaz com os panos assim produzidos, sobretudo os mais grosseiros. A China é talvez o único país do mundo em que se encontra uma máquina de tecelagem em todos os lares camponeses decentes. Em todos os outros países as pessoas contentam-se em cardar e fiar, deixando para os tecelões de ofício o cuidado de transformar os fios em tecido”. Em seguida, o mesmo relator dá o exemplo elucidativo de um agricultor chinês: “é camponês e artesão em uma mesma pessoa. Fabrica o tecido quase sem custos, debaixo do seu próprio teto, com o trabalho de toda a família. E não emprega força de trabalho suplementar, nem tempo de trabalho extra. Faz os membros da sua família fiar e tecer, enquanto as colheitas amadurecem nos campos, quando chove ou quando as atividades agrícolas estão interrompidas. Em suma, ao longo de todo o ano, este modelo de zelo doméstico realiza as suas tarefas sem interrupção, e consagra-se sempre a qualquer coisa útil.”

Por fim, Marx complementa a descrição de Mr Mitchell, acima citada, com outra citada no Livro Azul, por Lord Elgin:

“Cheguei à conclusão de que, na sua maior parte, recebem da coroa, para usufruto integral, e contra o pagamento de rendas anuais nada excessivas, as parcelas de terra que cultivam, e que as circunstâncias favoráveis, a que vem juntar-se o seu incansável zelo, satisfazem largamente as suas modestas necessidades de alimentação e vestuário”.

Esta combinação da atividade agrícola e da indústria artesanal doméstica obstou durante muito tempo à penetração de produtos manufaturados britânicos nas Índias Orientais, e ainda hoje a trava consideravelmente, apesar dos britânicos, como supremos proprietários da terra, terem podido atacar e finalmente destruir esta combinação, transformando uma parte das comunidades indostânicas autossuficientes em quintas para a

produção de ópio, algodão, anil, cânhamo e outras matérias primas, que depois trocam por tecidos ingleses.

Os ingleses ainda não têm este poder na China, e é provável que nunca venham a conquistá-lo.

Índia

A Revolta na Índia - Karl Marx

Escrito: em 4 de setembro de 1857

Publicado: 16 de setembro de 1857, New York Tribune, nº 5119

As violências cometidas na Índia pelos cipayos em revolta são realmente aterradoras, horríveis, inexprimíveis - iguais às que devemos estar preparados para encontrar apenas nas guerras de insurreição, de nacionalidades, de raças e, sobretudo, de religião; em uma palavra, iguais às que a respeitável Inglaterra costumava aplaudir quando perpetradas pelos Vedeanos sobre os "Azuis", pelos guerreiros espanhóis sobre os infiéis franceses, pelos sérvios sobre os seus vizinhos alemães e húngaros, pelos sérvios sobre os seus vizinhos alemães e húngaros, pelos croatas sobre os rebeldes de Viena, pela Guarda Móvel de Cavaignac, ou pelos dezembrista de Bonaparte sobre os filhos e filhas do proletariado da França. Apesar de infame, a conduta dos cipayos é somente o reflexo, de uma forma concentrada, da própria conduta da Inglaterra na Índia, não apenas durante a época da fundação do seu Império Oriental, mas mesmo durante os últimos dez basta dizer que a tortura constituía uma instituição orgânica da sua política financeira. Na história humana, há qualquer coisa semelhante à retribuição; e uma das regras da retribuição histórica é que o seu instrumento seja forjado não pelos ofendidos mas pelos seus ofensores.

O primeiro golpe desferido na monarquia francesa procedeu da nobreza e não dos camponeses. A revolta indiana não começa com os "ryots", torturados, humilhados, despojados de tudo pelos britânicos, mas com os cipayos, vestidos, alimentados, amimados, engordados e enriquecidos por eles. Para se descobrirem paralelos para as atrocidades dos cipayos, não precisamos de, como pretendem alguns jornais de Londres, voltar à Idade Média, nem sequer divagar para além da história contemporânea. Tudo quanto precisamos é de estudar a primeira guerra contra a China, que se pode considerar um acontecimento de ontem. [...] A violação de mulheres, os assassinios de crianças, a destruição pelo fogo de aldeias inteiras foram apenas uma insignificantes brincadeiras, levadas a cabo não pelos mandarins, mas pelos próprios oficiais britânicos.

Mesmo na presente catástrofe, seria um erro imperdoável supor que toda a crueldade vinha do lado dos cipayos e que toda doçura da bondade humana dimanava do lado dos ingleses. [...]

E não devemos esquecer-nos de que, enquanto as crueldades dos ingleses são relatadas como atos de vigor marcial, descritas simplesmente, rapidamente, sem os pormenores chocantes, as violências dos nativos, já de si chocantes, são ainda deliberadamente exageradas. [...] O corte de narizes, seios, etc..., em uma palavra, as horríveis mutilações cometidas pelos cipayos, são, evidentemente, mais revoltantes para o sentimento europeu do que o acérrimo lançamento de bombas sobre as casas de Cantão pelo secretário da Peacy Society de Manchester, ou do que o ato de assar árabes encurralados em uma cave cometido por um marechal francês, ou do que o esfolamento em vida de soltados britânicos por decisão de um julgamento militar, ou do que quaisquer outras atuações

filantrópicas utilizadas nas colônias penais britânicas. **A crueldade, como qualquer outra coisa, tem os seus ritos, que mudam consoante o tempo e o lugar.** César, o erudito consumado, descreve candidamente o modo como ordenava que se cortasse a mão direita a diversas de fazer tal coisa. Preferia mandar os seus próprios regimentos, suspeitos de republicanismo, para São Domingos, onde morreriam vítimas dos nativos e da peste.

As horríveis mutilações cometidas pelos cipaios fazem lembrar uma das práticas do Império Cristão Bizantino, ou as disposições da lei criminal do Imperador Carlos V, ou os castigos ingleses por alta traição, como ainda são praticados pelo juiz Blackstone. Para os hindus, cuja religião os tornou virtuosos da arte da autopunição, estas torturas infligidas aos inimigos da sua raça e credo parecem muito naturais, devendo parecê-lo ainda mais para os ingleses que, ainda há alguns anos, costumavam acumular lucros provenientes dos festivais Juggernaut, protegendo e assistindo aos ritos sangrentos de uma religião cruel.

The London Times exagera o seu papel, não apenas por pânico. [...] Aquilo que este jornal pretende é simplesmente exaltar os fundos públicos e proteger o Governo. [...]