

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Faculdade de Direito e Ciências do Estado

Programa de Pós-Graduação em Direito

Ana Carolina Marra de Andrade

RELAÇÕES DE PARENTESCO EM SOCIEDADES SEM ESTADO:

as críticas de Marx a Morgan e a Maine

Belo Horizonte

2025

Ana Carolina Marra de Andrade

**RELAÇÕES DE PARENTESCO EM SOCIEDADES SEM ESTADO:
as críticas de Marx a Morgan e a Maine**

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial para conclusão do curso de Mestrado em Direito do Programa de pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, da Área de Concentração “Direito e Justiça”, na Linha de Pesquisa Pesquisa 3 – História, Poder e Liberdade, Área de Estudo: H-12 Crítica marxista à economia política, ao Direito e ao Estado

Orientadora: Profa. Dra. Vera Aguiar Cotrim

Co-orientador: Prof. Dr. Vitor Bartoletti Sartori

Belo Horizonte

2025

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Meire Queiroz - CRB-6/2233.

A553r Andrade, Ana Carolina Marra de
Relações de parentesco em sociedades sem Estado [manuscrito]: as
críticas de Marx a Morgan e a Maine / Ana Carolina Marra de Andrade. -
2025.

Orientadora: Vera Aguiar Cotrim.

Coorientador: Vitor Bartoletti Sartori.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Direito.

1. Direito - Teses. 2. Estado - Teses. 3. Parentesco - Teses. 4. Marx, Karl,
1818-1883 - Teses. I. Cotrim, Vera Aguiar. II. Sartori, Vitor Bartoletti.
III. Universidade Federal de Minas Gerais - Faculdade de Direito. IV. Título.

CDU: 321:34



ATA DA DEFESA DA DISSERTAÇÃO DA ALUNA ANA CAROLINA MARRA DE ANDRADE

Realizou-se, no dia 06 de junho de 2025, às 14:00 horas, no Auditório Orlando Magalhães, na Faculdade de Direito, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de dissertação, intitulada *Relações de parentesco em sociedades sem Estado: a crítica de Marx a Morgan e a Maine*, apresentada por ANA CAROLINA MARRA DE ANDRADE, número de registro 2023660011, graduada no curso de DIREITO/DIURNO, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em DIREITO, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Vitor Bartoletti Sartori - Coorientador (Universidade Federal de Minas Gerais), Prof(a). Ester Vaisman Chasin (UFMG), Prof(a). Leonardo Gomes de Deus (UFMG), Prof(a). Lucas Parreira Álvares (UFJF).

A Comissão considerou a dissertação:

(X) Aprovada, tendo obtido a nota 100 (cem).

() Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 06 de junho de 2025.

Prof(a). Vitor Bartoletti Sartori (Doutor) Nota: 100

Prof(a). Ester Vaisman Chasin (Doutora) Nota: 100

Prof(a). Leonardo Gomes de Deus (Doutor) Nota: 100

Prof(a). Lucas Parreira Álvares (Mestre) Nota: 100

Adicionalmente, a Banca recomenda a publicação da dissertação e a indicação para prêmios e concursos acadêmicos.

A todos aqueles que contribuem com o esforço de retornar a Marx.

Agradecimentos

Agradeço, primeiramente, à profa. Vera Aguiar Cotrim, pela qualificada e atenciosa orientação, e também ao prof. Vitor Bartoletti Sartori, pela igualmente qualificada e atenciosa co-orientação. À banca, prof(a)s. Ester Vaisman Chasin, Leonardo Gomes de Deus e Lucas Parreira Álvares, que aceitaram prontamente o convite para ler e contribuir com o trabalho e cujas críticas serão uma honra. Agradeço ao prof. Marcello Musto pelas contribuições e por todo o gentil incentivo. Agradeço ao projeto *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA), que permite hoje o acesso gratuito à versão digitalizada dos cadernos B 146 e B 150, e também a todos aqueles que se aventuraram a decifrar os cadernos marxianos e expor suas descobertas ao público. Agradeço à Capes pelo financiamento, à UFMG por toda minha longa (e ainda em processo) formação. Agradeço aos meus colegas de pesquisa, Gabi, Matheus e Lucas, pelas constantes trocas, discussões e contribuições, e também a Perdigão, que me ajudou a começar a pesquisar desde a graduação. Finalmente, mas não menos importante, agradeço à minha mãe, ao meu pai, à minha avó, e a toda a minha família e aos meus amigos por todo amor, apoio, compreensão e pelos valiosos conselhos fornecidos durante meu processo de pesquisa e escrita.

Atena:
Eis minha função, decidir por último.
Depositarei meu voto a favor de Orestes.
Não há mãe nenhuma que me gerou.
Em tudo, fora núpcias, apoio macho
com todo ardor, e sou muito do Pai.
Assim não honro o lote de mulher
que mata homem guardião da casa
Vence Orestes, ainda que empate.
(Ésquilo, *Eumênides*, v. 734-741)

“Descendentes de Adão
Este é o livro das gerações de Adão. No dia em que Deus criou o homem, à semelhança de Deus o fez;
2 Macho e fêmea os criou, e os abençoou, e a chamou o seu nome Adão, no dia em que foram criados.
3 E Adão viveu cento e trinta anos e gerou um filho à sua semelhança, conforme a sua imagem, e chamou o seu
nome a Sete. 4 E foram os dias de Adão, depois que gerou Sete, oitocentos anos; e gerou filhos e filhas.
5 E foram todos os dias que Adão viveu novecentos e trinta anos; e morreu.
6 E viveu Sete cento e cinco anos, e gerou Enos.
7 E viveu Sete, depois que gerou Enos, oitocentos e sete anos; e gerou filhos e filhas.
8 E foram todos os dias de Sete novecentos e doze anos; e morreu.
9 E viveu Enos noventa anos, e gerou Cainã.
10 E viveu Enos, depois que gerou Cainã, oitocentos e quinze anos; e gerou filhos e filhas.
11 E foram todos os dias de Enos novecentos e cinco anos; e morreu.
12 E viveu Cainã setenta anos, e gerou Maalalel.
13 E viveu Cainã, depois que gerou Maalalel, oitocentos e quarenta anos; e gerou filhos e filhas.
14 E foram todos os dias de Cainã novecentos e dez anos; e morreu.
15 E viveu Maalalel sessenta e cinco anos, e gerou Jaredé.
16 E viveu Maalalel, depois que gerou Jaredé, oitocentos e trinta anos; e gerou filhos e filhas.
17 E foram todos os dias de Maalalel oitocentos e noventa e cinco anos; e morreu.
18 E viveu Jaredé cento e sessenta e dois anos, e gerou Enoque.
(...)
28 E viveu Lameque cento e oitenta e dois anos; e gerou um filho,
29 E chamou o seu nome a Noé, dizendo: Este nos consolará acerca de nossas obras, e da labuta de nossas mãos,
por causa da terra que o Senhor a amaldiçoou.
30 E viveu Lameque, depois que gerou Noé, quinhentos e noventa e cinco anos; e gerou filhos e filhas.
31 E foram todos os dias de Lameque setecentos e setenta e sete anos; e morreu.
32 E era Noé da idade de quinhentos anos; e Noé gerou a Sem, Cão e Jafé”
(Gênesis, 5: 1-32)

Resumo: Em 1972, Lawrence Krader publica um compilado de algumas das anotações de Marx em seus últimos anos de vida, denominando-o *Cadernos Etnológicos*, o qual inclui, dentre outros, os estudos de Marx sobre *A Sociedade Antiga* (1877), de Lewis H. Morgan, e *Preleções sobre o início da história das instituições* (1875), de Henry S. Maine. Na presente Dissertação, trazemos à tona as notas marxianas sobre esses autores, ainda muito negligenciadas pela tradição marxista, sob a lente de um recorte temático comum a ambas: as relações de parentesco em sociedades sem Estado. Partindo de uma análise imanente dos textos, pretende-se demonstrar como Marx possui um posicionamento autêntico sobre o tema, opondo sua própria visão da história à de Morgan e à de Maine, ainda que de modos distintos. Apresenta-se um Marx interessado em estudar o papel do parentesco como forma de organização de sociedades sem Estado, compreendendo a historicidade da política, das relações de consanguinidade, da família e das próprias relações de gênero. Para isso, resgata-se um texto anterior de Marx, *Formas que precederam a produção capitalista* (1857-8), no intuito de investigar o que continua e o que se altera em seu pensamento sobre o parentesco como fundamento das sociedades sem Estado. Além disso, analisa-se sua compreensão da transição do parentesco até a política nas sociedades iroquesa, grega e romana, com base em Morgan, e sobre as formas de organização através do parentesco nas sociedades celta e hindu, com base em Maine. Assim, demonstra-se que, para o autor de *O capital*, tanto Morgan quanto Maine partem de “robinsonadas” para analisar sociedades sem Estado, isto é, em linhas gerais, transpõem até elas elementos da sociedade civil-burguesa, naturalizando relações modernas; o primeiro de modo mais elaborado, e o segundo como um apologista da burguesia colonial inglesa. Conclui-se que, para o “último” Marx, as formas (não políticas) de organização social baseadas em relações de parentesco, chamadas de “sociedades gentílicas”, possuem um papel que ele não reconhecia ainda na década de 1850, diferindo-se das meras relações familiares, ainda que estas também sejam históricas e mutáveis. A partir disso, demonstra-se que, para Marx, ainda que seja possível traçar relações entre a história dos diferentes povos, cada sociedade deve ser analisada a partir de suas próprias determinações, ressaltando a relação entre o todo produtivo, isto é, todos os elementos da produção e reprodução da vida humana, com as relações sociais a eles atreladas. Ao reconstituir os chamados “*Cadernos Etnológicos*”, apresenta-se, portanto, o Marx enquanto um pensador crítico que não só se mantém atualizado acerca das novas descobertas de sua época, como também é capaz de superá-las.

Palavras-chave: parentesco; Estado; gênero; Karl Marx; história.

Abstract: In 1972, Lawrence Krader published a compilation of some of Marx's notes from the last years of his life, under the title “*Ethnological Notebooks*”, including, among others, Marx's studies of Lewis H. Morgan's *Ancient Society* (1877) and Henry S. Maine's *Lectures on the Early History of Institutions* (1875). In this Thesis, we bring to light the Marxian notes on these authors, still largely neglected by the Marxist tradition, through the lens of a theme common to both: kinship relations in stateless societies. Starting from an immanent analysis of the texts, the aim is to show how Marx has an authentic position on the subject, opposing his own view of history to that of Morgan and Maine, although in different ways. It presents a Marx interested in studying the role of kinship as a form of organization in stateless societies, understanding the historicity of politics, consanguinity, the family, and gender relations themselves. To do this, an earlier text by Marx, *Forms that precede capitalist production* (1857-8), is revisited in order to investigate what continues and what changes in his thinking about kinship as the foundation of stateless societies. In addition, his understanding of the transition from kinship to politics in Iroquois, Greek, and Roman societies, based on Morgan, and the forms of organization through kinship in Celtic and Hindu societies, based on Maine, are examined. It is thus shown that, for the author of *Capital*, both Morgan and Maine start from “stories *à la* Robinson” to analyse stateless societies, that is, in general terms, they transfer elements of civil-bourgeois society to them, naturalizing modern relations; the former in a more elaborate way, and the latter as an apologist for the English colonial bourgeoisie. The conclusion is that, for the “last” Marx, the (non-political) forms of social organization based on kinship relations, called “gentile societies”, play a role that he did not yet recognize in the 1850s, differing from mere family relations, even though these are also historical and changeable. This demonstrates that, for Marx, although it is possible to trace relationships between the history of different peoples, each society must be analyzed from its own perspective, highlighting the link between the productive whole, i.e., all the elements of the production and reproduction of human life, and the social relationships connected to them. By reconstructing the so-called “*Ethnological Notebooks*”, Marx is therefore presented as a critical thinker who not only keeps up to date with the new discoveries of his time, but is also capable of overcoming them.

Keywords: kinship; State; gender; Karl Marx; history.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1. Notas sobre Henry Sumner Maine, *Lectures On The Early History Of Institutions* 22
- Figura 2. Capa do Caderno B 146 27

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO:	11
1. GÊNESE E ESTRUTURA: ESPECIFICIDADES E DESAFIOS DOS ASSIM CHAMADOS <i>CADERNOS ETNOLÓGICOS</i>:	23
1.1) A ESTRUTURA DOS <i>CADERNOS</i> E A POSSIBILIDADE DE SUA ANÁLISE....	23
1.1.1) Observação sobre a tradução livre: notas da autora.....	38
1.2) O “ÚLTIMO” MARX: A GÊNESE DOS <i>CADERNOS ETNOLÓGICOS</i>	40
1.2.1) Etnologia ou antropologia? O estatuto das ciências parcelares na conformação dos <i>Cadernos</i>	47
1.2.2) Os resultados da pesquisa dos <i>Cadernos</i> : a perspectiva de uma obra interminada?.....	60
2. A GENS ROMANA ANTES DE MORGAN: CONSIDERAÇÕES SOBRE AS RELAÇÕES DE PARENTESCO NAS <i>FORMEN</i>:	66
3. AS RELAÇÕES DE PARENTESCO NOS EXTRATOS DE MARX SOBRE MORGAN:	85
3.1. OBSERVAÇÕES INICIAIS SOBRE <i>ANCIENT SOCIETY</i> : ALGUNS FUNDAMENTOS DA CONCEPÇÃO DE MORGAN.....	85
3.2. A POSIÇÃO DE MARX NOS EXTRATOS SOBRE MORGAN.....	103
3.2.1) Da linhagem materna à linhagem paterna: uma organização social baseada no parentesco.....	107
3.2.2) A dissolução das <i>gentes</i> e a formação da sociedade política.....	123
3.2.2.1) A decadência das <i>gentes</i> iroquesas e norte-americanas.....	125
3.2.2.2) A transição para a sociedade política em Atenas.....	136
3.2.2.3) A transição para a sociedade política em Roma.....	159
3.2.2.4) Considerações sobre os três casos de dissolução da sociedade gentílica.....	169
3.2.3) A oposição entre a <i>gens</i> e a casta.....	173
3.2.4) A crítica aos historiadores da antiguidade clássica.....	185
3.3. DE NIEBUHR A MORGAN ?.....	197
4. A FAMÍLIA E A <i>GENS</i> NOS EXTRATOS DE MARX SOBRE MAINE:	204
4.1. O PARENTESCO E O “PODER PATRIARCAL” NAS SOCIEDADES PRIMITIVAS:.....	210
4.2. A “FAMÍLIA CONJUNTA” [<i>JOINT FAMILY</i>] HINDU E A PROPRIEDADE DA TERRA.....	219
4.3. FAMÍLIA E FORMAS DE HERANÇA NO DIREITO BRETÃO E NO DIREITO HINDU.....	231
4.4. A LEGISLAÇÃO HINDU E A PROPRIEDADE DA MULHER CASADA.....	261
4.5. A TEORIA DA SOBERANIA:.....	283
4.6. O FUNDAMENTO DA SOBERANIA: UM “ESTADO DE NATUREZA” NA “FAMÍLIA PATRIARCAL”.....	316
CONSIDERAÇÕES FINAIS:	329
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:	362

INTRODUÇÃO:

Durante a maior parte do século XX, tomou-se a palavra de Engels (2019) em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* [*Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*], ou, em alguns casos, de Morgan (1893) em *A Sociedade Antiga ou Investigações sobre as Linhas do Progresso Humano desde a Selvageria, através da Barbárie, até a Civilização* [*Ancient society or Researches in the Lines of Human Progress From Savagery, through Barbarism to Civilization*] (1877) (que chamaremos simplesmente de *Ancient society*) pela de Marx no tema da origem da família e da análise das sociedades sem Estado. Contudo, hoje há um amplo material do próprio Marx disponível sobre o tema, que ainda foi pouco analisado¹. Com o objetivo de contribuir neste debate, no presente texto, investiga-se os assim chamados *Cadernos Etnológicos* de Karl Marx, um conjunto de anotações deixadas pelo autor de *O Capital* ao final de sua vida, compiladas e publicadas com este nome pela primeira vez em 1972.

Os chamados *Cadernos Etnológicos* tratam-se de um conjunto de notas de Marx sobre obras que estava estudando na época, dentre as quais uma parcela foi selecionada pelo editor, Lawrence Krader, para publicação. Na edição original de Krader, temos as notas sobre: *Ancient Society* (1877) de Lewis Henry Morgan; *A Aldeia Ariana na Índia e no Ceilão* [*The Aryan Village in India and Ceylon*], de John Budd Phear (1880); *A origem da civilização e a condição primitiva do homem: condição mental e social dos selvagens* [*The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man: mental and social condition of savages*] (1870) de John Lubbock (Lord Avebury); e *Preleções sobre o início da história das instituições* [*Lectures on the early history of institutions*] (1875), de Henry Sumner Maine, às quais nos referimos simplesmente por “*Lectures*”.

O tema das relações de parentesco nas sociedades sem Estado² perpassa, sobretudo, as críticas de Marx a Morgan e a Maine. O estudo marxiano da obra de Maine pressupõe sua leitura da obra de Morgan, e tentaremos demonstrar a continuidade de sua análise acerca das relações de parentesco. Não é possível afirmar com total certeza que Marx leu *Ancient society* antes de ler as *Lectures*, existe a possibilidade de o autor de *O capital* ter lido ambas *Ancient society* e as *Lectures* simultaneamente, ou até lido a obra de Maine antes, depois retornado a

¹ Para entender as diferenças entre a interpretação de Marx e de Engels sobre a obra de Morgan, cf. Álvares, 2019.

² Ressalta-se que a expressão “sociedades sem Estado” utilizada aqui *não* é uma referência ou aproximação da expressão “A sociedade contra o Estado”, título da obra canônica de 1974 do etnólogo francês Pierre Clastres (1934-1977). Jean Tible (2020) propõe uma aproximação entre ambos autores, mas essa não será a interpretação desenvolvida no presente trabalho.

ela após sua leitura de Morgan, até porque Marx menciona Maine em seu estudo de Morgan (cf. Marx, 2025, p. 20; p. 69). Porém, que ambas as notas estão no mesmo caderno (B 146, como veremos mais à frente), e as de Morgan estão antes, o que sugere também uma leitura anterior de *Ancient society*, vide ter tomado notas anteriormente. Outra hipótese, que achamos mais provável, é que Marx teria tido contato com outras obras de Maine antes das *Lectures*, em especial seu trabalho mais famoso, *O Direito Antigo: sua conexão com o início da história da sociedade e sua relação com as ideias modernas* [*Ancient Law: its connection with the early history of society and its relation to modern ideas*] (1861) (a qual nos referimos somente como *Ancient Law*), anterior às *Lectures*, e por isso o cita o autor inglês em suas notas sobre Morgan.

Como veremos no Capítulo III, tais menções de Maine nos comentários sobre Morgan, além de pontuais, são genéricas e bastante secundárias para sua análise de *Ancient society*, colocando-o junto dos demais historiadores clássicos (Georg Niebuhr, Theodor Mommsen, etc.). Já o oposto não é verdadeiro: Marx, em suas notas sobre Maine, faz menções relevantes a Morgan, e especificamente à *Ancient society*. Pretende-se demonstrar, ao longo deste trabalho, que, independentemente da ordem em que essas leituras tenham ocorrido, na redação de suas anotações, as investigações sobre Morgan ocupam lugar central na crítica de Marx a Maine. De todo modo, ambas as séries de notas operam de forma complementar no que diz respeito ao tema das relações de parentesco em sociedades sem Estado — sendo justamente essa relação o fio condutor de nosso texto.

Entende-se que, ainda que Marx coloque Morgan em um patamar muito superior ao de Maine em termos de elaboração teórica, ele não simplesmente adere às teses de nenhum dos dois. É possível extrair uma posição marxiana autêntica ante a esses pensadores, ainda que com lacunas advindas do caráter específico da estrutura dos textos. Esta problemática da estrutura se dá porque os textos que compõem nosso objeto de estudo consistem, como mencionado, de parte de um caderno de notas redigido por Marx entre 1881 e 1882, como explicaremos detalhadamente no Capítulo I desta Dissertação. Nesse sentido, não constituem um material pensado para o público, mas voltado ao esclarecimento pessoal de Marx. Ainda assim, defenderemos não só a possibilidade de sua análise, como o fato de que muitas noções importantes sobre o pensamento de Marx podem ser extraídas de um estudo cuidadoso dos *Cadernos Etnológicos*.

Lewis Henry Morgan (1818-1881) foi considerado por seus sucessores como um dos fundadores do que se entende hoje por Antropologia e Etnologia. Nascido em Aurora, no estado de Nova Iorque, Estados Unidos, foi um dos treze filhos de um próspero fazendeiro,

tendo frequentado a escola *Cayuga Academy* e a *Union College* (em Schenectady), tornando-se advogado em 1842. Entre 1841-2 criou, junto com alguns amigos, a *Ordem dos Iroqueses* [*Order of the Iroquois*], uma associação que se interessava por estudar costumes dos povos iroqueses, em cujo território a cidade de Aurora estava localizada, atuando na defesa legal dos iroqueses contra processos de expulsão e desapropriação de terras. Nessa época, ficou amigo de Ha-sa-ne-an-da (Ely Parker), um jovem iroquês da tribo Sêneca, que foi muito importante para sua inserção dentro das tribos, e em 1846 foi adotado no clã Falcão, recebendo o nome de Tayadaowuhkuh (“aquele que constrói pontes”).

Ao conviver com os iroqueses, Morgan reparou nas especificidades de suas relações de parentesco, as quais não se restringiam à tribo Sêneca. Nas décadas subsequentes desenvolveu um projeto, apoiado pelo Instituto Smithsonian [*Smithsonian Institute*], do governo estadunidense, que resultou na publicação de *Sistemas de Consanguinidade e Afinidade da Família Humana* [*Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*] (1871), obra que consolidou sua posição como pesquisador³. Em 1877, publica seu trabalho mais famoso, *Ancient Society*, estudado por Marx alguns anos depois.

Já Sir Henry James Sumner Maine (1822-1888) é um jurista e historiador do direito. Nascido em Hockliffe, Bedfordshire (Inglaterra), estudou no Pembroke College, da Universidade de Cambridge, na qual se tornou professor de direito civil (1847–54) e de direito internacional (1887). Sua obra mais reconhecida é *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and Its Relation to Modern Ideas* (1861). Em 1862, foi para a atual Índia como membro jurídico do Conselho do Governador-Geral, participando na elaboração e implementação da legislação colonial no Raj britânico. Maine retorna à Inglaterra no final da década de 1860, tornando-se *Corpus Professor of Jurisprudence* na Universidade de Oxford (cf. Cocks, 1988, p. 10). Lá, lecionou as aulas que viriam a compor a obra lida por Marx anos depois, *Lectures on the Early History of Institutions* (1875). Maine foi nomeado cavaleiro em 1871, e, até hoje, é tido como um expoente do pensamento jurídico inglês, sendo bastante retomado no escopo da teoria do direito analítica e anglo-americana ao lado de John Austin e Jeremy Bentham.

Nesse sentido, a crítica marxiana nos chamados *Cadernos Etnológicos* traz a posição concreta de Marx diante de pensadores relevantes de seu tempo. Além disso, perpassa várias temáticas distintas, trazendo à tona tópicos relevantes para o marxismo atual, desde a crítica à

³ Para nós esta informação é importante, porque, como iremos tratar mais à frente, Marx assume um tom crítico no que diz respeito à relação de Morgan com o governo dos Estados Unidos, chegando a mencioná-lo como “um autor norte-americano nem um pouco suspeito de tendências revolucionárias e que em seus trabalhos contou com o apoio do governo de Washington” (Marx, 2013, p. 91)

política e ao direito até um debate acerca de gênero, raça e colonização. Pretende-se demonstrar que, para Marx, uma das principais descobertas de Morgan é o uso do parentesco como modo de organização da sociedade iroquesa, na qual existia a separação entre a forma de organização social e o que era considerado como uma organização familiar. Essa forma de organização é essencialmente diferente das sociedades em que existe o Estado, as quais já pressupõem uma dissolução dos vínculos de consanguinidade e a fixação em um território determinado.

Assim, evidencia-se que, para Marx, Morgan apresentou mudanças importantes com relação ao pensamento tradicional de transição das sociedades humanas do parentesco ao território na gênese da política, concepção dos historiadores de seu tempo, e que está presente, até certo ponto, também nos *manuscritos econômicos de 1857-1858* ou *esboços da crítica da economia política* que ficaram conhecidos como *Grundrisse*⁴, especificamente num texto denominado *Formas que precederam a produção capitalista* [*Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen*] (título dado pela edição Instituto Marx-Engels-Lênin). Veremos, então, como essa noção será central em sua crítica a Maine, que naturaliza sua versão da “Família Patriarcal” como fundamento das sociedades humanas. Marx intervém diretamente na obra de Maine muito mais que na de Morgan, o que pode ser explicado justamente em razão de sua discordância das teses do jurista britânico, que são muito maiores⁵. Já adiantamos que o leitor irá se deparar com algumas diferenças no modo de exposição em relação aos textos, as quais serão explicitadas ao longo do texto.

Nesse sentido, neste texto explicita-se como, tanto nas notas sobre Morgan quanto nas sobre Maine, Marx está interessado em estudar sobre o papel do parentesco em sociedades nas quais não existia a política, e como ocorreram distintos processos de gênese do Estado a partir de organizações baseadas em parentesco. O Mouro⁶ dedica boa parte de suas anotações para o estudo de sociedades de transição, nas quais havia elementos típicos de uma organização baseada em parentesco em declínio convivendo com elementos típicos da sociedade política em ascensão. Trata-se em especial das anotações marxianas sobre os kamilaroi, gregos, romanos, iroqueses e atapascos-apaches, no caso das notas sobre Morgan, e celtas, hindus, romanos e ingleses no caso das notas sobre Maine.

⁴ Do alemão, significa “princípios” ou “o que está sob a superfície”. O nome foi dado porque em 8 de dezembro de 1857, Marx escreve a Engels: “‘Eu trabalho como um louco a noite toda para fazer a síntese de meus estudos econômicos, afim de terminar os *Grundrisse* (princípios, em alemão, também podendo significar o que está sob a superfície, etc.) antes do dilúvio’” (Marx *apud* Alves, 1999, p. 5).

⁵ Entretanto, vale mencionar que a discordância de Marx diante de Morgan é, em geral, maior do que se supõe nos meios marxistas tradicionais, como demonstra Álvares (2019a).

⁶ Apelido dado a Karl Marx por seus amigos próximos (cf. Musto, 2018).

Examina-se um Marx que, ao contrário do que é disseminado por parte de sua crítica vulgar, está tanto interessado no estudo sobre povos não-europeus, quanto inteirado acerca das descobertas recentes de sua época, lidando com o escasso material acerca de povos indígenas e colonizados em circulação no final do século XIX. Não obstante, de modo algum Marx irá simplesmente reproduzir aquilo que os autores colocam, adotando, mesmo em seus cadernos de notas, uma postura crítica com relação àquilo que lê. Adianta-se que Marx critica tanto Morgan quanto Maine, opondo a eles sua própria visão sobre a história e problematizando o modo como ambos lidam com as sociedades não-capitalistas.

Ao longo do texto, pretende-se demonstrar que, não obstante Morgan seja considerado por Marx como um autor muito mais consistente que Maine, ambos incorrem no erro de fazer “robinsonadas”. Esta expressão, embora não seja utilizada por Marx em seus cadernos, é plenamente aplicável para as críticas a Morgan e a Maine. A referência a Robinson Crusó é utilizada pelo Mouro em *O Capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*, na *Introdução* de 1857 aos *Grundrisse* e na *Miséria da filosofia: Resposta à Filosofia da Miséria do Sr. Proudhon*. Há, nela, uma dimensão de crítica estética⁷ ao romance de Daniel Defoe, mas, como colocamos em outro texto, ela vai mais além: “Não se trata de uma mera crítica ao romance oitocentista (...) mas é uma anedota sobre a transposição do mundo capitalista até o mundo abstrato da economia política, feita com frequência pelos economistas políticos” (Andrade, 2023, p. 07), ou seja, em linhas gerais, a “robinsonada” é um procedimento de incorporação dos elementos típicos da sociedade civil-burguesa para situações ou sociedades reais ou imaginárias de modo anacrônico.

Robinson Crusó é o personagem principal de um romance de Daniel Defoe publicado em 1719⁸, que retrata um aventureiro inglês que, após o naufrágio do navio no qual ia em uma expedição para adquirir escravos na África, passou 28 anos sobrevivendo em uma ilha aparentemente isolada, mas que posteriormente descobre ser habitada por uma comunidade indígena que pratica o canibalismo. Na ilha, tenta seguir reproduzindo seus costumes ingleses, lê a Bíblia, constrói uma mesa e uma cadeira, estabelece uma rotina de trabalho diária, e salva um indígena, que chama de Sexta-feira, o batiza, ensina inglês, converte-o ao cristianismo, e o escraviza, chama-o de “meu servo”, afirmando que ele o obedece com prazer.

⁷ A dimensão estética não é o foco do nosso trabalho; para entendê-la melhor, cf. Koval, 2018.

⁸ O título original do romance é *A vida e as estranhas e surpreendentes aventuras de Robinson Crusó, de York, marujo: que viveu vinte e oito anos sozinho numa ilha deserta na costa da América, perto da embocadura do grande rio Orinoco; tendo sido lançado à costa por um naufrágio, no qual morreram todos os homens, menos ele. Com um relato de como foi, afinal, estranhamente salvo por piratas. Escrita pelo próprio*.

Muitas outras “robinsonadas” posteriores⁹ foram feitas na literatura, como *Ilha Felsenburg* (1731-43), de Johann Gottfried Schnabel, *O Robinson Suíço* (1812-1827), de Johann Rudolf Wyss, *Ilha Misteriosa* (1874) de Júlio Verne, e muitas outras, cada qual com suas especificidades, mas unidas com o tema da sobrevivência em uma ilha exótica de um indivíduo ou grupo previamente acostumado com a vida “civilizada”. Nessa ilha, o indivíduo ou grupo se depara com a natureza “selvagem” (seja ela hostil ou utópica) e outras formas de se viver, acabando por desvendar lições sobre sua própria humanidade. Como coloca Martín Koval (2017):

As histórias de Robinsons eclodiram na Europa com a publicação, em 1719, do Robinson Crusoê, de Defoe, – embora existam várias robinsonadas anteriores – e entraram em declínio, pode-se dizer, no final do século XVIII. No decorrer dessas poucas décadas, foram publicadas robinsonadas de todos os tipos: inglesas, francesas, alemãs, holandesas, suecas, etc. Era um tipo de romance muito popular: durante o século XVIII – e mesmo nas primeiras décadas do século XIX – era lido com uma autêntica devoção nos países centrais da Europa.

O esquema narrativo das Robinsonadas é composto, grosso modo, pelos seguintes episódios: fracasso econômico ou social na Europa; diversas viagens de navio nas quais são vivenciadas as mais variadas aventuras; naufrágio; salvação em uma ilha remota; aprendizado e restituição econômica –descoberta de um tesouro– ou moral –cura emocional, conversão religiosa, etc.–; e retorno triunfal à civilização. Esse caráter estereotipado da estrutura narrativa aproxima as robinsonadas da literatura trivial, razão pela qual foi dito que –assim como o romance de aventura barroco, ao qual estão conectadas – elas ‘devem sua existência aos mecanismos do mercado literário’ (Meid, 2009: 678).

As robinsonadas são, fundamentalmente, uma subforma do romance de aventura. Em relação ao pronunciado interesse do século XVIII na descoberta e no relacionamento com “novas” culturas e modos de vida não europeus, eles estão, por sua vez, ligados aos relatos de viagem. Alguns deles, como, notoriamente, *A Ilha de Felsenburg*, também se baseiam na tradição da utopia. (p. 25-7 - tradução livre)¹⁰

Assim, as “robinsonadas”, enquanto subforma do romance de aventura, tiveram seu auge ainda no século XVIII, embora continuem existindo (em alguma versão) muito depois –

⁹ Embora o romance de Defoe tenha um certo caráter fundacional, também é possível traçar “robinsonadas” anteriores, como *Continuatio del Simplicissimus* (1669), de Hans von Grimmelshausen (cf. Koval, s/d).

¹⁰ Las historias de Robinsones eclosionan en Europa a partir de la publicación, en 1719, del Robinson Crusoe de Defoe –si bien hay varias robinsoniadas anteriores–, y viven su declive, se puede decir, a fines del siglo XVIII. En el curso de estas pocas décadas se publicaron robinsoniadas de todo tipo: inglesas, francesas, alemanas, holandesas, suecas, etc. Fue un tipo novelístico muy popular: durante el siglo XVIII –e incluso en las primeras décadas del siglo XIX– se lo leyó con auténtica devoción en los países centrales de Europa.

El esquema narrativo de las robinsoniadas se compone grosso modo de los siguientes episodios: fracaso económico o social en Europa; diversos viajes en barco en los que se viven aventuras de lo más variopintas; naufragio; salvación en una isla remota; aprendizaje y restitución económica –hallazgo de tesoros– o moral –sanación anímica, conversión religiosa, etcétera–; y regreso triunfal a la civilización. Este carácter estereotipado de la estructura narrativa acerca las robinsoniadas a la literatura trivial, razón por la que se ha dicho que –al igual que la novela de aventuras barroca, con la que están emparentadas– “deben su existencia a los mecanismos del mercado literario” (Meid, 2009: 678).

Las robinsoniadas son, de manera fundamental, una sub-forma de la novela de aventuras. En relación con el pronunciado interés dieciochesco por el descubrimiento y la relación con “nuevas” culturas y formas de vida no europeas, a su vez, están emparentadas con el relato de viajes. Algunas de ellas, como, de manera notoria, *La isla Felsenburg*, se nutren también de la tradición de la utopía (Koval, 2017, p. 25-7)

cita-se *Alexander Selkirk* (1964), de Jorge Luis Borges, ou *Foe* (1986) de J.M. Coetzee. Já as “robinsonadas” teóricas, nosso foco no presente texto, não obstante guardem semelhança com as literárias, seguem um caminho um pouco distinto, o qual analisaremos a partir de Marx. Embora não use o termo “robinsonadas” ou “histórias *à la* Robinson” para designar as obras de Maine e de Morgan, mas, ainda que em meras notas de seus cadernos, o Mouro demonstra esse tipo de transposição anacrônica da sociedade capitalista em ambos autores, de modo que se entende ser cabível atribuir essa expressão enquanto resultado da crítica marxiana a eles. Na *Introdução* de 1857, parte dos manuscritos econômicos incorporados aos chamados *Grundrisse*, Marx acusa os economistas políticos, em especial Ricardo, de recorrer a “robinsonadas”:

Tampouco Ricardo escapa de uma robinsonada: “Ele faz com que o pescador e o caçador primitivos, como possuidores de mercadorias, troquem o peixe e a caça na relação do tempo de trabalho objetivado nesses valores de troca. Com isso, ele cai no anacronismo de fazer com que o caçador e o pescador primitivos consultem, para o cálculo de seus instrumentos de trabalho, as tabelas de anuidade correntes na Bolsa de Londres em 1817. Os ‘paralelogramos do sr. Owen’ parecem ser a única forma social que ele conhece além da forma burguesa” (Marx, 2011, p. 151).

Assim, Ricardo transporta para um mundo primitivo, em que não existiria o capital, as tabelas de anuidade da Bolsa de Londres em 1817, com base no qual um pescador e o caçador, enquanto indivíduos isolados, trocariam o peixe e a caça como mercadorias a partir da relação do tempo de trabalho objetivado em seus valores de troca. Com isso, o economista naturaliza, isto é, universaliza, a própria sociedade burguesa, tomando-a como originária e, portanto, eterna. Smith incorreria em um erro semelhante:

Indivíduos produzindo em sociedade – por isso, o ponto de partida é, naturalmente, a produção dos indivíduos socialmente determinada. O caçador e o pescador, singulares e isolados, pelos quais começam Smith e Ricardo, pertencem às ilusões desprovidas de fantasia das robinsonadas do século XVIII, ilusões que de forma alguma expressam, como imaginam os historiadores da cultura, simplesmente uma reação ao excesso de refinamento e um retorno a uma vida natural mal-entendida. Da mesma maneira que o contrato social de Rousseau, que pelo contrato põe em relação e conexão sujeitos por natureza independentes, não está fundado em tal naturalismo. Essa é a aparência, apenas a aparência estética das pequenas e grandes robinsonadas. Trata-se, ao contrário, da antecipação da ‘sociedade burguesa’, que se preparou desde o século XVI e que, no século XVIII, deu largos passos para sua maturidade (*idem*, p. 54).

Nesse sentido, o próprio contratualismo, aqui na figura de Rousseau, também seria uma das “robinsonadas” modernas, partindo da conexão de sujeitos naturalmente independentes. Como explica Marcello Musto, na *Introdução* de 1857, “O alvo polêmico de Marx eram as ‘robinsonadas do século XVIII, o mito de Robinson Crusoe como paradigma do *Homo oeconomicus*, ou a extensão dos fenômenos típicos da era burguesa a todas as outras

sociedades que já existiram, inclusive as primitivas” (Musto, 2023a, p. 37). Nesse sentido, “Nos *Grundrisse* há várias passagens dedicadas à crítica da transfiguração, operada pelos economistas, das realidades históricas em realidades naturais” (*idem*, p. 41).

Assim, envoltas em um naturalismo fictício, as “robinsonadas” escondem que se trata da “da antecipação da ‘sociedade burguesa’, que se preparou desde o século XVI e que, no século XVIII, deu largos passos para sua maturidade” (Marx, 2011, p. 54). Logo, tal procedimento não é apenas um erro teórico, mas é tratado por Marx também a partir de sua função ideológica. Como coloca Heleno (2024):

(...) Marx não se satisfaz em aceitar que as robinsonadas seriam um erro ou um equívoco por parte dos economistas burgueses. Ao contrário, o autor reconhece que as robinsonadas são uma tendência ideológica concreta e historicamente situada, justificando a sua existência a partir do desenvolvimento histórico da própria sociedade capitalista, solo de sua emergência, seja nas suas configurações científica ou apologética (p. 05)

As “robinsonadas”, portanto, são “uma tendência ideológica concreta e historicamente situada” voltada a justificar a existência da própria sociedade civil-burguesa, seja com pretensões científicas, como Marx ainda reconhece em Ricardo, ou de modo meramente apologético, como será o caso de Maine, que veremos a seguir. Outro exemplo¹¹ são as “robinsonadas” feitas por Proudhon, criticadas por Marx em sua *Miséria da filosofia* (1847), uma crítica ao texto *Sistema das contradições econômicas ou Filosofia da miséria* (1846) de Pierre-Joseph Proudhon. Marx coloca que Proudhon, para explicar a origem da indústria, recorre ao mundo abstrato do indivíduo isolado:

O que é essa indústria, na suposição do sr. Proudhon? Qual é sua origem? Um homem sozinho, necessitando de um grande número de objetos, “não pode produzir tantas coisas”. Tantas necessidades para satisfazer supõem tantas coisas para produzir – não há produtos sem produção –, tantas coisas para produzir já não supõem apenas a mão de um homem sozinho ajudando a produzi-las. Ora, a partir do momento em que se supõe mais de uma mão ajudando na produção, supõe-se toda uma produção baseada na divisão do trabalho. (p. 53)

(...) Para sair do estado de coisas em que cada um produz sozinho e chegar à troca, “dirijo-me”, diz o sr. Proudhon, “a meus colaboradores em funções diversas”. Logo, tenho colaboradores, que exercem funções diversas, sem que para isso eu e todos os outros, sempre segundo a suposição do sr. Proudhon, tenhamos saído da posição solitária e pouco social dos Robinsons. Os colaboradores e as funções diversas, a divisão do trabalho e a troca que ela implica foram todos inventados.

(...) Mas ele ainda nos deve a explicação da “formação” dessa proposta, como afinal esse homem solitário, esse Robinson, teve de repente a ideia de fazer “a seus colaboradores” uma proposta *semelhante* e como esses colaboradores a aceitaram sem protestar (Marx, 2017a, p. 53-55)

Assim, Proudhon explica a origem das indústrias voltando-se para um indivíduo solitário, que, por possuir uma série de necessidades a serem satisfeitas, necessita produzir

¹¹ Para entender mais acerca da crítica às “robinsonadas” na *Introdução* de 1857, cf. Heleno, 2024.

uma série de objetos para satisfazê-las, e, não conseguindo produzi-los sozinho, irá buscar outro indivíduo para, atuando como “colaboradores”, produzirem mais. Certamente seus “colaboradores” acharam essa ideia genial, pois “esse homem solitário, esse Robinson, teve de repente a ideia de fazer ‘a seus colaboradores’ uma proposta *semelhante* e como esses colaboradores a aceitaram sem protestar”. Para Marx, portanto, Proudhon transporta o indivíduo moderno e a divisão do trabalho e a troca que ela implica, partindo de um “Robinson” em um mundo abstrato, de modo a pressupor os próprios elementos da sociedade capitalista para explicá-la.

Contrapondo-se às “robinsonadas”, então, Marx as situa historicamente. Em suas palavras:

Somente no século XVIII, com a “sociedade burguesa”, as diversas formas de conexão social confrontam o indivíduo como simples meio para seus fins privados, como necessidade exterior. Mas a época que produz esse ponto de vista, o ponto de vista do indivíduo isolado, é justamente a época das relações sociais (universais desde esse ponto de vista) mais desenvolvidas até o presente. O ser humano é, no sentido mais literal, um ζῷον πολιτικόν¹², não apenas um animal social, mas também um animal que somente pode isolar-se em sociedade. A produção do singular isolado fora da sociedade – um caso excepcional que decerto pode muito bem ocorrer a um civilizado, já potencialmente dotado das capacidades da sociedade, por acaso perdido na selva – é tão absurda quanto o desenvolvimento da linguagem sem indivíduos vivendo juntos e falando uns com os outros. Não é necessário estender-se sobre isso. Não seria preciso mencionar essa questão, que tinha sentido e razão de ser entre as pessoas do século XVIII, não fosse o disparate seriamente reintroduzido no centro da mais moderna economia por Bastiat, Carey, Proudhon etc. Para Proudhon, entre outros, é naturalmente cômodo produzir uma explicação histórico-filosófica da origem de uma relação econômica, cuja gênese histórica ignora, com a mitologia de que Adão ou Prometeu esbarrou na ideia pronta e acabada, que foi então introduzida etc. Não há nada mais tediosamente árido do que as fantasias do *locus communis*. (Marx, 2011, p.40)

As “robinsonadas”, em geral, partem do ponto de vista do indivíduo isolado, que, na verdade, surge somente na modernidade. Se o ser humano é um ser social (e que só pode se isolar em sociedade), o indivíduo também é um produto social, e mais especificamente moderno. Bastiat, Carey, Proudhon, além de Ricardo, Smith, Rousseau, dentre muitos outros caudatários de Defoe partem de fantasias áridas para explicar uma relação à qual já pressupõem. Não é coincidência que esse ponto de vista se consolida no século XVIII, tanto na literatura como na teoria. Assim, as leis econômicas burguesas são enquadradas, nas palavras de Marx, “em leis naturais eternas, independentes da história” e “as relações burguesas são furtivamente contrabandeadas como irrevogáveis leis naturais da sociedade *in*

¹² ζῷον πολιτικόν, “*Zoon politikon*” na grafia do alfabeto latino, que costuma-se traduzir por animal social, ou animal político, ou animal da *polis*, expressão famosa de *A política*, de Aristóteles (cf. Marx, 2011, p. 40). “ζῷον” é animal, ser animado, e “πολιτικόν” é político ou referente à “πόλις”. Para entender melhor a recepção de Marx da frase aristotélica, cf. Andrade, 2025.

abstracto”, de modo que torna-se possível “confundir ou extinguir todas as diferenças históricas em leis humanas gerais” (*ibidem*, p. 42).

Em *A Ideologia alemã*, Marx e Engels colocam Bentham como o filósofo que consolida o ponto de partida do indivíduo isolado como universal:

(...) pela primeira vez, em Bentham, no momento em que a burguesia, depois da Revolução Francesa e do desenvolvimento da grande indústria, não aparece mais como uma classe particular mas como a classe cujas condições são as condições de toda a sociedade. Depois de criadas as paráfrases sentimentais e morais que, nos franceses, formavam todo o conteúdo da teoria da utilidade, para o desenvolvimento ulterior dessa teoria faltava apenas saber como os indivíduos e as relações seriam utilizados, explorados. A resposta a essa questão já havia sido dada, nesse meio tempo, pela economia política; o único progresso possível se encontrava na incorporação do conteúdo econômico. Bentham consumou esse progresso. Na economia, porém, já se havia declarado que as principais condições da exploração, independentemente da vontade dos indivíduos, eram determinadas pela produção em geral e encontradas já prontas pelos indivíduos isolados. A teoria da utilidade não restava, assim, nenhum outro campo de especulação a não ser o da posição ocupada pelos indivíduos nessas grandes relações: o da exploração privada, por indivíduos isolados, de um mundo encontrado pronto (Engels; Marx, 2007, p. 398-399).

Assim, consolida-se a partir de Bentham o ponto de partida burguês como o pressuposto universal, consumando a incorporação do conteúdo econômico — as relações tipicamente capitalistas se tornam as condições de toda sociedade. Bentham, então, consome o progresso burguês na teoria da utilidade (o Utilitarismo). Nesse sentido, “(...) para Marx e Engels, em Bentham o desenvolvimento burguês é tomado como o desenvolvimento da sociedade em geral, como um mundo encontrado pronto. Isso se dá a partir de um momento histórico em que a burguesia, após a Revolução Francesa, já está consolidada enquanto classe dominante” Andrade, 2024b, p. 95). A história passa a ser a da exploração privada dos indivíduos isolados — um mundo que já nasce “pronto”, de modo que o “o ponto de partida do indivíduo atomizado (...) se torna o ponto de partida da teoria burguesa”.

É válido mencionar que, em *O capital: crítica da economia política parte I: o processo de produção do capital*, Marx explica o Princípio da Utilidade de Bentham da seguinte maneira:

Jeremy Bentham é um fenômeno puramente inglês. Mesmo sem excetuar nosso filósofo Christian Wolf, em nenhuma época e em nenhum país o lugar-comum mais simplório se difundiu com tanta convicção. O princípio da utilidade não é uma invenção de Bentham. Este se limitou a reproduzir, sem espírito, o que Helvetius e outros franceses do século XVIII haviam dito espiritualmente. Se, por exemplo, queremos saber o que é útil a um cachorro, temos de investigar a natureza canina. É impossível construir essa natureza a partir do “princípio da utilidade”. Aplicado ao homem, isso significa que, se quiséssemos julgar segundo o princípio da utilidade todas as ações, movimentos, relações etc. do homem, teríamos de nos ocupar primeiramente da natureza humana em geral e, em seguida, da natureza humana historicamente modificada em cada época. Bentham não tem tempo para essas inutilidades. Com a mais ingênua aridez, ele parte do suposto de que o filisteu moderno, e especialmente o inglês, é o homem normal. O que é útil para esse homem exemplar e seu mundo é útil em si e para si. De acordo com esse padrão, Bentham

julga, então, o passado, o presente e o futuro. Por exemplo, a religião cristã é “útil” porque repudia religiosamente os mesmos delitos que o código penal condena juridicamente. A crítica da arte é nociva porque perturba o deleite que as pessoas honestas encontram em Martin Tupper etc. E foi com todo esse lixo que nosso bom homem, cuja divisa é *nulla dies sine linea*, encheu montanhas de livros. Tivesse eu a coragem de meu amigo H. Heine, chamaria o sr. Jeremy de gênio na arte da estupidez burguesa. [*Nulla dies sine linea* (nenhum dia sem uma linha): frase atribuída ao pintor Apeles (IV a. C.), que colocara para si a obrigação de trabalhar todos os dias em suas pinturas. (N. T.)] (Marx, 2017, p. 685)

O Princípio da Utilidade é, portanto, “o lugar-comum mais simplório”, que só poderia ter sido difundido na Inglaterra, e Bentham, portanto, é “um fenômeno puramente inglês”, e um “gênio na arte da estupidez burguesa”. Logo, o Utilitarismo é uma expressão latente do ponto de vista tipicamente burguês. Entende-se que “(...) Bentham, em sua teoria da utilidade (ou utilitarismo), incorpora os elementos da economia política de modo a enfatizar o caráter da exploração privada por indivíduos isolados”, em outras palavras, “Os indivíduos aparecem como objetos a serem utilizados, maximizando o caráter da exploração a nível particular” (Andrade, 2024b, p. 95-6). Nesse sentido, Bentham não só também parte de “robinsonadas”, como possui um papel de grande relevância na consolidação do procedimento na teoria burguesa.

Ao longo do presente texto, defende-se que tanto Morgan quanto Maine fazem procedimentos semelhantes, “contrabandeando” relações burguesas como leis naturais e abstratas da sociedade humana. Adianta-se que, de um modo geral, as “robinsonadas” de Morgan não são totais, como as de Maine, de modo que o antropólogo estadunidense parte das ideias de “liberdade”, “igualdade”, “fraternidade” e “democracia” para descrever as chamadas “sociedades gentílicas” que analisa. Já Maine, que é, para Marx, um completo apologista da burguesia, parte de uma versão própria da “Família Patriarcal” como o fundamento geral das sociedades humanas, ou, pelo menos, da chamada “raça Arianas”, a partir da qual se desenvolve o Estado.

Mais à frente, veremos como Bentham e Hobbes são duas das grandes referências teóricas de Maine, o que reforça nossa hipótese de que é possível vinculá-lo também às “robinsonadas” a partir dos termos cunhados diretamente por Marx. O jurista inglês não reconhece a existência de sociedades sem Estado organizadas com base em estruturas fundamentadas em laços de parentesco, e sua teoria política parte do Estado como um fato, até certo ponto, a-histórico. Assim, entende-se que ambos autores recorrem a “robinsonadas”, mais ou menos graves, para explicar as sociedades não-capitalistas; Maine como um completo apologista da sociedade inglesa, e Morgan de um modo mais elaborado, não chegando efetivamente a partir do ponto de vista isolado, mas transpondo elementos da sociedade

burguesa, ainda que não em sua totalidade, para as sociedades ditas “primitivas”, em uma “robinsonada” que pode ser chamada de parcial.

Veremos que Marx, ainda que de modo lacunar em razão da estrutura do texto, se opõe a essas concepções, apresentando sua própria visão da história às dos autores, a qual se opõe ao etapismo ou engessamento histórico, mas também a um relativismo histórico. Marx se posiciona a partir de uma concepção de história que toma como centrais suas próprias bases materiais, entendendo a (re)produção da vida humana a partir de suas próprias determinações. O Mouro não se apega aos estágios étnicos propostos por Morgan, e condena veementemente a divisão da história de Maine, criticando uma visão étnico-racial da história humana em geral. Além disso, para ele, tanto Maine quanto Morgan deixam a escanteio elementos econômicos, no sentido de produção e reprodução da vida humana em geral, determinantes para a compreensão das próprias sociedades que se propõem a analisar.

Assim, entende-se que Marx vê o parentesco como fundamental para compreender sociedades sem Estado, reconhecendo também a diferença entre parentesco e formas de família, como veremos mais à frente. Suas anotações sobre o tema são mais críticas, rejeitando interpretações simplistas e “robinsonadas”, isto é, apontando o que não deve ser feito, do que de fato propositivas. Em suma, embora não tenha desenvolvido um tratado sobre o parentesco, Marx critica abordagens como as de Morgan e Maine, defendendo que todas as sociedades devem ser analisadas com base em suas próprias condições materiais e históricas concretas, em vez de serem julgadas a partir de modelos pré-fixados. A partir disso, também pretende-se demonstrar que não só é possível, mas também muito frutífero analisar os cadernos marxianos, ainda que reconhecendo suas lacunas.

Para esclarecer os pontos levantados acima, será necessário tratar brevemente de como a ideia de uma organização baseada no parentesco (que, aqui, não é necessariamente derivado de um vínculo consanguíneo real, como veremos a seguir) irá aparecer em um pequeno trecho dos *Grundrisse*, que será o tema do nosso Capítulo II, de modo a introduzir uma discussão de como Marx entendia a *gens* romana muito antes de seu contato com a obra de Morgan, para posteriormente destacarmos suas continuidades e dissidências, entendendo melhor a constituição geral do pensamento marxiano. Já no Capítulo III entraremos nos cadernos de Marx, analisando a crítica a Morgan, na qual existe um vasto conteúdo sobre as relações de parentesco em sociedades sem Estado, especialmente no que diz respeito aos iroqueses, os gregos e os romanos, estes dois últimos povos os quais Marx já detinha um grande acúmulo sobre. Em seguida, no Capítulo IV, trataremos da crítica de Marx a Maine, que, como colocamos, pressupõe a análise de *Ancient society*, para verificarmos como nosso autor se

contrapõe ao jurista, utilizando para isso sua própria apreensão crítica das descobertas de Morgan. Ao final, não faremos uma Conclusão propriamente dita, isto é, um resumo do texto e seus resultados, mas tão somente Considerações Finais, retomando brevemente os pontos centrais apresentados, e debatendo quais as possíveis implicações para a teoria marxista das conclusões que foram já apresentadas ao longo do texto.

Como já havíamos mencionado, o objeto central de nossa Dissertação, os chamados *Cadernos Etnológicos* de Marx, são um texto cuja estrutura que temos que enfrentar é um tanto quanto árdua, o que gera debates importantes acerca de seu estatuto. Logo, antes de debater as relações de parentesco, faremos uma análise acerca da gênese e estrutura das anotações marxianas, tema de nosso Capítulo I, no intuito de explicar o lugar que elas ocupam na teoria de Marx e defender a possibilidade de sua análise, pois não é um consenso na tradição marxista que os *Cadernos* possam e devam ser estudados como mais do que meramente um objeto de estudos biográficos¹³. Além disso, muitos marxistas importantes não chegaram a ter acesso aos *Cadernos* de Marx em vida, tendo eles sido publicados somente em 1972. Compreender Marx em sua integridade implica também um retorno a seus chamados *Cadernos Etnológicos*, que, para nós, detém um grande papel no futuro do debate marxista. Não obstante, tratar deste texto não é algo simples, especialmente por seu formato. No próximo capítulo, trataremos dos problemas advindos desta estrutura e como pretendemos fazer para superá-los.

1. GÊNESE E ESTRUTURA: ESPECIFICIDADES E DESAFIOS DOS ASSIM CHAMADOS *CADERNOS ETNOLÓGICOS*

1.1) A ESTRUTURA DOS *CADERNOS* E A POSSIBILIDADE DE SUA ANÁLISE

Ao depararmos-nos com nosso objeto de pesquisa, encontramos um primeiro grande obstáculo: sua estrutura. As notas deixadas por Marx tratam-se, por definição, tão somente de notas, não chegando nem mesmo a constituir um manuscrito pensado para a publicação¹⁴. Marx aparece muito mais como um leitor crítico ou um pesquisador interessado do que como um autor propriamente dito, fazendo resumos das ideias centrais dos textos que estudava, ocasionalmente acrescentando comentários próprios em que expressa sua opinião diretamente.

¹³ Posição defendida por David Ryazanov (1870-1938), conforme explicitamos no Capítulo I. Em oposição a esta concepção, citamos Musto (2018), Anderson (2019), Brown (2012), Dunayevskaya (1982) e Álvares (2019).

¹⁴ Nesse sentido, discordamos de Álvares (2019) quando denomina o material dos chamados *Cadernos Etnológicos* como “cadernos de rascunhos”, de modo que, por mais que reconheça que não são equiparáveis a manuscritos ou cartas (cf. *idem*, p. 15), um rascunho transmite a ideia de uma primeira versão de um texto que poderia ser publicado.

Por vezes, então, será difícil traçar um posicionamento definitivo de Marx a partir desses excertos. Para enfrentar esses desafios, vamos recorrer à análise dos trechos das obras estudadas por Marx comparando-os com as anotações, de modo que poderemos sinalizar uma concordância ou discordância, bem como ressaltar as intervenções diretas, das quais podemos retirar contribuições autênticas. O formato das anotações originais consta na figura abaixo (FIGURA 1), correspondente ao início das anotações sobre Maine.

FIGURA 1 — NOTAS SOBRE HENRY SUMNER MAINE, *LECTURES ON THE EARLY HISTORY OF INSTITUTIONS*

Krader, que as denominou pelo seu suposto conteúdo etnológico. Krader foi um etnólogo estadunidense muito influenciado por Karl Korsch, com quem admite ter desenvolvido a concepção original do livro entre 1947-1953 (cf. Krader, 1974, p. 10), e a quem dedica a obra publicada. Sobre o percurso destas notas até sua publicação, Krader explica:

O conjunto dos cadernos de notas de Marx, que contém os seus estudos etnológicos desta época, só foi estudado na geração seguinte. D. Ryazanov, o editor da edição histórico-crítica das obras reunidas de Marx e Engels, fez uma breve descrição das mesmas, com exceção dos materiais de Phear, numa conferência perante a Academia Socialista de Moscou, em 20 de novembro de 1923, e publicou-a no *Vestnik Sotsialisticheskoy Akademii*, no mesmo ano; foi depois publicada, sob a direção editorial de Carl Grünberg, no *Archiv für die Geschichte des Sozialismus*, em 1925. Uma versão russa apenas do manuscrito de Morgan, com alterações significativas, foi publicada no *Arkhir* do Instituto Marx-Engels em 1941, com base em fotocópias do original feitas por Ryazanov. Estes cadernos de excertos foram de novo analisados por E. Lucas em 1964, incluindo agora o manuscrito de Phear; os materiais do manuscrito Morgan de Marx foram analisados nesta altura com base na versão russa de 1941. Os cadernos de Marx, que contém os excertos dos manuscritos etnológicos, bem como outras indicações bibliográficas, estão depositados no Instituto Internacional de História Social, em Amsterdam (*idem*, p. I-II - tradução livre)¹⁵.

Nesse sentido, o trabalho foi baseado no material original contido nas fotocópias de David Ryazanov (1870-1938), um dos fundadores do *Marx-Engels Institute* e seu primeiro diretor, de 1921 até sua prisão e deportação em 1931, tendo sido perseguido durante o governo Stalin. Em 1931, o instituto se fundiu com o *Lenin Institute*, tornando-se *Marx-Engels-Lenin Institute*. Entre os anos 20 e 30, Ryazanov encabeçou o projeto *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA), pensado para publicar as obras completas de Marx e Engels, que foi descontinuado após seu assassinato. Em 1960, o projeto MEGA foi retomado, no que ficou conhecido como MEGA 2. Desde 1990, o trabalho é coordenado pelo *Internationalen Marx-Engels-Stiftung* (IMES) em Amsterdã¹⁶, e até hoje nem toda a obra de Marx (incluindo suas cartas, anotações, manuscritos, etc.) foi publicada.

¹⁵ The body of Marx's excerpt notebooks containing his studies in ethnology of this time was not surveyed until the following generation. D. Ryazanov, the editor of the historical-critical edition of the collected works of Marx and Engels, gave a brief account of them, with the exception of the Phear materials, in a lecture before the Socialist Academy in Moscow, November 20, 1923, and published in the *Vestnik Sotsialisticheskoy Akademii*, in the same year; it was then brought out, under the editorship of Carl Grünberg, in the *Archiv für die Geschichte des Sozialismus* in 1925. A Russian version of the Morgan manuscript alone, with significant changes, was published in the *Arkhir* of the Marx-Engels Institute 1941, on the basis of photocopies of the original made by Ryazanov. These excerpt notebooks were again surveyed, by E. Lucas in 1964, now including the Phear manuscript; the Morgan manuscript materials of Marx were surveyed at this time on the basis of the Russian version of 1941.

Marx's notebooks, containing the ethnological manuscript excerpts together with further bibliographic indications, are deposited in the International Institute of Social History, Amsterdam (Krader, 1974, p. I-II).

¹⁶ cf. Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA). Disponível em: <<https://mega.bbaw.de/de/projektbeschreibung>>. Acesso em 19 de março de 2024.

O projeto original de Ryazanov era de publicar a obra completa de Marx, incluindo suas cartas — porém, com a exceção de seus cadernos, os quais acreditava serem no máximo um material útil quase exclusivamente para os biógrafos de Marx (cf. Anderson, 2019, p. 328-9). O material produzido entre 1879 e 1882 não são os primeiros cadernos de anotações marxianas (cf. Musto, 2023a, p. 28). Como coloca Krader, desde mais jovem, Marx tinha o costume de elaborar cadernos de anotações de seus estudos: “Marx tinha o hábito de escrever cadernos com extratos, notas e comentários próprios aqui e ali sobre os livros que lia” (Krader, 1988, pág. 2 - tradução livre)¹⁷ Para citar alguns exemplos, temos os cadernos de Paris (1843-5), escritos na mesma época que os cadernos sobre James Mill, seguidos dos cadernos de Bruxelas (1845). Eles marcam uma prática de estudos que acompanharia Marx até o final de sua vida. No início da década de 1850, por exemplo, temos os cadernos de Londres (1850-3), período no qual as pesquisas de Marx sobre economia política totalizaram 26 cadernos de anotações (cf. Musto, 2023a, p. 30).

Assim, há um amplo material de anotações de Marx que vão muito além do que ficou conhecido posteriormente como *Cadernos Etnológicos*, os quais já são apenas um recorte do material produzido entre 1879 e 1882. Como coloca Raya Dunayevskaya, foi um infortúnio para a tradição marxista que os membros do Partido Social Democrata alemão, aos quais Engels deixou o material seu e de Marx após sua morte, nem mesmo tentaram publicar a obra completa de Marx, além de que mesmo intelectuais do calibre de Franz Mehring na Alemanha e Ryazanov na Rússia “em vez de de se aprofundarem nos últimos não publicados Cadernos de Marx, se sentiram livres para criticá-los antes mesmo de estudá-los” (Dunayevskaya, 1982, p. 177 - tradução livre)¹⁸.

Krader ressalta que foi publicada uma versão russa de 1941 das notas de Morgan, mas com alterações expressivas em seu conteúdo. A novidade de sua edição está, então, não somente na expansão do material para além dos comentários sobre *Ancient Society*, mas também da retomada do texto original como fotocopiado por Ryazanov; um trabalho de grande fôlego e extremamente relevante para os estudos da obra de Marx. Entretanto, em seu prefácio, Krader admite que também fez uma escolha parcial das notas, explicitando que “Marx estudou uma série de outros trabalhos sobre etnologia e história da cultura além desses, particularmente os de Georg L. Maurer e Maxim M. Kovalevsky” (Krader, 1974 p. I -

¹⁷ Marx tenía la costumbre de escribir cuadernos con extractos, apuntes y comentarios propios aquí y allá sobre los libros que leía.

¹⁸ “(...) instead of diving into the latest unpublished Notebooks of Marx, felt free to offer their criticism before they had studied them” (Dunayevskaya, 1982, p. 177).

tradução livre)¹⁹, ou seja, que nem todo o material referente ao tema e ao período estaria presente em seu compilado.

A maior parte do material compilado por Krader, com exceção das notas sobre Lubbock, consta em um caderno de Marx, paginado por ele mesmo, que foi chamado de B 146. O editor também explica a estrutura do material original do Caderno B 146 em sua nota nº 15 à Introdução, cujo conteúdo foi sumarizado por Engels na capa e por Marx na contracapa:

Os cadernos que contêm os excertos de Morgan, Maine, Lubbock e Phear encontram-se no *Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis* (IISG), Amsterdam. O caderno B 146 mede 19,5 cm x 15,6 cm, está encadernado, em cartão, paginado por Marx. O interior da capa e a página de rosto contêm outras referências bibliográficas (ver Bibliografia I, abaixo). O conteúdo do caderno (na capa, escrito à mão por Engels) é apresentado da seguinte forma:

1. Lewis H. Morgan, *Ancient Society* p. 1.
2. J. W. B. Money, *Java, or How to Manage a Colony* p. 99.
3. Sir. J. Phear, *The Aryan Village in India & Ceylon* p. 128.
4. Dr. Rud. Sohm, *Fränkisches Recht & Römisches Recht* p. 155.
5. Sir H. S. Maine, *Lectures on the Early History of Institutions* p. 160.
6. E. Hospitalier, *Les principales applications de l'Electricite* p. 198.

O índice do caderno, no interior da contracapa, na caligrafia de Marx, é o seguinte:

1. Lewis Morgan. “*Ancient Society* London 1877. (p. 1-98)
2. J. W. B. Money. “*Jawa* etc. 2 vis. London 1861. (p. 99-127)
3. Sir J. Phear. “*The Aryan Village in India and Ceylon*”. 1880. (p. 128- 155)
4. Dr. Rudolph Sohm. “*Fränkisches Recht u. Römisches Recht* etc (p. 155-159)
5. Sir Henry Sumner Maine'. “*Lectures on the Early History of Institutions*”. Lond. 1875. (p. 160).

P. 144 é pulada na paginação. Mais detalhes na Bibliografia abaixo. O Caderno B 146 contém 316 páginas enumeradas, das quais 260 foram paginadas Marx, 59 em branco, 56 sem número.

(*idem*, p. 361 - tradução livre)²⁰

¹⁹ Marx studied a number of other works in ethnology and culture history in addition to these, in particular those of Georg L. Maurer and Maxim M. Kovalevsky (Krader, 1974 p. I).

²⁰ The notebooks containing the excerpts from Morgan, Maine, Lubbock and Phear are in the *Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis* (IISG), Amsterdam. Notebook B 146 is 19.5 cm. x 15.6 cm., bound, boards, paginated by Marx. Inside front cover and facing page contain further bibliographic references (see Bibliography I, below). The contents of the notebook (on front cover, in Engels' hand) are given as follows:

1. Lewis H. Morgan, *Ancient Society* p. 1.
2. J. W. B. Money, *Java, or How to Manage a Colony* p. 99.
3. Sir. J. Phear, *The Aryan Village in India & Ceylon* p. 128.
4. Dr. Rud. Sohm, *Fränkisches Recht & Römisches Recht* p. 155.
5. Sir H. S. Maine, *Lectures on the Early History of Institutions* p. 160.
6. E. Hospitalier, *Les principales applications de l'Electricite* p. 198.

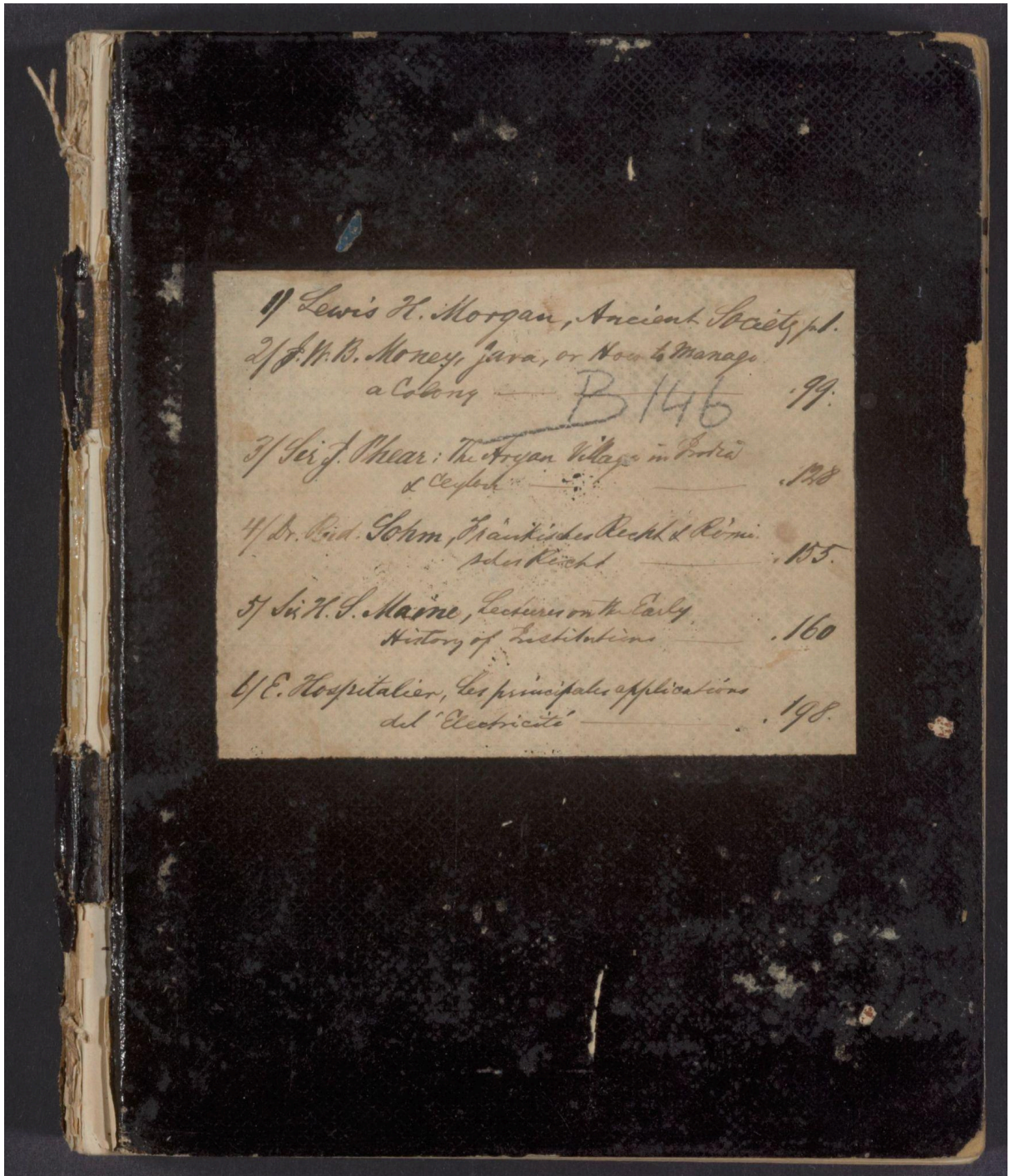
The table of contents of the notebook, inside back cover, in Marx's hand, is:

1. Lewis Morgan. “*Ancient Society* London 1877. (p. 1-98)
2. J. W. B. Money. “*Jawa* etc. 2 vis. London 1861. (p. 99-127)
3. Sir J. Phear. “*The Aryan Village in India and Ceylon*”. 1880. (p. 128- J55)
4. Dr. Rudolph Sohm. “*Fränkisches Recht u. Römisches Recht* etc (p. 155-159)
5. Sir Henry Sumner Maine'. “*Lectures on the Early History of Institutions*”. Lond. 1875. (p. 160).

P. 144 is skipped in pagination. Further details in Bibliography below. Notebook B 146 contains 316 lined pages, of which 260 were paginated by Marx, 5 9 blank, 5 6 unnumbered. (Krader, 1974, p. 361)

Ou seja, o material original do Caderno B 146 contém, além das notas trabalhadas por Krader em seus *Cadernos Etnológicos*, anotações sobre *Java; or, How to Manage a Colony, Showing a Practical Solution of the Questions Now Affecting British India* (1861), de James W. B. Money, e *Fränkisches Recht und Römisches Recht: Prolegomena zur Deutschen Rechtsgeschichte*, de Rudolph Sohm, e não contém as sobre Lubbock, que estavam em outro caderno, B 160, o qual continha as anotações de *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man*, de Lubbock, *Egyptian Finance*, de Michael George Mulhall; e Sheldon Amos, *Spoiling the Egyptians: revised version*, de Sheldon Amos.

FIGURA 2 — CADERNO B 146



FONTE: Marx, K., Marx, K., & Engels, F. **Karl Marx / Friedrich Engels Papers**, International Institute of Social History (Amsterdã)

Kevin Anderson, que participou do trabalho editorial da MEGA 2, também ressalta o material que falta na edição de Krader, incluindo o material remanescente do Caderno B 146 e de outros Cadernos de Marx:

Os cadernos restantes, alguns ainda inéditos em qualquer língua, dizem respeito às anotações de Marx sobre o estudo do antropólogo russo Maksim Kovalevski acerca da propriedade comunal nas Américas, na Índia e na Argélia, sobre a história indiana,

baseadas em um livro do funcionário público colonial Robert Sewell, sobre os escritos dos historiadores sociais alemães Karl Bücher, Ludwig Friedländer, Ludwig Lange, Rudolf Jhering e Rudolf Sohm acerca de classe, status e gênero em Roma e na Europa medieval, sobre o estudo do advogado britânico J. W. B. Money acerca da Indonésia (Java), sobre novas obras de antropologia física e paleontologia, sobre estudos da língua russa da Rússia rural e, finalmente, sobre a interferência inglesa no Egito na década de 1880. Incluindo aquelas previamente publicadas por Krader, essas notas totalizariam mais de oitocentas páginas impressas (Anderson, 2019, p. 294-5).

Das notas mencionadas por Anderson, os escritos de Marx de 1879 sobre Maksim Kovalevsky, que faziam parte de outro Caderno, B 140, foram publicados pela primeira vez por Krader em 1975²¹. A edição de Krader de 1975 contém a maior parte dos excertos sobre Kovalevsky a respeito de seu livro *A propriedade comunal da terra, causas, curso e consequências de sua decadência* (1879), mas não está completa, faltando as notas de Marx aos capítulos I e II do livro do autor russo. Antes de 1975, outras publicações já haviam sido feitas em russo com algumas partes das notas de Kovalevsky (cf. Marx, 2015, p. 103), mas até hoje a edição de Krader é a mais completa. No que ficou chamado de *Caderno Kovalevsky*, foi feita uma tradução para o castelhano, publicada junto demais excertos dos *Cadernos Etnológicos* de Krader em uma edição boliviana denominada *Escritos sobre la comunidad ancestral* (Eds. Silvia de Alarcón e Vicente Prieto)²².

Atualmente, os escritos referentes ao Caderno B 146, bem como dois outros conjuntos de notas, foram publicados em formato digital graças aos esforços da MEGA 2. Os excertos estão no IV/27 M/E: Excertos e notas de 1879-1881 (etnologia, história primitiva, história da propriedade fundiária) 2023/24 [*Exzerpte und Notizen 1879 bis 1881 (Ethnologie, Frühgeschichte, Geschichte des Grundeigentums)* 2023/24], disponível online na MEGA digital²³. A seção IV é a que contém os cadernos de excertos de Marx e Engels, excertos individuais, tabelas cronológicas, índices bibliográficos e cadernos de notas. Este volume contém, além do Caderno B 146, datado de dezembro de 1880 a junho de 1881, outros dois cadernos: um caderno com notas de abril de 1880 sobre *Le travail humain et la conservation de l'énergie* (1880), de Andrijoyč Podolyns'kyj; e outro datado de outubro de 1882, com notas sobre *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man* (1870), de John Lubbock; *Egyptian Finance* (1882), de Michael George Mulhall; e *Spoiling the Egyptians*, de Sheldon Amos (1882), que seria o Caderno B 168 / B 150 (foi duplamente numerado em sua

²¹ Krader, L., *The asiatic mode of production*, Ed. Van Gorcum y Comp. B.V.- Assen, The Netherlands, 1975; p. 343 – 412.

²² Ver MARX, 2015.

²³ Disponível em: <<https://mega.bbaw.de/de/struktur/iv-abteilung>>. Acesso em 20 de março de 2024.

capa). Os escritos sobre Sewall, Bücher, Friedländer, Lange²⁴ e Jhering, além do material restante sobre Kovalevsky, seguem inacessíveis ao público geral, mas serão publicados como parte do projeto da MEGA 2 de publicação integral de todo o material elaborado por Marx.

Como coloca Kevin Anderson, sobre o resultado dos estudos de Marx em sua última década de vida (1872-1883): “Exceto por um breve prefácio a uma edição russa de 1882 do Manifesto Comunista, em coautoria com Engels, Marx nunca publicou nenhum dos resultados de sua nova pesquisa sobre sociedades não ocidentais e pré-capitalistas antes de sua morte, aos 64 anos, em 1883” (Anderson, 2019, p. 292); e ainda que a carta de resposta à Vera Zasulich tenha sido enviada, ela não foi publicada. Segundo Marcello Musto, o genro de Marx e militante socialista Paul Lafargue chegou a expor, após o falecimento de seu sogro, que ele “jamais publicou nada que não tivesse reelaborado várias vezes, até encontrar a forma adequada” e que “preferia queimar seus manuscritos a publicá-los incompletos” (Lafargue *apud* Musto, 2018, p. 23).

Não obstante, diante de sua progressiva deterioração em seus últimos anos e da aproximação de sua morte, “Marx pediu à sua filha Eleanor que lembrasse Engels de ‘fazer alguma coisa’ com seus manuscritos inacabados” (Musto, 2023a, p. 266). Engels, então, “atendeu a seus desejos e levou maior parte dos 12 anos em que sobreviveu a Marx para tornar publicáveis as notas dos livros II e III d’*O capital*, que seu amigo não havia conseguido completar” (*idem*). Porém, Marx não estava se referindo a seus cadernos, que não se constituem enquanto manuscritos, e, de fato, este não foi o destino imediato deste material, ainda que Engels os tenha guardado para a posteridade.

Anderson explica que “Engels não planejou nem propôs a publicação de todos os escritos de Marx” (2019, p. 357), sendo apenas na década de 1920, com o incentivo de Lenin e o financiamento do Estado soviético, que Ryazanov e seus colegas começaram a primeira MEGA, na qual foram feitas as fotocópias de todo o material disponível. Ainda assim, o próprio Ryazanov tampouco tinha interesse de publicar todos os cadernos de Marx, material que acreditava ser de um uso principalmente biográfico sobre o autor, como mencionamos acima. A coletânea alemã *Marx-Engels Werke* (MEW, 1956-1968), bem como suas edições em outros idiomas, seguiram as bases do plano de Ryazanov para as obras reunidas de Marx e Engels, publicadas em russo entre 1928-1946, as quais também continuaram excluindo os cadernos de Marx. Maximilien Rubel (1905-1996), um importante marxologista, historiador e

²⁴ Em 2012, Heather A. Brown teve acesso à parte do projeto não-publicado da MEGA relativa aos escritos de Marx sobre a obra *Römische Alterthümer*, de Ludwig Lange, e traça comentários sobre em um dos capítulos de sua obra *Marx on gender and the Family – A Critical Study* (cf. BROWN, 2012).

editor das obras de Marx e Engels, se opôs explicitamente à publicação dos cadernos de Marx, atendo-se fielmente ao plano original de Ryazanov, e inclusive questionando a própria utilidade do trabalho da MEGA 2 (cf. Anderson, 2019, p. 360-1).

Considerando todo esse contexto e a dificuldade de tratar do formato dos *Cadernos*, é inevitável a pergunta: é possível analisá-los rigorosamente? Para Michael Heinrich, ao estudar os cadernos de Marx, estamos, de certa forma, observando-o enquanto trabalha, como se estivéssemos atrás dele e olhando por cima do seu ombro (informação verbal)²⁵. Isso revela o caráter intimista e até certo ponto informal do material que compõe os chamados *Cadernos Etnológicos*, no qual vemos um Marx pesquisador, um estudioso. Isso é ainda mais verdadeiro para a edição digital da MEGA, onde podemos, inclusive, ver as frases riscadas e substituídas por Marx, adentrando profundamente o processo de formação de suas ideias. Para nós, a compreensão dessa especificidade estrutural é a chave para a análise deste texto tão peculiar.

Quando tratamos de um Marx que não aparece como um autor propriamente dito, não estamos designando um caráter passivo ao material em questão. Anderson (2019) explica:

Escritos de forma desordenada, às vezes agramatical, misturando inglês, alemão e outras línguas, esses não são rascunhos de manuscritos, mas cadernos de trabalho em que Marx registrou ou resumiu passagens de livros que estava estudando. São, no entanto, muito mais do que resumos de outros autores: como sugere Dunaiévskaja, esses cadernos “nos permitem ouvir Marx pensar”. Primeiro, eles mostram Marx como um “leitor”. As anotações não apenas contêm sua crítica direta ou indireta às suposições ou conclusões dos autores que ele estudava na época, mas também mostram como Marx relacionou ou separou temas e questões nos textos analisados. Segundo, os cadernos indicam quais temas e dados ele considerou relevantes para os seus estudos de sociedades não ocidentais e pré-capitalistas. Em suma, eles oferecem uma janela única para o pensamento de Marx no momento em que ele parecia se mover em novas direções (p. 295-6).

Apesar da dificuldade de analisá-los em razão de seu formato, muito mais “grosseiro”, ou, em outras palavras, rudimentar, que manuscritos como os *Grundrisse* ou os *Manuscritos econômico-filosóficos*, pensadores como Anderson, Musto e Dunayevskaya defendem a possibilidade e a relevância da análise dos *Cadernos*. De modo semelhante, na contramão de Ryazanov, Heather Brown explica que:

Nos últimos anos de sua vida, Marx retornou a dois importantes temas que havia estudado em suas obras anteriores: sociedades pré-capitalistas e gênero. Embora Marx não tenha conseguido redigir e publicar sua pesquisa sobre esses tópicos, seus cadernos de anotações fornecem muitos *insights* sobre seu pensamento durante esse período (Brown, 2012, p. 133 - tradução livre)²⁶.

²⁵ Fala do prof. Michael Heinrich, na Palestra e lançamento de livro: *Introdução a O capital de Karl Marx*, na Faculdade de Direito e Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais (FDCE/UFGM), em 30 de abril de 2024.

²⁶ In the last few years of his life, Marx returned to two important themes that he had studied in his earlier works: precapitalist societies and gender. While Marx was not able to write up and publish his research on these topics, his notebooks provide a great deal of insight into his thinking during this period (Brown, 2012, p. 133).

Os cadernos são mais do que simples resumos ou fichamentos de outros autores — para Dunayevskaya (1982), são como “ouvir Marx pensar”, e como coloca Brown, fornecem “*insights*” sobre o que Marx pensava durante esse período. Assim, eles revelam um fluxo de pensamento de Marx enquanto lia, destacando suas críticas e reflexões sobre os textos que estudava. Além disso, mostram quais temas ele considerava importantes para suas pesquisas sobre sociedades não ocidentais e pré-capitalistas, proporcionando uma visão única de seu pensamento em evolução. Marx se coloca o tempo todo no texto, seja direta, com uma intervenção própria, ou indiretamente, mudando a ordem ou as palavras do texto original ou transcrevendo frases e ideias do outro autor com suas próprias palavras. Apesar do que pensava Ryazanov, é inegável que se trata de um material muito valioso para os estudiosos da obra de Marx.

De outro lado, admitir a possibilidade da análise dos *Cadernos* tampouco é negar suas deficiências ou tentar suprimi-las, como coloca Álvares (2019):

Em função disso, acreditamos que não cabe ao intérprete extrair de um texto desse gênero elementos externos àqueles que podem ser ali encontrados. Tirar conclusões precipitadas de um texto que estejam deslocadas das próprias determinações ali presentes é, a nosso ver, uma atividade de risco. Se fomos bem sucedidos em nossa investigação, conseguimos provar que mesmo tendo como parâmetro um texto cujo acabamento se manifesta sob uma forma teoricamente insuficiente é possível chegar a conclusões conscientes e fundamentadas, mas não por suposições exteriores àquilo que se mostrava presente nos nexos, e sim, ao partir das próprias conexões presentes nas determinações ali contidas. Admitir as limitações de um texto não implica necessariamente no reconhecimento de uma suposta deficiência da investigação, mas, ao contrário, pode ser um passo importante para que sejam concebidos os fundamentos para uma análise rigorosa do mesmo (p. 27)

Nesse sentido, ao depararmo-nos com lacunas, não tentaremos impor uma visão externa a elas, mas tão somente admitir a insuficiência do formato do texto para uma interpretação sólida, o que não significa que o texto não pode ser analisado, muito pelo contrário, fundamenta a própria possibilidade de sua análise. Como coloca José Chasin, não é negando, mas reconhecendo os aspectos negativos do texto que podemos compreendê-lo a partir de si mesmo, compreendendo todo o conjunto de fatores que o conformam enquanto discurso — tal é uma *análise imanente* ou *estrutural*:

Em suma, oposta as levianas “hermenêuticas” da imputação, bem como decididamente afastada da debilidade intrínseca a especulação racionalista autorreferida, a postura analítica deve propender ao compromisso com a solidez dos vigamentos que caracterizam a chamada *análise imanente* ou *estrutural*. Tal análise, na melhor tradição reflexiva, encara o texto — a formação ideal — em sua consistência autossignificativa, aí compreendida toda a grade de vetores que o conformam, tanto positivos como negativos: o conjunto de suas afirmações, conexões e suficiências, como também as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam (Chasin, 2009, p. 25)

O esforço de compreender o texto a partir de si mesmo, de sua própria gênese e estrutura, não é somente importante para nosso texto específico, mas também é essencial ao tratar de um autor como Marx, que é alvo de uma gama de “interpretações” advindas de todos os lados. Se já dentre aqueles que o reivindicam vemos uma quantidade imensa de “marxismos”, com ideias que não raro são radicalmente distintas, mais amplas ainda são as “interpretações” de viés crítico. Nesse sentido, prezamos pelo retorno a Marx a partir de si mesmo, lendo seus textos de modo imanente, respeitando a lógica e a estrutura inerentes a eles, tentando apreender as possibilidades objetivas de interpretação do modo mais restritivo possível, diante do traçado do próprio texto. Como coloca José Chasin:

É decisivo, numa época devastada pelo arbítrio e pela equivalência das "leituras", ressaltar uma questão fundamental: reproduzir pelo interior mesmo da reflexão marxiana o trançado determinativo de seus escritos, ao modo como o próprio autor os concebeu e expressou. Procedimento, pois; que adquire articulação e identidade pela condução ininterrupta de uma analítica matizada pelo respeito radical a estrutura e a lógica inerente ao texto examinado, ou seja, que tem por mérito a sustentação de que antes de interpretar ou criticar é incontornavelmente necessário compreender e fazer prova de haver compreendido (Chasin, 2009, p. 25).

Somente após compreender o texto que podemos avançar em sua crítica ou aceitação. Nesse sentido, justificamos também este extenso capítulo acerca da especificidade dos *Cadernos Etnológicos*, de modo a explicitar a particular estrutura com a qual nos deparamos para que seja possível a sua análise. Se a forma não é dissociável do conteúdo, compreender tal peculiaridade é essencial para compreender também a lógica inerente do texto.

Ante à estrutura peculiar dos *Cadernos*, embora o complexo categorial que Marx desenvolveu ao longo de toda a sua vida certamente esteja presente no texto, é necessário afirmar que muitos termos novos utilizados por Marx neste texto não podem ser tratados enquanto categorias em seu sentido mais estrito, isto é, do como o próprio Marx o define em seus *Grundrisse*: “as categorias expressam formas de ser [*Daseinsformen*], determinações da existência [*Existenzbestimmungen*], com frequência somente aspectos singulares, dessa sociedade determinada, desse sujeito” (Marx, 2011, p. 59). Em linhas gerais, não se trata de um conceito enquanto uma representação meramente mental ou uma definição rígida e geral de todas as formas sociais destituídas de suas particularidades, mas uma abstração razoável, inserida historicamente. Considerando que Marx compreende o concreto enquanto “síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade” (*idem*, p. 54), Alves explica que “A categoria é então determinada como síntese, na exata medida em que o real também o é. A categoria é então complexo ideal que exprime o complexo real” (Alves, 1999, p. 11). Logo, a

categoria deve apreender a complexidade da realidade, como “expressão das determinações ontológicas do próprio real” (*idem*), e “como abstração razoável” —evocando a noção de Marx que “A produção em geral é uma abstração, mas uma abstração razoável, na medida em que efetivamente destaca e fixa o elemento comum, poupando-nos assim da repetição” (Marx, 2011, p. 57)— a categoria “permite-nos fixar a generalidade e apreender a particularidade dos complexos efetivos” (Alves, 1999, p. 14)²⁷.

No texto analisado por nós, tem-se Marx enquanto um leitor crítico, como se estivéssemos por trás de seus ombros o observando estudar. Assim, os termos dos quais faz uso, se não forem termos já utilizados no mesmo sentido em outras de suas obras, isto é, se os termos possuírem um sentido inédito nos *Cadernos*, eles não podem ser tratados como categorias propriamente ditas, muito embora o complexo categorial desenvolvido anteriormente pelo Mouro esteja, de fato, presente na obra. Não é possível saber de que maneira esses termos novos apareceriam —e, sequer, *se* apareceriam— em alguma obra do autor, o que seria uma mera elucubração que não cabe à análise que propomos. É o caso, por exemplo, da *gens*, um termo que tentaremos demonstrar que, apesar de constar nos *Grundrisse* de Marx, toma um sentido distinto em seus *Cadernos*, e, apesar de ser também diferente do sentido dado por Morgan, é muito influenciado por sua leitura, e não temos como saber se seria uma categoria adotada por Marx em alguma obra, e de que modo ela seria de fato utilizada na preparação de um material rigoroso, destinado ao público.

Por outro lado, não temos a mesma posição de Michael Löwy (2018), quando afirma que “A morte interrompeu um extraordinário processo de reelaboração, de reformulação, de reinvenção do materialismo histórico e da teoria da revolução”. No presente trabalho, defende-se o contrário: que nos cadernos Marx não estava revisando e reformulando todo seu arcabouço teórico anterior, mas, na verdade, colhendo seus resultados. O complexo categorial marxiano está presente, ainda que haja também termos inéditos que não podem ser tomados como finalizados. Não obstante, ainda é possível tratar deles sem os utilizar como uma categoria em seu sentido estrito, consolidado.

Também é necessário frisar que não é possível simplesmente utilizar Engels como parâmetro para sanar as dificuldades da análise dos *Cadernos*, por mais tentador que seja recorrer à *A origem da família...* como uma continuidade do pensamento que Marx não pôde desenvolver por si próprio. Como explica Brown (2012), o *status* canônico dado ao texto por marxistas posteriores não reflete nem mesmo o posicionamento do próprio Engels:

²⁷ Para aprofundar no tema do sentido de “categoria” para Marx em seus *Grundrisse*, ver Alves, 1999.

Apesar do status quase canônico que recebeu entre muitos marxistas, é provável que o livro não tenha sido concebido para ser visto como tal por Engels. Conforme observado acima, esse foi principalmente um esforço de Engels para fornecer a um público alemão uma análise crítica do trabalho de Morgan, em vez de uma tentativa de apresentar uma teoria totalmente desenvolvida da relação entre classe e gênero. Além disso, foi escrito muito rapidamente com a condição de que ele retornaria a ele em uma data posterior — algo que ele nunca fez. Assim, é provável que nem mesmo Engels tenha visto esse texto como a declaração final sobre a relação entre classe e gênero. (...) Embora Engels tenha claramente tentado seguir Marx e explicar seus pontos de vista, com a publicação dos cadernos de anotações de Marx sobre Morgan, fica claro que ele foi apenas parcialmente bem-sucedido (p. 135 - tradução livre)²⁸

Não se pode simplesmente confundir os dois autores entre si, ou tomar um pelo outro, até porque, como foi demonstrado por outros intérpretes, há divergências na interpretação de Marx e de Engels diante de Morgan (cf. Álvares, 2019; Brown, 2012; Dunayevskaya, 1982).

Ao longo de nossa exposição, tentaremos demonstrar como os termos inéditos dos cadernos se colocam para Marx, sem recorrer a elucubrações, e como é possível tratar deles, por mais que não estejam colocados do mesmo modo que as categorias marxianas em uma obra finalizada. Como o arcabouço categorial geral de Marx, com todo o acúmulo desenvolvido ao longo de sua vida, se mantém, também recorreremos a outros textos do autor para ajudar a explicitar o significado dos termos (inéditos ou não). A *gens* é um termo de grande relevância para o raciocínio desenvolvido por Marx em seus *Cadernos*, especialmente no que tange às relações de parentesco em sociedades sem Estado. Assim, compreender o sentido em que ela aparece no texto é indispensável para a compreensão das críticas a Morgan e a Maine, ainda que não se coloque enquanto uma categoria propriamente dita.

Toda categoria remete, portanto, a formas reais — o essencial, para um autor como Marx, são as determinações da própria realidade. As próprias categorias são, portanto, não conceitos estanques, mas determinações históricas que devem ser compreendidas a partir de uma razoabilidade proporcional ao nível de abstração que ela mesma pressupõe. As categorias que Marx trata no texto *existem* — Marx não raro utiliza categorias desses autores que remetem sim à própria realidade, mas somente um aspecto dela.

O que é importante ressaltar é que este não é um texto que Marx publicaria, então os termos utilizados ineditamente não estão trabalhados de modo rigoroso, e por vezes não possuem um sentido totalmente claro ao leitor. Nesse sentido, o fato de não podermos marcar

²⁸ Despite the almost canonical status it has received among many Marxists, it is likely that the book was not intended to be viewed as such by Engels. As noted above, this was primarily Engels's effort to provide to a German audience a critical review of Morgan's work, rather than an attempt to put forward a fully developed theory of the relationship between class and gender. Moreover, it was written up very quickly with the proviso that he would return to it at a later date — something that he never did. Thus, even Engels probably did not view this as the final statement on the relationship between class and gender. (...) While Engels clearly does attempt to follow Marx and explicate his views, with the publication of Marx's notebooks on Morgan, it is clear that he is only partially successful (p. 135)

termos inéditos como categorias “propriamente ditas”, não retira a importância de seu uso feito por Marx em seu estudo pessoal, muito pelo contrário. É justamente ao reconhecer a deficiência do formato do texto em que estamos trabalhando que podemos apreender de modo mais profundo e coerente o sentido daquilo que está sendo trabalhado nele.

Assim, ao reconhecer os limites do material, podemos utilizá-lo como uma fonte para entender o pensamento marxiano em sua totalidade. Marx era um ávido leitor, e, como vimos, durante toda a sua vida manteve o costume de elaborar esses cadernos de notas, e não faz sentido que eles sejam simplesmente descartados por nós atualmente. Ele descreve a si mesmo, para sua filha Laura, da seguinte forma: “Sou uma máquina, condenada a devorá-los [os livros], para depois jogá-los de outra forma no lixo da história” (Marx *apud* Krader, 1988, pág. 2 - tradução livre)²⁹. Logo, o próprio Marx se define como uma “máquina de devorar livros”, ainda que de modo um pouco pejorativo, devolvendo-os com suas próprias contribuições para o público, ou, no caso de seus cadernos, para si mesmo. De fato, manteve-se como uma máquina de devorar livros até o final de sua vida, e o material que compõe os *Cadernos Etnológicos* é um grande exemplo disso. Se eles foram jogados na história, cabe a nós, hoje, tirá-los do lixo.

Considerando todo este contexto, é necessário fazer uma pontuação acerca da tradução.

1.1.1) Observação sobre a tradução livre: notas da autora

Os que se aventuraram a decifrar a caligrafia de Marx na primeira figura anexada acima já puderam perceber que, em seu fichamento, ele mistura diferentes línguas. Marx era poliglota e, nos excertos sobre Morgan e sobre Maine, escreve tanto em inglês, dos textos originais, quanto em alemão, sua língua materna, além de inserir trechos em latim e grego. Até a presente data, este material não foi traduzido para o português, mas há uma tradução dos textos para o castelhano, feita por José María Ripalda (cf. Marx, 1988), o que já pode servir como um facilitador para a comunidade lusófona.

Como diz o célebre provérbio italiano: *Traduttore traditore* (tradutor traidor). Toda tradução é uma interpretação, ainda que a partir de bases que determinam uma gama de possibilidades objetivas, existindo, portanto, traduções que podem ser consideradas melhores ou piores diante de tais bases. Isso se mostra ainda mais problemático para um texto como os *Cadernos*, cuja estrutura por si mesma já torna a interpretação tão difícil. Ingressando em uma

²⁹ «Soy una máquina, condenada a devorarlos [los libros], para arrojarlos después en otra forma al estercolero de la historia» (Krader, 1988, p. 2)

digressão de cunho pessoal, afirmo que eu, autora desta Dissertação, no presente momento, sou fluente em inglês e em espanhol, sou estudante de alemão com um conhecimento iniciante e não entendo latim ou grego. Assim, meu primeiro contato com o texto foi feito a partir da tradução ao castelhano. No entanto, ao comparar com o conteúdo original, pude perceber, mesmo sem fluência no alemão, uma série de escolhas interpretativas problemáticas de Ripalda. Ao conversar com minha orientadora, Vera Aguiar Cotrim, meu co-orientador, Vitor Bartoletti Sartori, e outros pesquisadores do texto, como Lucas Parreira Álvares e esses questionamentos se confirmaram.

Nesse sentido, para os fins desta Dissertação, optei por fazer uma tradução livre dos trechos originais utilizados, colocando-os em nota de rodapé e acrescentando os termos originais ao lado entre colchetes e em itálico quando se tratarem de conceitos muito centrais acerca dos quais a tradução gerou dúvidas. Inicialmente, pensei em colocar abaixo a tradução de Ripalda, para que o leitor também pudesse conferir no castelhano, porém isto aumentou muito o tamanho dos rodapés e, conseqüentemente, da Dissertação, atrapalhando o fluxo do texto, de modo que optei por manter somente o original.

A tradução será feita a partir do material digital publicado pela MEGA em 2023, e, como não tenho um histórico de tradução ou mesmo fluência em alemão (considerando que a maior parte dos trechos está em alemão e inglês), utilizei o auxílio de múltiplos sites de tradução, inteligências artificiais e dicionários. O site da MEGA disponibiliza uma tradução em alemão dos trechos em grego e em latim, então a conversão ao português será a mesma para os demais, isto é, a partir da tradução da MEGA para o alemão. Além disso, para sanar possíveis erros advindos dessas plataformas e da minha falta de conhecimento da língua, segui consultando também a tradução em castelhano de José Maria Ripalda. Nesse sentido, optei por trocar a ordem inicialmente pensada para a tradução: ao invés de traduzir da versão em castelhano e conferir na original, fiz o inverso: traduzi do original e conferi no castelhano. Todo o trabalho passou pela consulta e revisão da minha Orientadora, Profª. Vera Cotrim, que é fluente em alemão, e do meu Co-orientador, Vitor Sartori, que tem conhecimento avançado do alemão.

Outro esclarecimento importante é que optei por utilizar a edição digital dos *Cadernos*, como consta no site da MEGA, em vez dos *Cadernos etnológicos* propriamente ditos, isto é, o material publicado por Lawrence Krader, mesmo que na língua original (cf. Marx, 1974). O conteúdo em si é o mesmo, com o acréscimo, na versão digital, tão somente dos erros de digitação que o próprio Marx corrigiu, os quais aparecem cortados com uma linha e substituídos. Porém, achei mais fácil trabalhar com o material digital do que com o do

livro. Ademais, os comentários da MEGA traduzindo as citações em grego e latim, apontando quais são os comentários diretos de Marx, dentre outras referências disponíveis na plataforma digital, se mostraram bastante úteis para a pesquisa. Seguindo a organização do material digital, portanto, também utilizarei a paginação original dos cadernos de Marx.

Esclarecidos o problema e a solução encontrada neste parêntesis acerca da tradução dos trechos dos *Cadernos*, retoma-se a questão da estrutura do objeto da pesquisa. Neste tópico, falamos de alguns aspectos dos chamados *Cadernos Etnológicos* que são empecilhos para nossa pesquisa: seu formato enquanto caderno de notas, que não constituem nem mesmo um manuscrito; e sua publicação tardia e originalmente incompleta enquanto compilação de Krader. Nesse sentido, reforçamos nossa posição acerca da possibilidade de sua análise, partindo de um olhar sobre os ombros de Marx em sua pesquisa, e reconhecendo as lacunas que advém de tal formato. Agora, vamos tratar do texto compreendendo o contexto de sua gênese: os estudos do último Marx, entendendo o conjunto dos *Cadernos* em sua totalidade geral, para além da compilação de Krader, e ressaltando outros aspectos que precisamos considerar na análise de um texto como este.

1.2) O “ÚLTIMO” MARX: A GÊNESE DOS *CADERNOS ETNOLÓGICOS*

Os últimos anos da vida de Marx, período em que ficou conhecido como o “último” Marx (cf. Musto, 2018)³⁰ ou o Marx “tardio” (cf. Shanin, 1983) e no qual escreveu o conteúdo posteriormente publicado como *Cadernos Etnológicos*, foram um tanto quanto turbulentos. Ao mesmo tempo que tinha o interesse de finalizar os dois próximos livros de *O capital: crítica da economia política*, cujo objeto é o modo de produção capitalista³¹, também aprofundava seus estudos sobre sociedades pré-capitalistas. Enquanto isso, passava por uma série de dramas pessoais e familiares, desde a morte de sua esposa e de uma de suas filhas, até seu próprio estado de saúde bastante deteriorado. Entender o contexto da produção de nosso objeto de estudo é importante para compreendermos a gênese de seu pensamento, o que é especialmente relevante considerando o formato intimista com o qual estamos lidando.

De todo o material de notas que mencionamos, as notas sobre *A propriedade comunal da terra, causas, curso e consequências de sua decadência*, de Maksim Kovalevsky são as mais antigas, de 1879. De dezembro de 1880 a junho de 1881, Marx redigiu as notas do

³⁰ O termo que ficou traduzido como o “velho” Marx no título da Edição de 2018 da Boitempo (Musto, 2018), seria melhor traduzido como o “último” Marx, sendo o título original, do italiano: *L'ultimo Marx 1881-1883. Saggio di biografia intellettuale*.

³¹ “O que pretendo nesta obra investigar é o modo de produção capitalista e suas correspondentes relações de produção e de circulação” (Marx, 2011, p. 78).

Caderno B 146. Em junho de 1881, piora o estado de saúde de sua esposa, Jenny von Westphalen, que padecia de um câncer no fígado, o que provavelmente interferiu em seu ritmo de estudos. Em julho de 1881, decidem sair de Londres, onde Marx vivia havia alguns anos como apátrida, para visitar sua filha Jenny Longuet em sua residência em Argenteuil, subúrbio de Paris. Porém, em agosto do mesmo ano, têm que voltar rapidamente a Londres para estar com sua filha Eleanor, carinhosamente apelidada de Tussy, que estava com uma depressão nervosa. A condição de Jenny von Westphalen piora sucessivamente até que, em dezembro de 1881, a amada esposa de Marx faleceu, aos 67 anos, do câncer contra o qual vinha lutando (cf. Musto, 2023a, p. 252-4).

O estado de saúde de Marx também se agrava progressivamente, padecendo de transtornos no sistema respiratório, e ele se muda de Londres por recomendações médicas. Em 29 de dezembro de 1881, Marx vai para Ventnor, uma estância na Ilha de Wight, onde fica por pouco tempo. Em 09 de fevereiro de 1882, inicia sua famosa viagem para a Argélia, em busca de um clima mais favorável para sua recuperação, e no caminho faz uma parada na casa de Jenny Longuet em Argenteuil. Em 20 de fevereiro, desembarca em Argel, onde permanece por 72 dias (cf. *ibidem*, p. 257). Porém, o tratamento não funciona e, abatido pela saudade de suas filhas, a condição física de Marx se agrava. Em 05 de maio de 1882, Marx volta para a Europa, desembarcando na França, e chega em Argenteuil (Paris) em 08 de junho de 1882, para ficar na casa de sua filha Jenny Longuet. Em outubro deste mesmo ano, redige suas notas sobre *A origem da civilização e a condição primitiva do homem* [*The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man*] (1870), de Lubbock. Em 11 de janeiro de 1883, morre sua filha de Jenny Longuet, com 38 anos, de câncer na bexiga. Sua esposa, Jenny von Westphalen, havia falecido de câncer no fígado há pouco mais de um ano, em dezembro de 1881. Marx não resiste muito depois disso e, em 14 de março de 1883, morre de pleurite em seu apartamento em Londres, aos 64 anos.

No intuito de expor apenas os textos que compuseram os *Cadernos Etnológicos* de Krader, neste brevíssimo resumo, não colocamos todos os textos escritos por Marx em seus últimos anos, um período rico sobretudo em cadernos e cartas. O “último” Marx foi abatido por algumas tragédias, mas também realizou um trabalho intelectual frutífero e do qual podemos extrair muitas contribuições valiosas, muito além do que vamos apresentar nesta Dissertação. Outro escrito extremamente relevante desse momento é a *Carta à Vera Zasulich* com seus esboços (1881), na qual Marx esboça, em russo, respostas à correspondência enviada pela revolucionária acerca da possibilidade de uma revolução comunista a partir da comuna agrária russa. Em 1882, Marx também escreveu um prólogo à edição russa de *O*

Manifesto do Partido Comunista, o qual “foi o último texto significativo (firmado por ele e por Engels) tornado público em vida de Marx” (Netto, 2020, p. 484), ainda que sua atividade intelectual tenha prosseguido até poucas semanas antes do seu falecimento.

Diante destes eventos, elaboramos uma linha do tempo que inclui os textos que vieram a integrar os *Cadernos*, começando pelas notas de Kovalevsky, e os eventos pessoais que se intercalaram neste período, reconstituindo um pouco de quem foi o “último” Marx e em qual contexto seus fichamentos foram elaborados:

1879: notas de Kovalevsky, [*A propriedade comunal da terra, causas, curso e consequências de sua decadência*] (1879)
 Dez/1880 - Jun/1881: Caderno B 146
 Jun/1881: saúde de Jenny von Westphalen (esposa) piora
 16/Jul/1881: Jenny e Marx visitam a filha Jenny Longuet em Argenteuil (Paris)
 16/Ago/1882: volta para Londres, para estar com sua filha Eleanor (Tussy, como a chamava), que estava com uma depressão nervosa
 2/Dez/1881: morte de Jenny von Westphalen (esposa) por câncer no fígado
 29/Dez/1881: mudou-se para Ventnor, uma estância na Ilha de Wight
 09/Fev/1882: inicia sua viagem para Argel, parando na casa de sua filha Jenny Longuet em Argenteuil (Paris)
 20/Fev/1882: desembarca em Argel, onde fica por 2 meses
 05/Mai/1882: desembarca em Marselha
 08/Jun/1882: chega em Argenteuil (Paris), para ficar na casa de sua filha Jenny Longuet
 Out/1882: notas de Lubbock, *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man* (1870)
 11/Jan/1883: morte de Jenny Longuet (filha), de câncer na bexiga
 14/Mar/1883: morte de Karl Marx

Após a morte de Marx, a sucessão de principais eventos relacionados com a publicação do material que compunha os chamados *Cadernos Etnológicos* se deu da seguinte maneira:

1884: Engels publica *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, referenciando alguns trechos das notas sobre Morgan e Maine
 1941: Uma versão russa apenas do manuscrito de Morgan, com alterações significativas, foi publicada no *Arkhir* do Instituto Marx-Engels, com base em fotocópias do original feitas por Ryazanov.
 1964: Erhard Lucas: analisou os excertos sobre Morgan com base na versão russa de 1941, mas também analisa as notas sobre Phear no original³² (cf. Lucas, 1964)
 1972: publicação de *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, Lawrence Krader (org.)
 1975: publicação de *The asiatic mode of production*, Lawrence Krader (org.), contendo as notas de Kovalevsky
 2023: IV/27 M/E: Excertos e notas de 1879-1881 (etnologia, história primitiva, história da propriedade fundiária) 2023/24, MEGA 2

Como coloca Anderson, “os cadernos de citações de 1879-1882 (...) ocuparam Marx em uma época na qual muitos, inclusive Engels, esperavam que ele estivesse se concentrando

³² “Tais cadernos de excertos foram novamente analisados por E. Lucas em 1964, incluindo agora o manuscrito de Phear; os materiais do manuscrito de Marx da Morgan foram analisados nessa época com base na versão russa de 1941” (Krader, 1974, p. I-II - tradução livre).

no que se tornariam os livros II e III de *O capital* – editado e publicado por Engels após a morte de Marx, em 1883” (2019, p. 39-40). Ou seja, neste período, temos um Marx supostamente focado em terminar sua obra de maior relevância, *O capital*, mas também interessado em estudar sobre sociedades pré-capitalistas e não ocidentais, mantendo-se informado acerca das descobertas feitas por seus contemporâneos.

Além dos estudos de seus cadernos de anotações, a outra grande atividade que ocupava o tempo de Marx era acompanhar o movimento operário internacional. Ryazanov atribui estes estudos de Marx a uma saúde decadente, que, desde 1878, o impediria de realizar qualquer trabalho intelectual extenuante, incapaz de escrever, capaz somente de tomar notas:

Enquanto o permitia sua debilitada saúde, continuava trabalhando em sua obra capital, da qual havia terminado o primeiro esboço em 1864. Mas ainda assim não teve tempo de preparar definitivamente a impressão do segundo volume, no qual trabalhava nesta época. Agora sabemos que o último manuscrito publicado nesse tomo foi escrito em 1878. Cansado ao extremo, apenas empreendia um trabalho intelectual intenso. Marx estava ameaçado por um ataque de apoplexia (...). Após 1878 se viu obrigado a interromper completamente o trabalho acerca de *O Capital*, mas conservava a esperança de voltar a sua obra quando pudesse se reestabelecer. Esta esperança nunca se realizou. Contudo, ainda era capaz de escrever. Continuou tomando notas; seguia atentamente ao movimento operário internacional e intelectualmente tomou nele parte ativa, respondendo a inúmeras consultas e problemas que lhe submetiam de diferentes países (Ryazanov, 2018, p. 230-1).

Dunayevskaya aponta que a percepção de Ryazanov dos últimos anos de Marx possivelmente foi influenciada por Mehring, que chamou a última década da vida de Marx de uma “morte lenta” (cf. Dunayevskaya, 1982, p. 177). Nessa época, Marx frequentava assiduamente a Biblioteca do Museu Britânico (que continha também o atual acervo da Biblioteca Britânica), onde estudava em uma das salas de leitura, todos os dias, das 9h às 19h (cf. Berlin, 2013 p. 181). Diferentemente da obra de Morgan, que lhe foi emprestada por Kovalevsky, foi na Biblioteca que Marx, entre 1880 e 1881, teve acesso às *Lectures* de Maine, a qual estudou fazendo anotações em seu caderno posteriormente denominado B 146. Essa rotina não nos parece a de alguém completamente decadente ou que teria abandonado os estudos mais aplicados, muito pelo contrário.

Assim, discordamos da tese de Ryazanov, de modo que o “último” Marx, apesar de abatido em termos de saúde física e mental, conduziu um trabalho intelectual invejável, ainda que não composto de muitos textos prontos para a publicação. Ademais, concordamos com Dunayevskaya, quando denomina a atitude do editor russo diante dos cadernos como, no mínimo, “superficial” (cf. *idem*), o que já é em si um problema para um estudioso de Marx. Anderson vai além, colocando que: “A sugestão de que as explorações multilinguísticas de Marx sobre gênero e classe em uma ampla variedade de localizações geográficas, culturas e

períodos históricos tinham menor valor intelectual do que a crítica da economia política certamente cheira a eurocentrismo, se não a sexismo” (2019, p. 293), de modo que a inferência de Ryazanov implica em uma desvalorização subjetiva e até problemática dos importantes estudos realizados pelo “último” Marx.

Discordamos da postura de Ryazanov, mas tampouco pactuamos com Anderson em sua crítica ao editor russo. Pode ser que haja de fato um caráter propriamente eurocentrista ou sexista na negligência dos cadernos de Marx, mas acreditamos que a posição de Ryazanov é melhor entendida como o “outro lado da moeda” daqueles que separam os *Cadernos* como um escrito de “etnologia”, no sentido de que ambas as partes não compreendem a obra de Marx como uma totalidade (trabalharemos mais o conteúdo dessas denominações no próximo tópico). Até porque em outros textos Marx também analisa sociedades não europeias e a situação das mulheres³³, como no próprio livro *I d'O capital*, em que, no capítulo 8, aborda a situação particularmente aviltante de mulheres inglesas da classe trabalhadora, em especial as fiadoras, lavadoras, ou trabalhadoras de minas de carvão (cf. Marx, 2017), para dizer alguns exemplos; ou como quando trata da relação entre homem e mulher em *A ideologia alemã*, manuscrito que constava na lista de publicação de Ryazanov (e de fato chegou a publicar uma parcela do texto antes de seu assassinato), destacando o caráter histórico das relações de gênero e da família, “onde a mulher e os filhos são escravos do homem”. (Engels; Marx, 2007, p. 36). Marx também possui uma série de outros textos analisando especificamente sociedades não-europeias, como os artigos para *New York Tribune* sobre a Índia e sobre a

³³ Para entender mais sobre a posição de Marx sobre gênero ao longo das décadas, cf. Brown, 2012.

China³⁴. Como coloca Musto (2018), Marx era verdadeiramente um “cidadão do mundo”, que tinha o mundo inteiro em seu escritório:

O mundo inteiro, portanto, estava contido em seu escritório. Mesmo permanecendo sentado à escrivaninha, por meio de seu estudo das transformações sociais nos Estados Unidos, das esperanças nutridas pelo fim da opressão colonial na Índia, do apoio à causa feniana, da análise da crise econômica na Inglaterra e da atenção dedicada às eleições na França, Marx observava constantemente os sinais dos conflitos sociais que se desenvolviam em todas as latitudes do globo terrestre. Onde quer que emergisse, ele tentava acompanhá-los.

Não é sem razão, é verdade, costumava dizer de si mesmo: “Sou um cidadão do mundo, e ajo onde me encontro”. Seus últimos anos de vida não desmentiram esse modo de ser. (Musto, 2018, p. 57)

Assim, Marx nunca foi um pensador somente preocupado com a Europa ou com homens brancos, portanto, os estudos do final de sua vida não são uma mudança em seu pensamento, mas um resultado dele, de modo que “não desmentiram” seu “modo de ser”. Nesse sentido, para nós, a negligência de Ryazanov também se trata de algo muito maior que um eurocentrismo ou machismo, sendo uma incompreensão da conexão entre os escritos marxianos de crítica à economia política, que versam sobre o modo de produção capitalista, e aqueles que se referem a outras formas de produção e reprodução da vida humana. O ser humano é um ser social em processo, que se desenvolve em múltiplas formas, e o estudo da sociedade capitalista não impede que Marx se debruce sobre outros tipos de sociedade.

A insuficiência da postura de Ryazanov não se trata propriamente de valorizar estudos a respeito da Europa ou sobre homens, mas está justamente na separação dos estudos de Marx

³⁴ Edward Said (1935-2003) critica o artigo de Marx *O domínio britânico na Índia* (1853), publicado no *New York Daily Tribune*. Para ele, Marx apresenta uma visão “orientalista romântica”, a qual Marx mantém até o final de sua vida (cf. Said, 2012, p. 197). Said entende que no artigo em questão, Marx, apesar de ter sido “capaz de experimentar algum sentimento de solidariedade, identificar-se nem que fosse um pouco com a pobre Ásia” (*idem*, p. 200), “a equação moral de Marx acaba sendo desviada para a antiga desigualdade entre o Leste e o Oeste” (*ibidem*, p. 199) a sua “simpatia” com os povos do Leste se dissolve com o orientalismo. Anderson (2023) afirma que, apesar de existirem elementos de eurocentrismo em certas afirmações do artigo, a crítica de Said é desmedida. Por exemplo, ao mencionar o poema *Divã ocidental-oriental* de Goethe, “*Deve essa tortura então nos atormentar / Se ela nos traz satisfação tão elevada? / Não éramos nós sob domínio de Timur / Almas sem medida devoradas?*” (Goethe *apud* Anderson, 2023, p. 56), Marx não estava defendendo a violência colonial, como coloca Said (2012, p. 198), mas representando de modo crítico o modo como os ingleses viam os indianos: “Aqui, Marx não parece concordar com os sentimentos expressos pelos versos de Goethe, nem parece faltar a ele solidariedade aos que sofrem sob a ‘tortura’ capitalista. Talvez, então, Marx tenha usado a estrofe de Goethe no artigo sobre a Índia para caracterizar a perspectiva do colonialismo britânico, e não a sua própria” (Anderson, 2023, p. 58). Não teremos espaço para adentrar com a devida dedicação neste debate, porém estamos mais próximos da posição de Anderson, entendendo a crítica de Said como insustentável, e que, não raro, desconsidera o contexto ou a totalidade dos textos de Marx. Além disso, Said ignora as próprias mudanças de conjuntura da Índia e a relação com as mudanças de pensamento de Marx sobre o país. De modo semelhante, Gabriella Souza (2025) aponta como Marx sempre estudou a Rússia a partir de suas próprias determinações, apresentando argumentos contrários à ideia de uma suposta ruptura de um Marx supostamente russofóbico até um Marx redimido com os países fora da Europa Central. Como veremos nas partes do Capítulo IV em que Marx trata da Índia, ele tampouco apresenta uma visão condescendente ou colonialista, mas sim demonstra um acúmulo significativo de conhecimento sobre o país, posicionando-se veementemente contra a colonização inglesa.

em áreas radicalmente distintas e incomunicáveis, que pode acarretar tanto a negligência, quanto a ultravalorização de um conteúdo diante do outro. Claro, não negamos que *O capital* é não só o grande projeto, mas a obra magna de Karl Marx; porém, a análise da sociedade capitalista por si só não detém intrinsecamente um valor maior que a análise de outras sociedades, e o próprio autor reconhece isto. Marx é um pensador da totalidade, compreendendo o real em sua unidade e diversidade, a partir das múltiplas formas de ser, e isso inclui tanto a sociedade capitalista, foco de sua análise em *O capital*, quanto as não-capitalistas.

Esse interesse em diferentes sociedades não-capitalistas foi fortalecido pela amizade que mantinha com Kovalevsky, de modo que ele próprio presenteou Marx com seu livro manuscrito, *A Propriedade Comunal da Terra: Causas, Curso e Consequências de sua Dissolução*, além de que as evidências históricas apontam que foi também o russo que lhe emprestou *Ancient society*, de Morgan:

(...) o que de fato nos interessa nessa visita é que além do próprio livro, Kovalevsky também emprestou a Marx uma obra que havia sido lançada dois anos antes em território estadunidense. Essa obra recém lançada ainda era conscientemente pouco difundida na Europa em função de um suposto boicote por parte de economistas alemães e historiadores ingleses. Trata-se de *Ancient Society*, de autoria do americano Lewis Henry Morgan, originalmente publicada em 1877. Existem evidências de que apenas dois exemplares de *Ancient Society* estivessem em circulação no meio imediato em que Marx se inseria durante sua vida: esse advindo de Kovalevsky, e outro que estaria em posse de Pyotr Lavrov, importante socialista russo que teria adquirido o livro em uma livraria londrina em suas viagens (Álvares, 2019, p. 31)

Sua amizade com Kovalevsky foi, portanto, um impulsionador para a leitura dele mesmo e da obra de Morgan, na época pouco conhecida na Europa devido a um boicote de economistas alemães e historiadores ingleses, que silenciavam suas descobertas. Não obstante, como vimos, a pesquisa de Marx vai muito além de seu relacionamento com o pesquisador russo, de modo que temos anotações neste período não apenas de obras de Maine, Phear e Lubbock como também de Robert Sewell, Karl Bücher, Ludwig Friedländer, Ludwig Lange, Rudolf Jhering, Rudolf Sohm, e J. W. B. Money, sem contar com outra parte do conteúdo produzido pelo “último” Marx, como sua carta à Vera Zasulich sobre a possibilidade da revolução na Rússia a partir da comuna agrária.

É necessário, portanto, traçarmos considerações acerca do conteúdo da pesquisa do “último” Marx, o que se relaciona também com a denominação dada por Krader dos *Cadernos*: estaria Marx, em seus últimos anos de vida, preocupado com a etnologia? No próximo tópico vamos tratar da atribuição de uma ciência específica como objeto de estudo do autor de *O capital* neste período específico de sua vida, o que segue sendo muito

influenciado pela interpretação dada por Krader ao fazer a edição e compilação de parte do material constante nos cadernos do Marx.

1.2.1) Etnologia ou antropologia? O estatuto das ciências parcelares na conformação dos Cadernos

Ainda que os editores da MEGA 2 tenham escolhido manter a etnologia no título da publicação do Caderno B 146³⁵, é questionável que o conteúdo dos excertos marxianos seria de fato vinculado a esta área do conhecimento. Por mais que alguns intérpretes, como Krader, possam considerar que o interesse de Marx estava se direcionando à etnologia, esta ciência parcelar não estava plenamente constituída na época, ao menos não como a entendemos hoje, de modo que a escolha de nome pelo editor dos *Cadernos* sugere um interesse de Marx para uma área do conhecimento que foi desenvolvida posteriormente a sua morte.

Dentre os quatro autores selecionados por Krader em sua edição dos *Cadernos*, Morgan, Phear, Maine e Lubbock, somente o autor de *Ancient society* que de fato é comumente tratado como um etnólogo e antropólogo, ou ao menos um dos precursores da área. Não obstante, Morgan, Phear e Maine eram juristas de formação; assim, apenas Lubbock não tinha formação em Direito, de modo que, após sair da Eton College aos 18 anos, onde fez sua formação básica, não fez um curso superior, dedicando-se a trabalhar exclusivamente no banco de seu pai. Lubbock, diferentemente dos demais, pode ser considerado um arqueólogo, de modo que é “um dos percussores (*sic*) da produção de conhecimento arqueológico, sendo um dos responsáveis por conceber a arqueologia como uma disciplina científica” (Álvares, 2017). Ele realiza estudos comparativos sobre vestígios materiais de diferentes sociedades humanas e utiliza explicitamente o termo Arqueologia [*Archæology*] para definir seu trabalho. O Prefácio de sua obra mais famosa, *Pre-historic Times as Illustrated by Ancient Remains, and the Manners and Customs of Modern Savages*, inicia-se com “Neste livro, eu apresento ao público alguns ensaios sobre Arqueologia [*Archæology*] pré-histórica (...)” (Lubbock, 1865, p. III - tradução livre).

Optamos por chamar Maine de jurista não somente por sua formação no curso de Direito — ora, Marx é formado em direito e seria um contrassenso concebê-lo como um jurista³⁶ —, mas por seu vínculo explícito com a teoria do Direito, que já se conformava na época, além de exercer a função de jurista enquanto Conselheiro-geral do Raj britânico,

³⁵ Excertos e notas de 1879-1881 (etnologia, história primitiva, história da propriedade fundiária) 2023/24 [*Exzerpte und Notizen 1879 bis 1881 (Ethnologie, Frühgeschichte, Geschichte des Grundeigentums)* 2023/24]

³⁶ Em sua obra, Marx faz uma crítica ao direito, inclusive aos juristas e a sua posição no na divisão do trabalho capitalista. Para aprofundar na temática, ver Sartori, 2020.

posição na qual teve um importante papel na codificação de leis do território indiano na era colonial. Nesse sentido, o enquadramento de Maine como um jurista faz mais sentido para a época que como um antropólogo.

Já Morgan é, de fato, consolidado como um etnólogo e antropólogo. O etnólogo polaco-britânico do início do século XX Bronislaw Malinowski, autor da obra *Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da nova guiné melanésia*, expõe o caráter pioneiro do empreendimento morganiano: “Em etnologia, os primeiros trabalhos de Bastian, Tylor, Morgan e dos *Völkerpsychologen* alemães reformularam as informações antigas e toscas de viajantes, missionários, etc., mostrando-nos quão importante à pesquisa é a aplicação de concepções mais profundas e o abandono dos conceitos primitivos e inadequados” (Malinowski, 1978, p. 26). Vale mencionar que a diferença proposta pelo autor polaco-britânico entre etnografia e etnologia é que “De acordo com a terminologia científica, uso aqui a palavra ETNOGRAFIA para descrever os resultados empíricos e descritivos da ciência do homem: e a palavra ETNOLOGIA para referir-me às teorias especulativas e comparativas” (*idem*, p. 26). Ou seja, enquanto a etnografia diria respeito a um estudo empírico, de campo, a etnologia se dedicaria à comparação de materiais.

Não obstante, esta ainda é uma atribuição posterior ao próprio Morgan. Do mesmo modo retroativo, de acordo com essa compreensão, Morgan pode ser considerado um etnólogo. A diferença proposta pelo autor polaco-britânico entre etnografia e etnologia é que “De acordo com a terminologia científica, uso aqui a palavra ETNOGRAFIA para descrever os resultados empíricos e descritivos da ciência do homem: e a palavra ETNOLOGIA para referir-me às teorias especulativas e comparativas” (*idem*, p. 26). Ou seja, enquanto a etnografia diria respeito a um estudo empírico, de campo, a etnologia se dedicaria à comparação de materiais³⁷. O trabalho de Morgan também pode ser considerado um estudo etnográfico, diferenciando-se de meros relatos de viajantes, oficiais ou missionários, que já existiam há séculos, por possuir objetivos genuinamente científicos, constituindo uma etnografia propriamente dita. Ainda que não tenha seguido um método de pesquisa de campo tão rigoroso quanto o de Malinowski nas ilhas Tobriand³⁸, Morgan efetivamente conviveu

³⁷ De modo semelhante, o antropólogo francês Lévi-Strauss define que “a etnografia consiste na observação e análise de grupos humanos tomados em sua especificidade (muitas vezes escolhidos entre os mais diferentes do nosso, mas por razões teóricas e práticas que nada têm a ver com a natureza da pesquisa), visando a restituição, tão fiel quanto possível, do modo de vida de cada um deles. A etnologia, por sua vez, utiliza de modo comparativo (e com finalidades que haveremos de determinar adiante) os documentos apresentados pela etnografia” (Lévi-Strauss, 2008, p. 14). Para ele, “a etnologia inclui a etnografia como procedimento prévio e constitui seu prolongamento” (*idem*, p. 379).

³⁸ Para Malinowski (1978), “Os princípios metodológicos” da pesquisa de campo, para se tornar etnografia, “podem ser agrupados em três unidades: em primeiro lugar, é lógico, o pesquisador deve possuir objetivos genuinamente científicos e conhecer os valores e critérios da etnografia moderna. Em segundo lugar, deve o

com os iroqueses, sendo, inclusive, adotado como membro da *gens* falcão, tomando o nome de *Tayadaowuhkuh* (“aquele que constrói pontes”).

Para o antropólogo francês Lévi-Strauss, a antropologia social reconheceu “a genialidade de Lewis Morgan, cujo *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871) fundou simultaneamente a antropologia social e os estudos de parentesco” (Lévi-Strauss, 2008, p. 326). Ele inclusive chega a dedicar ao estadunidense sua obra *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Para Lévi-Strauss, a Antropologia não pode ser definida por seu objeto, ou seja, por um interesse em sociedades “selvagens” ou primitivas, nem mesmo a características distintivas como machados de pedra, totemismo ou poligamia (cf. *idem*, p. 370). Ela pode ou não derivar da Etnografia, tampouco sendo este seu elemento constituinte (cf. *ibidem*, p. 371).

Segundo ele, a Antropologia seria o estudo do “homem total”, sendo que a antropologia social, mais que a cultural, é aquela que melhor captura este aspecto totalizante (cf. *ibidem*, p. 382). Nesse sentido, “Etnografia, etnologia e antropologia não constituem três disciplinas diferentes, ou três concepções diferentes das mesmas investigações. São, na verdade, três etapas ou três momentos de uma mesma pesquisa” (*ibidem*, p. 380). Assim, não haveria, de fato, uma diferença clara entre as três áreas, o que faz com que “comumente se use ‘antropologia’ em lugar de etnografia e de etnologia, como o mais apto a caracterizar o conjunto desses três momentos da investigação” (*ibidem*, p. 383). Apesar de ser uma denominação retroativa, Morgan está bem consolidado nos ramos de etnografia, etnologia e antropologia como um de seus primeiros representantes, até porque a separação entre as três é muito tênue, como escreve Lévi-Strauss, mesmo já na metade do século XX, quando elas já estão consolidadas enquanto ciências parcelares. Assim, no presente texto, chamaremos Morgan de antropólogo, mesmo entendendo que esta é uma denominação posterior e, portanto, problemática, pelo fato de ele estar mais consolidado dentre os cânones subsequentes como um dos fundadores do ramo.

Talvez o autor mais próximo de uma “Etnologia” lido por Marx no mesmo período não está dentre os selecionados por Krader, mas é Charles Letourneau, por sua obra *A sociologia após a etnografia* [*La sociologie d’après l’ethnographie*] (1880), na qual este defendeu uma sociologia que considerasse elementos “etnográficos” (no sentido da época),

pesquisador assegurar boas condições de trabalho, o que significa, basicamente, viver mesmo entre os nativos, sem depender de outros brancos. Finalmente, deve ele aplicar certos métodos especiais de coleta, manipulação e registro da evidência. (Malinowski, 1978, p. 24)

incluindo cartas de viajantes, dentre outros. Não obstante, sobre essa obra Marx redige apenas um pequeno excerto, acerca do Império Chinês:

Sobre “O Império Chinês” I, 84. ~~167~~ 146. (Algum tempo antes de sua ascensão ao trono, o imperador Tao-Kouang publicou uma proclamação na qual passou em revista todas as religiões do império, inclusive o cristianismo, e concluiu afirmando que todas eram falsas e que o melhor seria desprezá-las indistintamente) Cf. também S. de Mas: “A China e as Potências Cristãs”, v. I, p. 84. Huc, op. cit., v. I, p. 173; e v. II, p. 223–240. Milne: “Vida real na China” (430 páginas) (Sinibaldo de Mas, mencionado acima)

(Marx, 2025a, p. 98 - tradução livre)³⁹

Não entraremos, aqui, em detalhes acerca da diferenciação entre estas três áreas do conhecimento (Etnografia, Etnologia e Antropologia), e tampouco nos debates mais recentes com relação a elas, apenas as apresentando de modo mais geral para servir aos fins do presente capítulo. Fato é que, se existem sólidos argumentos para encaixar Morgan na conformação da Antropologia e da Etnologia, o mesmo não é verdadeiro para Marx. Álvares (2018, 2019b) critica a própria existência de uma “razão antropológica”, e ainda mais a vinculação de Marx a ela. Em suas palavras, “A origem da Antropologia é tão obscura que se tomou Morgan por Marx, e fez de um burguês americano a imagem refletida daquele que foi o maior crítico da burguesia” (Álvares, 2019a, p. 205), reforçando a discrepância entre Marx e “um autor norte-americano nem um pouco suspeito de tendências revolucionárias e que em seus trabalhos contou com o apoio do governo de Washington” (Marx, 2013, p. 91). Para ele, Morgan pode ser considerado um dos precursores Antropologia, mas isso não justifica qualquer vínculo direto de Marx com a área:

(...) a Antropologia moderna começa a partir das formulações de Morgan pelo fato desse autor ter sido o responsável por pioneiramente realizar uma articulação consciente entre campo e teoria em função da pesquisa antropológica através de suas descrições e análises dos costumes dos iroqueses na segunda metade do Século XX. E claro, não bastasse essas importantes contribuições, Morgan ainda desenvolveu aquela que podemos chamar de sua obra prima: *Ancient Society* que, na pior das hipóteses, e a despeito de suas insuficiências, pode ser considerada uma grande investigação do desenvolvimento técnico que precedeu o capitalismo a partir de uma comparação entre Roma, Grécia e a sociedade Iroquesa. Foi esse trabalho em específico que provocou o interesse de tantos pesquisadores nos Estados Unidos e na Europa oitocentista. (Álvares, 2019a, p. 206)

Apesar do reconhecimento das contribuições de Morgan e da relevância das pesquisas etnográficas, etnológicas e antropológicas em geral, não apenas Marx não pode ser vinculado

³⁹ Huc „l’Empire Chinois“ I, 84. ~~167~~ 146. (Einige Zeit vor seiner Thronbesteigung adressirte Kaiser Tao-Kouang, eine Proclamation worin er alle Religionen des Kaiserreichs, inclus. das Christenthum, Revue passiren liess, u. damit schliesst, dass sie alle falsch seien u. dass man am besten thäte sie ohne Unterschied zu verachten.“) Vgl. auch S. de Mas: „Chine et les Puissances Chrétiennes“, I, 84. Huc l.c. I, 173; u. II, 223–240. Milne: „Vie réelle en Chine“ (430 p.) (Sinibaldo de Mas oben) (Marx, 2025a, p. 98)

a uma ciência parcelar, como o marxismo também fornece as bases para a sua crítica. Segundo ele, a “razão antropológica” surge como um estudo de sociedades ditas primitivas ou selvagens a partir das necessidades do imperialismo, o qual determinou seu objeto “*a razão antropológica está constituída por uma origem controversa na qual esse campo de conhecimento foi incapaz de definir o seu objeto – tendo essa tarefa sido desempenhada pelo imperialismo*”. Enquanto o imperialismo definiu o objeto desta ciência, a tradição definiu Etnografia como seu método, o que deu as bases para a aparência da Antropologia enquanto uma ciência autônoma, apesar de ela mesma não conseguir se estabelecer de modo autônomo e autossuficiente:

A não definição própria de seu objeto provocou, em consequência, uma relação absolutamente desigual entre teoria, método e técnicas de pesquisa, na qual a etnografia – que é tida pela tradição antropológica como um método, porém suas determinações não ultrapassam as características de um procedimento de pesquisa – adquiriu uma importância maior do que a própria Antropologia em si, provocando, a partir da transição da primeira para a segunda metade do Século XX, uma inflexão epistemológica no seio do pensamento antropológico. A definição desse campo de conhecimento através de um procedimento de pesquisa em detrimento de suas outras determinações produziu a aparência de que a Antropologia pode ser concebida como uma ciência autônoma, sendo que, mesmo no interior de suas características, historicamente, essa independência não se sustenta. Como ela foi historicamente constituída, e como ela se apresenta por sua razão, a Antropologia ignorou sua própria história e se afastou de sua vida material, manifestando-se, paradoxalmente, sob a forma de uma ciência capaz de se sustentar como um ente exterior à realidade efetiva. (Álvares, 2018, p. 113).

Assim, a Antropologia ignora sua própria história, recorrendo a uma epistemologização obscura e insuficiente. Nesse sentido, a crítica marxista fornece os fundamentos não para a criação de uma Antropologia (seja baseada em Morgan ou não), mas para a sua superação:

a superação da Antropologia enquanto um campo de conhecimento autônomo que aparentemente se manifesta como um ente exterior ao mundo; a supressão da primazia etnográfica frente a um campo de conhecimento, a necessidade de compromisso social do antropólogo repercutindo nas intenções últimas de suas pesquisas; e a crítica necessária da histórica da Antropologia em relação a seu surgimento moderno aliado ao colonialismo enquanto prática política estatal (Álvares, 2019a, p. 217)

Logo, seria o fato de Marx ter estudado um autor considerado o precursor da Etnologia, à época incipiente, suficiente para os criar “Cadernos Etnológicos” como resultado de sua pesquisa? Krader sustenta o vínculo de Marx com a Etnologia, de modo que “o estudo empírico da humanidade, em todas estas disciplinas e subdisciplinas, estava a ser separado da tradição filosófica da antropologia, que precedeu historicamente o estudo empírico (...); o

próprio Marx participou nesta transição” (*ibidem*, p. 2 - tradução livre)⁴⁰, ou seja, que a etnologia sinalizaria um momento histórico em que o estudo empírico da humanidade estava surgindo, separando-se de uma Antropologia filosófica mais antiga. Para o estadunidense, isso não significa um afastamento da Antropologia em geral, mas entende a formação da etnologia enquanto positiva para a construção de uma antropologia mais fundamentada em aspectos empíricos. Para nós, forjar esta relação é uma inferência, no mínimo, apressada, que pode gerar sérios equívocos no pensamento marxista.

Marcello Musto discorda parcialmente da denominação de Krader, entendendo que “o conteúdo desses estudos está mais propriamente relacionado à antropologia, não à etnologia, que nem sequer é mencionada pelo autor” (Musto, 2018, p. 31). Para Musto, Marx desperta seu interesse pela disciplina desde 1880, a partir da leitura do “antropólogo norte-americano Lewis Henry Morgan” (*idem*). Chama, então, os *Cadernos* de Marx de *Cadernos antropológicos*. Para ele:

Ele [Marx] não se ocupou da Antropologia por mera curiosidade intelectual, mas sim com um objetivo rigorosamente teórico-político: reconstruir, com base no conhecimento histórico correto, a sequência em que os diferentes modos de produção provavelmente ocorreram ao longo do tempo. Isso também lhe serviria para fornecer fundamentos históricos ainda mais sólidos para a possível transformação comunista da sociedade.

Perseguindo esses objetivos, ao compilar os *Cadernos antropológicos*, Marx redigiu extensos apontamentos e anotações interessantes sobre a pré-história, o desenvolvimento dos laços familiares, a condição das mulheres, a origem das relações de propriedade, as práticas comunitárias existentes nas sociedades pré-capitalistas, a formação e a natureza do poder do Estado, o papel do indivíduo e outras questões mais próximas de seu próprio tempo, como as conotações racistas de alguns antropólogos e os efeitos do colonialismo (Musto, 2023a, p. 246).

Nesse sentido, para Musto, Marx estaria se aproximando, e não se afastando, de um estudo antropológico, inclusive com um objetivo teórico-político específico de construir a sequência dos modos de produção ao longo da história, o que serviria para fundamentar a possível transformação comunista da sociedade. Musto, portanto, reconhece uma dimensão mais ampla do escopo temático dos *Cadernos* quando comparado a Krader, de modo que a Antropologia engloba a Etnologia, além de também explicitar a dimensão de áreas incluídas dentro do escopo do que chama de *Cadernos antropológicos*, dentre elas o colonialismo, a pré-história, a família, a condição das mulheres, a origem da propriedade, além de outras considerações gerais sobre sociedades pré-capitalistas.

⁴⁰ the empirical study of mankind in all these disciplines and subdisciplines was at this time being separated from the philosophical tradition of anthropology, which preceded the empirical study historically (...); Marx himself participated in this transition (Krader, 1974, p. 2)

Thomas C. Patterson, por outro lado, defende uma concepção de que Marx seria um de fato um antropólogo na obra *Karl Marx, Anthropologist*, ainda que reconheça que a antropologia enquanto disciplina acadêmica surgiu somente aproximadamente entre os anos 1870 e 1880, já ao final da vida de Marx (cf. Patterson, 2009, p. 1). Com uma definição ampla de Antropologia como o estudo do ser humano e suas relações sociais e/ou relações com a natureza (na perspectiva de uma Antropologia biológica ou física), de fato podemos remontá-la na história do Ocidente ao menos até o pensamento pré-socrático. No entanto, é evidente que esta classificação não existia na Antiguidade, na qual tampouco havia uma separação rígida entre diferentes áreas de estudo como temos hoje. Não é nosso objetivo, aqui, definir o que significa a Antropologia ou a Etnologia, tão somente problematizar a associação dos temas de estudos de Marx com a conformação destas disciplinas enquanto ciências parcelares, tal como são tratadas na atualidade.

Krader defende que Marx traria, em seus *Cadernos*, uma “nova antropologia”, de caráter empírico, baseada em algumas teses principais (cf. Krader, 1988, p. 3-4). Já Kevin Anderson opta por uma abordagem um pouco distinta do tema da etnologia e antropologia nos *Cadernos*, que, a nosso ver, é mais eficaz, denominando o conjunto geral das notas que mencionamos simplesmente de “cadernos de citações 1879-1882 sobre sociedades não ocidentais e pré-capitalistas” (Anderson, 2019, p. 291).

Vale mencionar que, aqui, o que ficou traduzido como cadernos de *citações*, no original consta como “*excerpt notebooks on non-Western and precapitalist societies*” (Anderson, 2010, p. 196), ou seja, mais próximo de cadernos de *excertos*, de modo que a tradução sugere um Marx mais passivo, copiando citações dos textos que estava lendo, enquanto a versão original não possui tal conotação, estando mais alinhada com a denominação da própria MEGA como parte do material de *excertos* de Marx. Porém, diferente da MEGA, que manteve a etnologia no título, Anderson não vincula de antemão os *excertos* a uma ou outra área do conhecimento, sugerindo um estudo mais geral das sociedades não ocidentais e pré-capitalistas. Sobre o interesse geral de Marx no período, coloca:

Um estudo do material desses cadernos de 1879-1882 como um todo, junto com as cartas de Marx e outros escritos sobre a Rússia de seus últimos anos, sugere que ele estava, nesse ponto de sua carreira intelectual, muito interessado pelas sociedades agrárias em transição, algumas das quais poderiam estar rumando para o capitalismo. Ele era, no entanto, bastante firme em uma questão nesses escritos tardios: nem todas as sociedades não capitalistas estavam inevitavelmente rumando para o capitalismo.
(...)

O que temos em 1877-1882, portanto, são três conjuntos de sociedades agrárias não capitalistas em transição que foram estudadas a fundo por Marx: 1) Rússia, cujas aldeias comunais estavam sendo crescentemente penetradas pelas relações sociais

capitalistas, responsáveis por minar o coletivismo agrário anterior, mas onde um novo movimento revolucionário crescia; 2) Índia, terra na qual o colonialismo britânico destruiu boa parte da estrutura da aldeia pré-capitalista e onde muitas formas de revolta surgiram; (3) Roma antiga, com a transição do sistema agrícola baseado no campesinato livre para um baseado no trabalho escravo, e o fracasso tanto da resistência plebeia como dos levantes de escravos. (Anderson, 2019, p. 17-18)

Ou seja, acerca do que há em comum no conteúdo geral das notas que compõem os estudos de sociedades não-ocidentais e pré-capitalistas, são, em sua maioria, o estudo de sociedades em transição, algumas das quais rumando para o capitalismo, outras não. Anderson destaca que o maior volume de notas são das seguintes sociedades: russa, em especial por causa do papel da comuna agrária que estava desaparecendo; indiana, na qual as aldeias tradicionais estavam sendo destruídas pelo império britânico; e da Roma antiga, na qual temos uma transição do sistema agrícola camponês até o escravocrata.

Não obstante, este esquema temático não é aplicável à totalidade das notas do mesmo período. Marx estava interessado sobre física e eletricidade, como fica evidente por suas notas sobre a obra de Édouard Hospitalier, *A física moderna: as principais aplicações da eletricidade* [*La Physique Moderne: Les principales applications de l'Electricite*] (1881), do Caderno B 156, o mesmo em que constam as notas sobre Morgan e Maine. Esta obra é sobre a história da eletricidade e suas principais aplicações, introduzindo as ideias associadas a ela desde a física clássica até a moderna. Marx também estava interessado em conflitos econômicos e políticos de seu tempo, como visto em suas notas sobre o artigo *Finanças egípcias* (1882), de Michael George Mulhall⁴¹, parte do mesmo caderno que as notas sobre Lubbock.

Segundo Krader, no século XIX, “O estudo dos povos primitivos era avançado nessa época, sobretudo através do ponto de vista da civilização Europeia; ao mesmo tempo, os perigos do etnocentrismo, xenofobia e superioridade racial foram notados, e Marx deu atenção a eles com especial perspicácia”. Porém, durante o período, “O viajante casual foi transformado no etnógrafo profissional, e os interesses objetivos, ou chamados de objetivos, das ciências antropológicas e etnológicas preponderaram frente aos imediatos interesses políticos, econômicos e confessionais ou missionários” (Krader, 1973, p. 305 - tradução

⁴¹ Sobre essas notas, Musto explica: “Marx também se interessou particularmente pelo lado econômico do que estava acontecendo no Egito, como podemos ver em suas oito páginas de trechos de “*Egyptian Finance*” (1882), um artigo de Michael George Mulhall (1836-1900) publicado na edição de outubro da *London Contemporary Review*. Suas próprias anotações se concentraram em dois aspectos. Ele reconstruiu a chantagem financeira operada pelos credores anglo-alemães após o vice-rei otomano do Egito, Ismail Pasha (1830-1895), endividar dramaticamente o país. Além disso, ele esboçou o sistema de tributação opressivo criado por Ismail Pasha, que cobrou um preço terrível da população, demonstrando atenção especial e solidariedade com o deslocamento forçado de muitos camponeses egípcios” (Musto, 2023a, p. 124 - tradução livre).

livre)⁴². Nesse sentido, para o editor dos *Cadernos*, houve um desenvolvimento da etnologia no final do século XIX, e Marx voltou sua atenção para essa área, criticando o etnocentrismo, a xenofobia e o discurso de superioridade racial do movimento.

Não obstante, para Krader, o interesse de Marx na Antropologia, em sua acepção mais ampla, no que denomina de antropologia filosófica, remonta à sua juventude:

A antropologia de Marx deixou de ser uma antropologia filosófica em seus primeiros escritos – nos quais a orientação empírico-etnológica tinha uma importância reduzida – para uma etnologia empírica, ao mesmo tempo revolucionária e evolucionista, na qual o elemento antropológico-filosófico tinha pouco peso. Por outro lado, esta antropologia revolucionária não só dá continuidade às posições originais da sua antropologia filosófica, mas também as amplia e aprofunda (Krader, 1988, p. 3 - tradução livre)⁴³

Assim, para o etnólogo, Marx teria sempre tido um interesse na Antropologia enquanto filosófica, e assim acompanhou a transição desta área para uma etnologia empírica ao final de sua vida, que seria igualmente uma Antropologia revolucionária. Nesse sentido, haveria uma continuidade do elemento filosófico, aprofundado pela perspectiva empírica da antropologia baseada em estudos etnológicos.

A atribuição de Krader de um caráter etnológico dos estudos do último Marx não é sem precedentes. Kautsky afirma que a etnologia era uma área de interesse de Marx em seus últimos anos de vida: “A esse propósito, referindo-se ao período passado em Londres, entre março e junho de 1881, Kautsky afirma que ‘a pré-história e a etnologia [...] ocupavam Marx intensamente então’” (Kautsky *apud* Musto, 2018, p. 31). No entanto, para nós, o tema dos estudos de Marx é melhor enquadrado quando compreendido tão somente a partir do interesse geral em seu objeto, ou seja, de um modo geral, as sociedades não ocidentais e pré-capitalistas, bem como as formas de sociabilidade transicionais, não devendo ser restrito em determinada área de conhecimento. Não obstante, mesmo assim esta delimitação é insuficiente, e este deve ser considerado apenas um interesse geral, pois novamente ressalta-se que suas notas da época envolvem outros temas, como física moderna e eletricidade, ou estudos sobre os acontecimentos econômicos e políticos de seu tempo em países diversos.

⁴² “The study of the primitive peoples was advanced at this time mainly from the standpoint of European civilization: at the same time, the dangers of ethnocentrism, xenophobia, and racial superiority were noticed, and Marx drew attention to them with especial sharpness (...) the casual traveler was transformed into a professional ethnographer, and the objective, or so-called objective, interests of the anthropological and ethnological sciences came to preponderate over the immediate political, economic, and confessional or missionary interests” (Krader, 1973, p. 305).

⁴³ La antropología de Marx pasó de ser en los escritos primeros una antropología filosófica —en la que la orientación empírico-etnológica tenía una importancia reducida—, a una etnología empírica, a la vez revolucionaria y evolucionista, en la que el elemento antropológico-filosófico tenía poco peso. Por otra parte esta antropología revolucionaria no sólo prosigue las posiciones originarias de su antropología filosófica, sino que también las extiende y profundiza” (Krader, 1988, p. 3)

Jean Tible (2020) defende que Marx deve estar ligado à Antropologia, porque, “Um marxismo interessado nas lutas indígenas mas sem o contato com a antropologia parece se fragilizar” (Tible, 2020, p. 43). Porém, entendemos que não admitir o vínculo de Marx a uma ciência parcelar específica não é dizer que o marxismo não deve se interessar pelas descobertas mais recentes da Antropologia, da Etnologia. Segundo o autor de *Marx Selvagem*, “Marx mostrou, igualmente, forte interesse pela antropologia, documentado em seus cadernos etnológicos, com anotações dos trabalhos de quatro pesquisadores (Marx, 1880-1882). Além disso, a antropologia o ajuda a modificar suas visões e apreensões” (Tible, 2020, p. 40-1). Como explicitado anteriormente, para nós, apesar dos esforços de Krader de vincular o Mouro à Etnologia, já é difícil atribuir o “título” de antropólogos para os outros autores além de Morgan que Marx analisa em seus chamados *Cadernos Etnológicos*, mais difícil ainda é sugerir que a partir de suas notas haveria um vínculo de Marx à área — se destacarmos as notas sobre Maine, chamar-los-íamos de “Cadernos jurídicos”, e Marx de filósofo do Direito? Além disso, também discordamos de Tible no sentido de que os últimos estudos não representam uma grande mudança ou ruptura com suas concepções anteriores — são uma continuação delas⁴⁴.

Entende-se que não é necessário recorrer à Antropologia para “salvar” Marx de um suposto eurocentrismo, ou de interpretações equivocadas que supostos “marxistas” posteriores lhe teriam atribuído, pelo contrário. A circunscrição de Marx ou do material que estudou no âmbito de uma ciência parcelar é limitante, de modo que atribuir termos consolidados num período relativamente recente para caracterizar um autor que não só passou por diversas áreas do conhecimento, mas estudou a realidade em sua totalidade, pode ser até nocivo para a compreensão de sua obra, podendo gerar sérios equívocos. Nesse sentido, a melhor forma de compreender os *Cadernos* é não os restringir a uma ciência parcelar, mas entender a totalidade de seu objeto.

Como coloca Vitor Sartori, Marx não simplesmente aceita a conformação das ciências parcelares como a correta, pelo contrário: “a teorização marxiana não está neste contexto, mas noutro, em que a ciência tem pretensões muito maiores, as de apreender o movimento unitário da realidade efetiva em meio à diferença específica de cada esfera do ser social. Somente com esta representação científica seria possível a transformação substantiva da sociedade” (Sartori, 2022). Assim, os estudos do Mouro, bem como quaisquer que fossem suas pretensões de escrita e publicação, vão muito além de um debruçar-se sobre uma matéria específica, dado

⁴⁴ Nesse sentido, discordamos também da aproximação entre Pierre Clastres e Karl Marx proposta por Jean Tible (2020).

que suas pretensões de entendimento da realidade a compreendem na sua totalidade, que não é, no mundo prático, separada em parcelas. Marx analisa a sociedade em sua completude, não em fragmentos; não se limita a ser um economista, matemático, filósofo, sociólogo, etnólogo, antropólogo ou historiador.

Assim, não é apenas um anacronismo chamar os *Cadernos* de antropológicos ou etnológicos, sendo que essas ciências não estavam desenvolvidas no sentido atual do termo, mas é também uma incompreensão de como eles fazem parte do conjunto da obra de Marx como um autor que procura compreender a realidade em sua totalidade. A separação dos estudos de Marx em áreas das ciências parcelares, fazendo uma distinção, por exemplo, entre estudos chamados de econômicos e aqueles etnológicos, ignora esse fato. Do mesmo modo, é no mínimo questionável, ou até mesmo problemático, chamar de história aquilo que se refere ao passado de sociedades ocidentais, e antropologia ou etnologia aquilo que diz respeito ao passado das demais formações sociais.

Durante toda sua vida, Marx estudou diversas sociedades humanas em diferentes períodos históricos, e isso constitui a dimensão totalizante de seu projeto, que parte do ser humano enquanto ser social. Nesse sentido, a atribuição de Krader de que Marx estaria transicionando de uma “antropologia filosófica” até uma “etnologia empírica” é desarrazoada. Marx está preocupado com a história e o desenvolvimento do ser humano, que se dá de múltiplas formas, reconhecendo uma pluralidade igualmente variada de povos humanos no passado e no presente, considerando suas semelhanças, interconexões e diferenças específicas. Se em 1844 Marx já dizia “Conhecemos uma única ciência, a ciência da história” (Engels; Marx, 2007, p. 86), ele nunca abandonou este projeto geral, que parte da compreensão da realidade em sua totalidade. A totalidade de sua compreensão da realidade inclui dimensões maiores ou menores, ou seja, mais ou menos abstratas. Os *Cadernos* não marcam uma transição a partir da qual Marx passou a considerar diferentes povos a partir de suas especificidades, o que Krader define como uma “etnologia empírica”. Desde seus textos sobre a França⁴⁵, sobre a Guerra Civil Americana⁴⁶ e suas considerações sobre a miséria alemã até análises sobre a Rússia⁴⁷, a China e a Índia, para citar alguns exemplos⁴⁸, Marx analisa

⁴⁵ *Luta de Classes na França* (1850), *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* (1852) e *Guerra Civil na França* (1871).

⁴⁶ Para aprofundar no pensamento marxiano sobre a escravidão negra a partir dos textos sobre a Guerra Civil Americana, publicados no *New-York Daily Tribune*, cf. Braga, 2024.

⁴⁷ Cita-se, a título de exemplo, os artigos de Marx sobre a abolição servidão na Rússia e o papel da política e do direito nesse processo, vide *The question of the abolition of serfdom in Russia* e *The emancipation question* (partes I e II), publicados em 1858 no *New-York Daily Tribune*. Para uma visão detalhada, cf. Souza, 2024.

⁴⁸ Também é o caso de textos da *Nova Gazeta Renana* em geral, uma série de artigos jornalísticos de 1848-49 ainda pouco disseminados no meio marxista, que foram completamente traduzidos e publicados no Brasil pela primeira vez em 2020 (cf. Marx, 2020).

relações concretas de povos específicos a partir de dimensões particulares e distintivas. Lembremos que Marx trabalhou como jornalista grande parte de sua vida, tendo se voltado para estudar acontecimentos marcantes de diversos países distintos com uma precisão invejável.

Um retorno minucioso ao tema específico do desenvolvimento de sociedades não-ocidentais e não-capitalistas ao final de sua vida pode ser justificado pela emergência de novos estudos, ainda que muito incipientes, além da influência de seu amigo Kovalevsky, que lhe emprestou sua edição de *Ancient society*, pouco disseminada na Europa, como tratamos acima. Seu interesse na história vai muito além de limites geográficos, compreendendo-a como produção e reprodução da vida humana em geral, ou seja, atividade humana e, portanto, social⁴⁹.

A despeito da visão frequentemente difundida em meios marxistas, não foi somente ao final de sua vida que Marx se pôs a estudar sociedades pré-capitalistas e não-ocidentais. Acreditamos que é no mínimo reducionista, senão equivocada, a visão defendida por Michael Löwy de que os Cadernos Etnológicos demonstram uma “evolução de Marx, a partir de posições eurocêntricas, em direção a uma crescente abertura ao ‘Outro’” (Löwy, 2020, p. 23). É incorreto afirmar que em algum momento Marx de fato defende o eurocentrismo, sendo fechado ao “Outro”. Jean Tible (2020) defende uma posição semelhante à de Löwy, argumentando que Marx teria uma virada ao final de sua vida, de modo que o estudo de Marx sobre o *mir* russo e sobre os “escritos antropológicos de sua época, em particular Morgan” marcam uma “mudança em que o autor passa a valorizar por si mesmas as experiências e formas de resistência que ocorrem fora dos países da Europa Ocidental” (p. 93).

Porém, o próprio Krader, na *Introdução* aos *Cadernos*, expõe que, já nos anos 1850 e 1860, Marx havia escrito sobre a Índia e a China; que suas pesquisas sobre comunidades

⁴⁹ Em *A ideologia alemã*, em especial em *Feuerbach e a história*, Marx, juntamente com Engels, faz uma série de considerações acerca da história, cujo ponto de partida deve ser a produção e a reprodução da vida humana: “(...) os homens têm de estar em condições de viver para poder ‘fazer história’. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos” (Engels; Marx, 2007, p. 33). Para viver, é necessário suprir as condições básicas da vida. Marx e Engels também fazem, assim, uma crítica às concepções de história desenvolvidas até então, que desconsideram a base real do ato histórico enquanto a produção e reprodução da vida material, dissociando-o da vida comum, como um elemento superado ou transcendente: “Toda concepção histórica existente até então ou tem deixado completamente desconsiderada essa base real da história, ou a tem considerado apenas como algo acessório, fora de toda e qualquer conexão com o fluxo histórico. A história deve, por isso, ser sempre escrita segundo um padrão situado fora dela; a produção real da vida aparece como algo pré-histórico, enquanto o elemento histórico aparece como algo separado da vida comum, como algo extra e supraterrâneo” (*idem*, p. 43). Não é cabível aprofundar no tema para os fins da presente Dissertação, para tal, ver *ibidem*.

eslavas, germânicas, irlandesas e do Sul da Ásia são citadas desde os *Grundrisse* (1857-1858) e a *Contribuição à crítica da economia política* (1859), até os escritos que conformam *O capital* e, posteriormente, os *Cadernos Etnológicos* (cf. Krader, 1974, p. 5). Almeida e Álvares (2019) acrescentam que, “para a surpresa de muitos”, o estudo dos materiais contidos nos Cadernos não configura a primeira vez em que Marx pesquisou ou mesmo tratou de formações sociais não-europeias, listando algumas de suas contribuições:

Desde que começou seu trabalho como escritor em diversos jornais no final dos anos 1840, Marx passou a não só pesquisar, como também publicar sobre diversos países não europeus. A respeito da China, publicou 18 artigos de jornais desde 1850. Sobre a Índia, 33 artigos, somando a sua produção com a de Engels, desde 1853. Quanto à colonização inglesa na Irlanda, 19 artigos desde 1853. Sobre a América Latina, foram mais de 30 passagens (contando artigos de jornais e trechos de obras) desde 1853. Isto sem considerarmos os textos não publicados, como dezenas de cartas, prefácios e discursos em conferências que tratavam de países não europeus. O comunista alemão tratou ainda da Rússia, Birmânia, Indonésia, Polônia, Argélia, Estados Unidos, Pérsia, entre outras regiões, nas décadas de 1850 a 1870. Além destes textos dispersos, Marx também abordou diversas formações sociais não europeias em trechos de algumas de suas principais obras, como o Manifesto Comunista, A Ideologia Alemã, os Grundrisse e O Capital (Almeida; Álvares, 2019).

Nesse sentido, não é a primeira vez que Marx escreve sobre a Irlanda, a Índia, a Rússia ou sociedades não-europeias, colonizadas e não ocidentais em geral, apesar de nunca ter escrito um grande tratado sobre elas, ainda que tenha materiais menores publicado sobre diversas temáticas relacionadas com os estudos que conduziu ao final de sua vida. Porém, vale lembrar que, no século XIX, as pesquisas sobre povos não-europeus eram muito escassas, desenvolvendo-se majoritariamente somente a partir das últimas décadas. Essa também é uma das razões pelas quais Marx retorna a elas ao final de sua vida, atentando-se para as novas descobertas, ressaltando o caráter também vanguardista de sua iniciativa. Não obstante, esses temas se repetem por toda a sua obra.

Não é raro que, juntamente com essas tentativas de restringir Marx em uma determinada área do conhecimento, venham deliberações sobre qual seria o futuro do material constante em sua pesquisa. Alguns questionamentos podem surgir naturalmente: Se Marx não tivesse falecido em 1883, qual seria o destino dado a este material? Teria, ao final, completado sua transição para se tornar de fato um antropólogo, etnólogo ou etnógrafo? Nesse sentido, qual seria o impacto de Morgan na próxima grande obra de Marx? Qual era seu objetivo ao estudar sociedades em transição? No próximo subtópico, trataremos desse debate, expondo quais perspectivas podem ou não ser consideradas a partir do material que temos disponível na atualidade.

1.2.2) Os resultados da pesquisa dos *Cadernos*: a perspectiva de uma obra interminada?

Após a morte de seu amigo, em 1884 Engels escreve, em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, que Marx havia reservado para si a tarefa de publicar os resultados de suas pesquisas em conexão com as de Morgan:

Ninguém menos que Karl Marx havia reservado para si a tarefa de expor os resultados das pesquisas de Morgan em conexão com os resultados de sua — e, em certa medida, posso dizer nossa — investigação materialista da história e, desse modo, evidenciar toda a sua importância. Pois foi Morgan quem redescobriu na América do Norte a concepção materialista de história descoberta por Marx quarenta anos antes e, ao comparar barbárie com civilização, foi levado por ela, no que diz respeito aos seus pontos principais, aos mesmos resultados obtidos por Marx. (...) Meu trabalho não pode ser senão uma pobre compensação para aquilo que meu falecido amigo não pôde oferecer. No entanto, nos extensos excertos que ele fez do trabalho de Morgan, há observações críticas que reproduzir aqui na medida do possível (Engels, 2019, p. 19).

Assim, Marx também teria se encantado com a suposta “redescoberta” da “concepção materialista da história” de Morgan dentre os iroqueses, e, nesse sentido, redigiria uma obra não necessariamente sobre o estadunidense, mas que incorporasse resultados das descobertas apresentadas em *Ancient society*, ou seja, integrando algumas das contribuições que constam em suas notas sobre Morgan, e não necessariamente as demais. Não significa, também, que Marx seria completamente adepto de todas as ideias de Morgan, muito pelo contrário — o próprio Engels critica o autor de *Ancient society* em diversos momentos —, mas que algumas descobertas do norte-americano seriam complementares à pesquisa que ele mesmo estaria desenvolvendo e à qual teria interesse em redigir um material para a publicação, e de mogo algum constituiria uma vinculação acrítica. Este material a ser publicado poderia ser tanto uma obra à parte sobre Morgan, ou sobre Maine, Phear, Kovalevsky, etc., quanto incorporado até mesmo na continuação de *O capital*, dado que Engels não especifica qual seria o formato específico de interesse do Mouro. Pela morte de seu amigo, ele teria reservado a si esta missão, podendo-se basear tão somente na sua própria compreensão e nas notas deixadas por Marx em seus cadernos.

Marx está interessado nas histórias dos múltiplos povos antes e depois da colonização, na história humana em seu sentido mais abrangente. Engels, ao falar em uma concepção materialista da história, ressalta o que para nós vai muito além de um caráter etnológico dos *Cadernos*, mas propriamente histórico, no sentido de compreensão da (re)produção da vida humana imediata. Em suas palavras: “Segundo a concepção materialista, o fator que, em última análise, determina a história é este: a produção e a reprodução da vida imediata” (*idem*). Seu entusiasmo com Morgan é compreensível pelo caráter inovador de sua pesquisa,

que consegue apreender as transformações sociais em distintas sociedades humanas a partir de modos objetivos, analisando dados materiais, ou seja, dados sobre a (re)produção humana.

Não obstante, acreditamos ser no mínimo um exagero atribuir a Morgan a “redescoberta da concepção materialista da história”, sendo que, ainda que tenha muitos méritos e contribuições relevantes, ele possui uma compreensão da realidade muito diferente da de Marx e do próprio Engels. Como veremos a seguir, Morgan faz uma série de “robinsonadas”, parte de estágios étnicos da história, e não raro romantiza a sociedade capitalista ou transpõe elementos capitalistas (como liberdade, igualdade e fraternidade) para outras sociedades, faz diferenciações étnicas questionáveis, como veremos no próximo capítulo, dentre outros fatores certamente dissidentes de uma compreensão da história nos termos reivindicados por Engels⁵⁰.

O próprio Marx nunca utilizou esta denominação para se referir a Morgan, além de que, por vezes, as críticas que faz ao estadunidense são mais intensas que as de Engels, mesmo que em meros cadernos de anotações. No primeiro esboço de sua Carta à Vera Zasulich chega a mencionar Morgan com um tom pejorativo, como “um autor norte-americano nem um pouco suspeito de tendências revolucionárias e que em seus trabalhos contou com o apoio do governo de Washington” (Marx, 2013, p. 91), ressaltando sua associação amigável com o governo dos Estados Unidos⁵¹. Se de fato a herança deixada por Marx foi exposta de modo fidedigno por Engels, o que Dunayevskaya (1982), por exemplo, discorda veementemente, bem como as diferenças entre ambos pensadores diante da obra de Morgan, são pontos que não aprofundaremos no presente trabalho. Porém, defende-se

⁵⁰ Para se aprofundar nas críticas de Marx e de Engels a Morgan, com suas semelhanças e diferenças, ver Álvares, 2019.

⁵¹ Aqui, Marx possivelmente se refere ao patrocínio do Instituto Smithsonian [*Smithsonian Institution*], vinculado ao governo dos Estados Unidos. Morgan recebeu fundos para realizar expedições entre 1859 e 1852, e teve seu livro *Systems of Consanguinity and Affinity* (1871) publicado pela instituição. É válido mencionar, também, o contexto em que a menção a Morgan aparece. A citação completa do rascunho para a Carta é: “Outra circunstância favorável à conservação da comuna russa (pela via do desenvolvimento) é que ela não só é contemporânea da produção capitalista como também sobreviveu à época em que esse sistema social ainda se apresentava intacto. É que ela o encontra, pelo contrário, tanto na Europa ocidental quanto nos Estados Unidos, em luta contra a ciência, contra as massas populares e contra as próprias forças produtivas que engendra. Em suma, ela o encontra numa crise que só terminará com a sua eliminação, com o retorno das sociedades modernas ao tipo “arcaico” da propriedade comum, uma forma ou, como disse um autor norte-americano nem um pouco suspeito de tendências revolucionárias e que em seus trabalhos contou com o apoio do governo de Washington, ‘o sistema novo’ para o qual tende a sociedade moderna ‘será uma renascença (*a revival*) numa forma superior (*in a superior form*) de um tipo social arcaico’. Por conseguinte, não há porque deixar-se atemorizar pela palavra ‘arcaico’” (Marx, 2013, p. 91). Assim, Marx utiliza Morgan para desmistificar a compreensão pejorativa da palavra “arcaico”, no intuito de defender que a comuna russa, apesar de ser uma instituição antiga, e, portanto, arcaica, que está sendo dissolvida pelo avanço do capitalismo na Rússia, não deve ser menosprezada ou tomada como obsoleta, muito pelo contrário, ela guarda a chave da emancipação russa diante tanto do sistema feudal quanto do capitalista. Logo, Marx recupera Morgan, ainda que pejorativamente, para ressaltar que “arcaico” aqui não é depreciativo, mas que pode renascer em algo superior, que dentro do contexto russo é superar o próprio desenvolvimento capitalista.

a postura geral de tratar cada autor a partir de si próprio, para não incorrer no erro de tomar um pelo outro.

Por suas cartas, sabemos que Marx e Engels frequentemente dividiam tarefas de escrita entre si. Enquanto por muitos anos Marx teria que se dedicar à pesquisa e escrita d’*O capital*, Engels ficaria responsável em lidar com algumas questões menores, mas mais imediatamente urgentes e em voga nos meios de esquerda da época. Foi o caso, por exemplo, de *Anti-Dühring* (2015), livro que Engels se resignou relutantemente a redigir após uma solicitação de Marx. Eugen Dühring (1833-1921) foi um filósofo alemão que foi, por um tempo, muito popular entre os meios de esquerda. Ao entrar em contato com sua obra, Marx e Engels ficam perplexos com o nível de vulgaridade de sua filosofia, e acreditaram ser importante elaborar uma crítica para combatê-las. Em 28 de maio de 1876, Engels expressou seu aborrecimento com ter ficado com a responsabilidade de criticar Dühring em uma carta para seu amigo em Londres: “Tu podes falar. Mas enquanto estás na cama quente, estudando o regime agrário russo em particular e a produção do solo em geral, sem que nada te interrompa, eu tenho que me amarrar ao duro banco, abandonando tudo o que tenho entre as mãos e lançar-me contra o aborrecido Dühring” (Engels, 1946).

Nesse sentido, não é incoerente que haja uma troca de tarefas entre Marx e Engels, ou que o Mouro tenha exposto a Engels que “havia reservado para si a tarefa de expor os resultados das pesquisas de Morgan em conexão com os resultados de sua”, ainda que não tenhamos um registro disso em cartas. No entanto, esta informação aparentemente se opõe ao fato de que, nos últimos anos de sua vida, Marx supostamente deveria estar preocupado com o término dos volumes II e III de *O capital*. Então, a não ser que seu estudo de Morgan fosse incorporado dentro dos próximos volumes da obra-prima de Marx, a alegação de Engels parece, na melhor das hipóteses, meramente uma conjectura para um futuro distante, ou uma especulação com base em uma vontade acadêmica surgida desta leitura. Ademais, sabemos, por uma carta de Engels a Bebel em maio de 1883, que ele não sabia da quantidade nem do estado do material sobre *O capital* que Marx tinha lhe deixado:

(...) Quando regressar, me dedicarei ao livro II e isso será um imenso trabalho. Ao lado de fragmentos completamente elaborados, há outros apenas esboçados; tudo é rascunho [brouillon], com exceção de dois capítulos. As citações não estão classificadas, estão empilhadas, simplesmente reunidas com vistas a um trabalho posterior. Além disso, há a letra que, realmente, somente eu consigo ler e não sem dificuldade. Tu me perguntas como foi possível que ele me tenha ocultado, justamente a mim, o estado do material? Muito simples: se eu soubesse, tê-lo-ia assediado dia e noite até que a obra estivesse acabada e impressa. E M[arx] sabia disso melhor que ninguém; e sabia também que, na pior das eventualidades, que ocorreu agora, o manuscrito poderia ser editado por mim conforme seu espírito — coisa, aliás, que já dissera a Tussy [...] (Engels, 2020, p. 368-9)

Partindo desta carta, Dunayevskaya questiona se Engels realmente tinha noção dos estudos de Marx sobre Morgan ou do que pretendia fazer com ele quando encontrou seus cadernos (cf. Dunayevskaya, 1982, p. 179). É evidente que não cabe a nós contrariar o que Engels disse, mas tentamos não trazer esta afirmação de *A origem...* como uma evidência suficiente que Marx teria interesse que tornar aquela sua pesquisa uma obra à parte, a ser redigida em breve, muito menos que o material que consta nos *Cadernos* serviria para tal.

Além disso, vale mencionar que Engels, em geral, possuía um modo de exposição mais sistemático diante de outros autores que Marx. Em *Anti-Dühring* ou *A revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring* [*Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*] (1878), o autor se mostrou preocupado em demonstrar a determinação social do pensamento de Eugen Dühring — um autor que, à época, ganhava projeção nos meios da esquerda, e cuja teoria ele combateu com veemência. Alguns comentadores apontam que era Engels quem de fato possuía o projeto de desenvolver uma espécie de apêndice do materialismo, tanto com cânones passados, quanto com pares de seu tempo. Como coloca Vitor Sartori (2022):

Engels coloca-se diante do futuro, primeiramente, mostrando o caráter proveitoso da concepção que desenvolveu em conjunto com Marx, mas também ao comparar a grandeza dos autores do passado burguês com o caráter limitado de certos expoentes do presente como Menger e Düring. Engels invoca a herança dos grandes autores do passado e as descobertas científicas de Marx para lidar com tais pensadores (Lukács, 2010). Ao debater com autores do presente — muitas vezes menores — nosso autor procura também desenvolver de modo mais sistemático as posições da concepção materialista da história. Essas tarefas engelsianas fazem com que ele venha a se deparar com a história do pensamento posicionando-se diante desse último em duplo movimento, de crítica e de afirmação. Ao debater com os grandes sistemas do passado, critica o caráter dogmático destes. Procura, porém, desenvolver um compêndio materialista baseado nas ciências positivas e nos princípios materialistas, que seriam necessários ao presente e ao futuro (p. 145)

Não iremos adentrar na crítica de Engels a Dühring ou no projeto de desenvolver as posições da chamada “concepção materialista da história”, mas apenas salientar como não é incoerente, portanto, que Morgan seja encaixado por Engels, e não por Marx, dentro de uma sistematização sobre o materialismo. De todo modo, para nós, a afirmação engelsiana não é uma evidência suficiente, e não cabe elucubrar qual seria o próximo grande tratado escrito por Marx. Álvares avalia que “Assim como Krader afirmou que Marx pretendia fazer um tratado de etnologia, Alcouffe (1985, p. 20), por sua vez, disse que Marx pretendia fazer um tratado de matemática”, de modo que ambas interpretações seriam “precipitadas e desprovidas de evidências materiais comprobatórias” (Álvares, 2019, p. 46). Como vimos anteriormente, as escolhas de Krader, tanto do título como dos textos que apareceriam na edição, mostram-se

um tanto quanto parciais, e não podemos tomá-las como uma inferência necessária. Não obstante, o próprio Krader não sugere que Marx publicaria um tratado de etnologia ou algo mais abrangente. Expõe:

(...) não está claro que tipo de exposição Marx teria escolhido para o seu trabalho. Planejava escrever um livro sobre etnologia ou planejava um trabalho sobre outro tema, em que uma parte seria composta pelos resultados do seu trabalho etnológico? Não pode ser respondido de forma conclusiva; a obra ainda carecia de uma figura precisa (Krader, 1988, p. 1 - tradução livre)⁵²

Para nós, não é possível sequer saber se Marx publicaria os resultados de sua pesquisa. Como coloca Anderson (2019), nunca saberemos o destino de seus cadernos, de modo que tampouco a correspondência de Marx do período oferece uma explicação para tal (cf. p. 293). Porém, a preparação dos próximos volumes de *O capital* e as pesquisas de Marx em seus cadernos podem de fato estar relacionadas, de modo que o “poder do capital” cria um “sistema mundial universalizado da indústria e do comércio”, de modo que Marx propõe o que ele chama de uma “dialética multicultural e multilinear” (cf. *idem*, p. 355) para lidar com ao ímpeto de expansão global do capitalismo, no qual não há como compreender as relações sociais isoladas por limites nacionais ou geográficos. Entretanto, não cabe a nós extrapolar os limites do material que temos hoje, atribuindo-lhe especulações externas.

De modo semelhante, Dunayevskaya, quando expõe:

Marx morreu antes de poder escrever os seus Cadernos sobre antropologia, quer como obra separada, quer como parte do volume 3 de *O Capital*. Não há forma de sabermos o que Marx pretendia fazer com este estudo intensivo, muito menos a forma concreta como teria relacionado dialeticamente os factores externos e internos na dissolução da comuna primitiva (Dunayevskaya, 1982, p. 183 - tradução)⁵³

Concordamos com Anderson e Dunayevskaya quando apontam que é irrazoável determinar com segurança se os *Cadernos* eram uma pesquisa que se tornaria um manuscrito ou uma obra. Não é possível simplesmente deduzir quais seriam ou quais não seriam as intenções de Marx acerca do futuro de suas publicações, de modo que não temos registros suficientes para tal, tão somente a sugestão de Engels após a morte de seu amigo, que também é extremamente vaga.

⁵² En cambio no está claro qué tipo de exposición habría elegido Marx para su trabajo. ¿Pensaba escribir un libro de etnología, o planeaba una obra sobre otro tema, en la que una parte estaría formada por los resultados de sus trabajos etnológicos? No se puede responder concluyentemente; la obra carecía aún de una figura precisa (Krader, 1988, p. 1)

⁵³ Marx died before he could write up his Notebooks on anthropology either as a separate work or as part of volume 3 of Capital. There is no way for us to know what Marx intended to do with this intensive study, much less the concrete manner in which he would have dialectically related the external to the internal factors in the dissolution of the primitive commune (Dunayevskaya, 1982, p. 183)

Não obstante, acreditamos ser incabível supor que os *Cadernos* fariam parte d'*O capital*. Em nossa visão, ainda que ambos autores tenham o mérito de não separar radicalmente os estudos ditos econômicos de Marx de seus ditos antropológicos, eles pecam em inferir uma relação direta entre eles. Os estudos do último Marx estão relacionados no sentido de um projeto marxiano de compreensão da realidade em sua totalidade, o que não significa que era possível um livro III de *O capital* em que Marx tratasse dos iroqueses a partir de Morgan.

O Capital: crítica da economia política é uma obra que trata do modo de produção capitalista. Em linhas bastante gerais, o Livro I foca no processo imediato de produção, tratando de categorias como valor, mercadoria, trabalho, acumulação, etc.; o II no processo de circulação, analisando ciclos do capital, custos; e o III no processo global de produção, remetendo às figuras econômicas (categorias como juro, renda, lucro, etc.). Esses temas não estão diretamente relacionados com o estudo de outras formas de produção, sejam históricas ou contemporâneas, de modo que *O Capital* não é sobre a gênese do capital (ainda que possua um capítulo sobre a assim chamada acumulação originária ou primitiva), mas é uma análise das leis imanentes da produção capitalista, cuja forma clássica se deu na Inglaterra.

O Capital não é um livro de economia, tratando-se da *crítica* da economia política, de modo que a separação entre estudos ditos econômicos e outros antropológicos ou etnológicos não faz sentido, e Dunayevskaya e Anderson estão corretos em não antagonizar tais temas. Porém, o objeto da obra magna de Marx não inclui diretamente, por exemplo, a formação da *gens*, tema que perpassa os *Cadernos* (como veremos no próximo capítulo). Não é, portanto, o recorte enquanto ciência parcelar que determina nossa inferência, mas uma característica do próprio objeto.

Não cabe a nós criar especulações nem tampouco instrumentalizar os estudos de Marx desta época. Além de desprovidas de documentos históricos comprobatórios, induções abruptas sobre a publicação dos *Cadernos* não raro partem de uma divisão das áreas de conhecimento que querem transformar Marx em um antropólogo, etnólogo, matemático, dentre outros. Já expusemos nossas críticas à tentativa de inserir Marx em uma ciência parcelar específica, de modo que acreditamos que esta defesa é extremamente limitante e historicamente incorreta, anacrônica.

Nesse sentido, entende-se que os estudos feitos neste período não estão dissociados do trabalho que realizou ao longo de toda a sua vida, muito pelo contrário, sua pesquisa está diretamente relacionada com todo o trabalho que, ainda que não necessariamente fosse entrar

nos próximos volumes de *O capital*. Isso não significa que não há descontinuidades em seu pensamento, ou que não estava aberto a novas descobertas.

Os últimos anos de Marx dizem respeito a um pensador que, ainda que afetado por doenças e tragédias, foi muito frutífero intelectualmente, e, ao mesmo tempo que dotado de um pensamento próprio há décadas maduro e uma formação extensa, manteve-se aberto e interessado nas novidades científicas de sua época. Essa reconstrução é importante para entendermos a relação da gênese de seus chamados *Cadernos Etnológicos* com um trabalho que construiu durante toda a sua vida.

A compreensão de todo esse panorama traçado em torno dos *Cadernos*, desde os problemas de sua publicação tardia, passando pelas dificuldades intrínsecas a sua estrutura, e chegando até o contexto em que podemos compreender a sua gênese, é de grande importância para começarmos a analisar este texto tão complexo. Apesar da importância indiscutível do árduo trabalho de Lawrence Krader no século XX, deparamo-nos com a parcialidade de sua edição, desde a escolha dos textos e de seu título, tanto como editor quanto como comentarista dos *Cadernos*. Retornar a este texto compreendendo-o a partir de si mesmo é extremamente relevante para a tradição marxista no sentido de não tomar a interpretação de Krader — e nem mesmo a de Engels, baseada nos excertos sobre Morgan — como finais, retornando ao próprio Marx, fazendo uma análise imanente de seus cadernos como parte constituinte de sua obra compreendida em sua totalidade.

Feitas estas considerações, portanto, é possível começarmos a trabalhar com os *Cadernos*. Como colocamos anteriormente, ainda que Marx menciona Maine em seu estudo de Morgan (cf. Marx, 2025, p. 20; p. 69), tais menções não são centrais a sua crítica, enquanto suas investigações sobre Morgan são essenciais para sua crítica a Maine. A análise da crítica a Morgan deve, portanto, preceder a da crítica a Maine, razão pela qual começaremos por ela. Uma breve digressão, entretanto, se faz necessária para entendermos o que é, para Marx, a *gens*, enquanto unidade da organização social baseada no parentesco, antes de Morgan, comparando-o com o que entenderá como tal após seu estudo de Morgan. Assim, será mais fácil entendermos a posição de Marx a partir de suas próprias determinações. Nesse sentido, o próximo capítulo será uma consideração sucinta acerca de como as relações de parentesco são abordadas nas *Formen*, texto parte dos *Grundrisse*, a partir da *gens* romana.

2. A GENS ROMANA ANTES DE MORGAN: CONSIDERAÇÕES SOBRE AS RELAÇÕES DE PARENTESCO NAS FORMEN

Ao longo da presente Dissertação, defenderemos a hipótese de que há um grande interesse de Marx em analisar as relações de parentesco enquanto formas de organização de sociedades sem Estado, o qual se reflete em seus excertos sobre Morgan e sobre Maine. Neles, há uma grande relevância do uso do termo *gens* como forma de se referir à forma de organização social baseada na consanguinidade. Não obstante, nos *Cadernos*, não é a primeira vez em que Marx trata do tema ou faz uso do termo *gens* dentro de um contexto semelhante, ainda que antes de Morgan a categoria tenha um sentido diferente. Como os cadernos marxianos são meras anotações, e, portanto, lacunares quanto ao pensamento do autor, não constituindo um texto nem mesmo pensado para a publicação, faz-se necessário resgatar as *Formas que precederam a produção capitalista* [*Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen*], frequentemente referenciados apenas como *Formen*, parte dos *manuscritos econômicos de 1857-1858* ou *esboços da crítica da economia política* ou *Grundrisse*, inclusive para podermos entender o que mudou no pensamento marxiano sobre as relações de parentesco até seus últimos anos.

Neste texto de 1857-8, portanto, Marx utiliza a *gens* para tratar de uma forma de organização social baseada em relações de parentesco (não necessariamente de fato, mas no mínimo acreditado, como veremos à frente) em sociedades sem Estado, mais especificamente na Antiguidade clássica. Nele, o Mouro trata diferentes formações econômicas pré-capitalistas com o objetivo de entender o processo de dissolução dos laços sociais que culminou na formação do trabalhador livre e assalariado.

Como nos chamados *Cadernos Etnológicos*, Marx aparece muito mais como um leitor crítico do que como um autor propriamente dito, não podemos escrever um em seu nome um tratado sobre as relações de parentesco — falta-nos um material detalhado e publicado em vida sobre a temática. Contudo, podemos traçar algumas distinções importantes para delinear a percepção do autor de modo mais claro, para então podermos avançar para a análise de seus cadernos propriamente ditos. Assim, reitera-se que passaremos, portanto, para uma breve análise de como o tema das relações de parentesco em sociedades sem Estado aparece em Marx já nos anos de 1857-8, para depois investigar seus comentários sobre Morgan e entender o que muda e o que permanece após seu estudo de *Ancient Society* já em seus últimos anos de vida.

Em uma carta a Ferdinand Lassalle, de 21 de dezembro de 1857, Marx explica que “A presente crise comercial me estimulou a dedicar-me seriamente à formulação dos traços fundamentais da *Economia política* e, ao mesmo tempo, preparar alguma coisa sobre a atual crise” (Marx, *In*: Engels; Marx, 2020a, p. 113). Foi desta dedicação que se originou o

conjunto de textos que comporiam os manuscritos posteriormente denominados de *Grundrisse*, escritos entre julho de 1857 e março de 1858. Já em 22 de fevereiro de 1858, em outra carta a Lassalle, Marx explica, sobre o “estado” em que se encontravam seus “estudos econômicos”. Eles eram escritos preparatórios para uma obra de “*crítica das categorias econômicas* ou, se quiseses [*if you like*], o sistema da economia burguesa apresentado de forma crítica. É, ao mesmo tempo, um quadro do sistema e a sua crítica através da sua exposição mesma” (*idem*, p. 117). Ele faria parte de um projeto descrito pelo autor da seguinte maneira: “O conjunto se divide em seis livros: 1. Do capital (contém alguns capítulos introdutórios [*Vorchapters*]). 2. Da propriedade fundiária. 3. Do trabalho assalariado. 4. Do Estado. 5. Comércio exterior. 6. Mercado mundial” (*ibidem*, p. 118).

Este projeto foi abandonado por Marx a partir de 1863 (cf. Musto, 2023a, p. 97), momento em que passou a formular novos projetos de uma crítica à economia política focada em analisar o capital, o que resultou na consagrada obra *O capital: crítica da economia política*, a qual Marx tampouco conseguiu terminar em vida — o primeiro volume foi publicado, e foram deixados outros dois volumes em manuscritos inacabados. Por esse motivo, enquanto Rosdolsky (2001) trata-os como manuscritos preparatórios d’*O capital*, ainda que com especificidades de um projeto que se alterou com o passar das décadas, Michael Heinrich prefere entendê-los como um projeto à parte (informação verbal)⁵⁴, posição a qual nos parece mais acertada, até porque a própria estrutura e os temas centrais do livro mudaram muito com relação ao projeto original.

De todo modo, o texto é bastante consolidado na tradição marxista como um elemento relevante para a compreensão da crítica à economia política tratada por Marx, por mais que algumas de suas ideias tenham mudado até a publicação do primeiro volume de sua obra magna. Isso se deve tanto pela sua popularização entre o meio marxista no século XX, sobretudo pelo trabalho de Rosdolsky (cf. Heinrich, 2024, p. 38), como pelo fato de que nos *Grundrisse* o Mouro trata de temas que não constam em sua obra magna, possibilitando um conhecimento único do pensamento marxiano. É o caso de um texto como as *Formen*, que possui, por definição, um caráter um pouco mais histórico, abordando as formações econômicas pré-capitalistas, o que, ainda que seja voltado para entender a gênese do capitalismo, não foi para o projeto final de *O capital*, exclusivamente focado no modo de produção capitalista.

⁵⁴ Fala do prof. Michael Heinrich, na Palestra *Reading Marx materialistically*, na Faculdade de Ciências Econômicas da Universidade Federal de Minas Gerais (FACE/UFGM), em 02 de maio de 2024. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=IEtq8aFwD7s&t>>. Acesso em 03 de julho de 2024.

Desse modo, o texto difere em estrutura dos *Cadernos Etnológicos*. Os *Grundrisse* não são um caderno de anotações, mas o manuscrito de um tratado para uma crítica da economia política que seria posteriormente publicado. Ele nos permite uma inserção no processo de construção da crítica à economia política por um Marx maduro, mesmo que esta crítica estivesse inacabada. Como coloca Antônio Alves (1999) “nos *Grundrisse* assistimos a primeva configuração da crítica da economia política em seu desenho final” (p. 06). Assim, os delineamentos gerais da crítica da economia política já estão consolidados ao final da década de 50, ainda que o projeto inicial seja abandonado pelo autor renano. Dada essa distinção diante dos *Cadernos*, nos *Grundrisse*, ainda que tampouco tenha sido publicado, como um manuscrito inicialmente pensado para a publicação (e não meros cadernos de notas), é possível, como veremos, utilizar o termo *gens*, importante para as relações de parentesco aqui descritas, enquanto uma categoria propriamente dita, no sentido destacado no próprio texto enquanto formas de ser [*Daseinsformen*], determinações da existência [*Existenzbestimmungen*], uma abstração razoável (cf. Marx, 2011, p. 59), e iremos esclarecer seu sentido ao longo do presente capítulo. Não obstante, no capítulo III, veremos como essa categoria se transforma em algo diferente para Marx ao final de sua vida.

O socialista inglês Henry Hyndman (1842-1921), em sua autobiografia: *The Record of an Adventurous Life, Chapter XVI, Karl Marx*⁵⁵, coloca:

A prontidão de Marx para mudar seus pontos de vista quando havia evidências suficientes contra sua própria opinião também era muito maior do que se supõe comumente. Assim, quando Lewis H. Morgan provou, para satisfação de Marx, em *A sociedade antiga*, que as *gentes*, não a família, eram a unidade social do antigo sistema tribal e da sociedade antiga em geral, Marx abandonou de imediato suas opiniões anteriores baseadas em Niebuhr e outros e aceitou o ponto de vista de Morgan. Em outras questões de menor importância, ele era igualmente aberto, como um homem de excepcional poder intelectual não poderia deixar de ser (Hyndman, 2019, p. 184)

É um grande debate no meio marxista se Marx era ou não uma pessoa flexível com suas ideias, ou seja, se ele poderia mudar suas concepções a partir do contato com uma obra mais sofisticada que permitiria uma concepção mais ampliada. Após um exame mais detido da posição de Marx sobre as relações de parentesco em sociedades sem Estado neste capítulo e no próximo, verificaremos se a tese de Hyndman se sustenta ou não, e voltaremos a ela mais à frente. É válido mencionar que Hyndman e Marx possuíam uma série de desavenças políticas, e em determinado momento também outras pessoais⁵⁶. Não obstante, não

⁵⁵ Capítulo traduzido e publicado no Brasil na obra *Marx e os Marxistas* (cf. Albert, 2019)

⁵⁶ Como coloca Musto (2018), Hyndman “era avesso à ideia de que o poder deveria ser conquistado por meio de uma ação revolucionária; optava, ao contrário, por uma posição que depois caracterizaria o reformismo inglês, qual seja, a de que as mudanças pudessem ser realizadas por via pacífica e gradual” (p. 93). A ruptura pessoal

entraremos no mérito de toda a sua análise e discurso sobre Marx e sua teoria, apenas sobre esta asserção em específico. Vamos, portanto, avaliar se a opinião que Marx tinha sobre a *gens* de fato sofreu mudanças muito drásticas após sua leitura de Morgan, ou se o Mouro entende as concepções do antropólogo e do historiador prussiano Barthold Georg Niebuhr (1776-1831) como complementares. Adianta-se que nossa resposta será afirmativa, ainda que com algumas ressalvas com relação ao modo como isso está colocado em Hyndman.

Nosso objetivo é compreender o sentido das relações de parentesco em sociedades sem Estado para Marx neste período a partir dos *Grundrisse*, e, nesse sentido, faremos uma pequena contextualização para compreendermos como a categoria da *gens* aparece no texto. Novamente, ressalta-se que essa retomada dos *Grundrisse* é interessante para traçar um panorama do pensamento de Marx sobre o tema de nossa Dissertação antes de entrar na análise de como ele aparece em seus cadernos, dado o caráter essencialmente lacunar e problemático de sua forma de notas.

Primeiramente, trataremos de como, nas *Formen*, Marx aborda os pressupostos da existência humana e da organização comunitária, a qual surge a partir da forma tribal, passando pela relação entre propriedade comum da terra, produção humana e a relação entre o natural e o social. Em seguida, faremos uma diferenciação entre tribos [*Stämme*], tribos fundadas na linhagem [*Geschlechterstämme*], e tribos fundadas na localização [*Ortsstämmen*], explicando a relação das tribos fundadas na linhagem [*Geschlechterstämme*] em Roma com “os gentiles” [*Gentilen*] ou membros da *gens* [*Geneten*], e com as “γένῃ”, ou *gentes* (traduzido como clãs, cf. Marx, 2011, apesar de, para nós, não ser o termo mais preciso). Também mencionaremos a ligação feita neste primeiro momento entre a *gens* e sua expressão através da casta, explicitando o caráter não sanguíneo do vínculo entre seus membros. Não trataremos da *gens* como um conceito fechado, mas traçaremos delineamentos do sentido que o termo tem para Marx nesse momento, relacionando-a com a influência de Niebuhr, para posteriormente compararmos com o sentido adquirido após sua leitura de Morgan. Isto posto, passa-se ao texto.

Nas *Formen*, Marx trata da origem e do desenvolvimento da propriedade, pressuposto da produção, que aparece associada com a apropriação da terra pelas comunidades humanas

entre ambos, contudo, aconteceu após a publicação de Hyndman de seu livro *Inglaterra para todos* [*England for all*] (1881), no qual “Dois dos oito capítulos que o compunham, respectivamente intitulados ‘Trabalho’ e ‘Capital’, foram montados com a tradução de alguns trechos de *O capital* ou com paráfrases de algumas de suas partes” (*idem*, p. 91), citações as quais, além de sem referência, foram produzidas com inexatidões e equívocos. Marx chegou a rotulá-lo como um “escritor burguês ávido por obter imediatamente dinheiro, fama ou capital político com qualquer ideia nova em que tenha esbarrado por pura sorte” (Marx *apud ibidem*, p. 93). Para aprofundar neste embate, cf. *ibidem*.

primitivas⁵⁷. Como categoria historicamente determinada, em um primeiro momento a propriedade se apresenta como propriedade comum da terra:

Na primeira forma dessa propriedade de terras, inicialmente aparece como primeiro pressuposto uma comunidade natural. A família e a família ampliada no clã [*Stamm*], ou pelo intercasamento entre famílias, ou ainda pela combinação de clãs [*Stämmen*]. Como podemos admitir que a *vida pastoril*, a *migração* como tal, foi a primeira forma de existência, que o clã não se fixava em um determinado lugar, mas se alimentava do que encontrava pela frente – os seres humanos não são sedentários por natureza (a não ser em ambientes naturais particularmente férteis, em que ficariam presos às árvores como os macacos; de resto, errantes como os animais selvagens) [-] a *coletividade tribal*, a *comunidade natural*, não aparece como *resultado*, mas como *pressuposto* da apropriação (temporária) e *utilização coletivas do solo*.

(...)

*Terreno público. (N.T.)

(Marx, 2011, p. 388-9)

O ser humano precisa da coletividade para existir, organizando-se através da família e da família ampliada na tribo [*Stamm*] seja pelo intercasamento ou pela combinação de tribos [*Stämmen*], de forma que o modo de reprodução dos seres humanos também está inserido na determinação coletiva primitiva. Notem que tribo [*Stamm*], traduzida, aqui, como clã, não é sinônimo de *gens*, que aparecerá mais à frente, mas sinônimo de uma simples agregação humana original, natural⁵⁸. A tribo é inicialmente um conjunto de parentes que Marx chama, aqui, de família e família ampliada, porém não no sentido de família monogâmica, mas no sentido amplo de relações familiares. O parentesco é meramente tratado, inicialmente, como um fator natural de comunidades humanas que se reproduzem, e não como uma forma de organização dessa sociedade, isto é, o parentesco inicialmente corresponde a uma forma familiar. Como veremos, Marx irá apontar que já na Antiguidade ele desempenhará outro papel.

A coletividade é um pressuposto primário para a existência do ser humano, para a reprodução e produção de sua própria vida. Assim, também é o fundamento para a apropriação da terra, ato que faz dela propriedade comum. Após assentar-se coletivamente, o ser humano se apropria de um território específico, ainda que temporariamente, que se torna propriedade comum (não privada), de modo que “a *coletividade tribal*, a *comunidade natural*,

⁵⁷ Aqui, utilizamos o termo primitivo no sentido trazido por Marx (2011): primevo, original, sem um caráter pejorativo.

⁵⁸ Na *Introdução* de 1857, que foi incorporada na edição final dos *Grundrisse*, Marx (2011) utiliza a mesma expressão, mas o tradutor optou por traduzir por tribo “família ampliada em tribo [*Stamm*]” (p. 40), que acreditamos ser uma tradução mais adequada para o termo do alemão, sendo que clã seria uma tradução adequada para o termo *Clan*. Na obra, também foi traduzido *gens* como clã, gerando uma possível confusão entre os termos *gens*, clã e tribo, que não são utilizados por Marx como sinônimos, conforme veremos mais à frente.

não aparece como *resultado*, mas como *pressuposto* da apropriação (temporária) e *utilização coletivas do solo*". Marx continua:

Quando finalmente se fixam, a extensão em que essa coletividade originária é modificada dependerá de diversas condições exteriores, climáticas, geográficas, físicas etc., assim como de sua disposição natural específica etc., – do seu caráter tribal. A coletividade tribal que surge naturalmente, ou, se preferirmos, o gregarismo, é o primeiro pressuposto – a comunidade de sangue, linguagem, costumes etc. – da apropriação das condições objetivas da sua vida e da atividade que a reproduz e objetiva (atividade como pastor, caçador, agricultor etc.). A terra é o grande laboratório, o arsenal, que fornece tanto o meio de trabalho quanto o material de trabalho, bem como a sede, a base da comunidade. Eles se relacionam com a terra, ingenuamente, como propriedade da comunidade, e da comunidade que se produz e reproduz pelo trabalho vivo (*idem*, p. 389)

A propriedade, que se manifesta primeiramente como propriedade comum da terra, pressupõe a existência de uma comunidade natural, que inicialmente se organiza enquanto comunidade tribal [*Stammgemeinschaft*] ou gregarismo, em torno de laços sanguíneos, linguagens, costumes, dentre outros, e significa ser membro de uma tribo: “sistema tribal (ao qual a comunidade originalmente se reduz) — ser membro da tribo —” (*ibidem*, p. 404). A terra, então, é o laboratório natural, a condição de existência do ser humano como indivíduo e como espécie, seu fundamento necessário “o grande laboratório, o arsenal, que fornece tanto o meio de trabalho quanto o material de trabalho, bem como a sede, a base da comunidade”. Ela fornece os meios e as condições de produção e reprodução da vida humana, de modo que o indivíduo está intrinsecamente associado a ela, e a “unidade” é seu “proprietário real” (*ibidem*, p. 391).

Para Marx, natural e social, ainda que esferas distintas e distinguíveis, não podem ser tratadas de modo apartado, isto é, são indissociáveis, precisam ser explicadas sempre em correlação. Não existe uma “natureza pura” externa e oposta ao ser humano — a natureza é um pressuposto, uma condição de existência da humanidade, ainda que diferentes mediações se coloquem em sua relação com o ser humano, as quais se transformam ao longo da história. Nesse sentido, concordamos com Lukács (2018) quando aponta que, para Marx, “o ser social pressupõe, em seu conjunto e em cada um dos seus processos singulares, o ser da natureza inorgânica e da natureza orgânica. Não se pode considerar o ser social como independente do ser da natureza, como antítese que o exclui” (p. 286). O ser humano, que é um ser social, não é independente da natureza, mas está em constante relação com ela.

Neste primeiro momento, o ser humano possui um controle limitado sobre as forças naturais, sendo primordialmente determinado por elas, a saber, sem a capacidade de controlar a natureza que existe na sociedade moderna. O ser humano é, inicialmente, *um* com a natureza: “Não é a *unidade* do ser humano vivo e ativo com as condições naturais,

inorgânicas, do seu metabolismo com a natureza e, em consequência, a sua apropriação na natureza que precisa de explicação ou é resultado de um processo histórico”, é a sua separação que é histórica: “(...) mas a *separação* entre essas condições inorgânicas da existência humana e essa existência ativa, uma separação que só está posta por completo na relação entre trabalho assalariado e capital” (*ibidem*, p. 401).

Assim, o metabolismo entre homem e natureza, ainda que incessante, se coloca de modo cada vez mais mediado quanto mais se desenvolve capacidade produtiva, ou seja, a capacidade humana de transformar, controlar a natureza. No decorrer da história, o homem se separou de suas condições inorgânicas (ainda que não completamente, enquanto pressuposto de sua própria existência), separando as condições da produção da força de trabalho na relação entre trabalho assalariado e capital. Logo, não é a unidade entre ser humano e natureza que deve ser explicada, mas a sua separação, que é historicamente determinada, e só se completa com o advento do capital⁵⁹.

É nesse sentido que a tribo [*Stamm*] é trazida como a forma inicial de organização comunitária, um gregarismo.

A *propriedade*, por conseguinte, originalmente nada mais significa que o comportamento do ser humano em relação às suas condições naturais de produção como pertencentes a ele, como suas, como condições *pressupostas com a sua própria existência*; comportamento em relação a elas como *pressupostos naturais* do próprio ser humano, que, por assim dizer, constituem somente o prolongamento de seu corpo. O ser humano não se relaciona propriamente às suas condições de produção; mas ele existe de maneira dupla, seja subjetivamente, como ele próprio, seja objetivamente, nessas condições naturais inorgânicas de sua existência. As formas dessas *condições naturais de produção* são duplas: 1) sua existência como membro de uma comunidade; portanto, a existência dessa comunidade, que em sua forma original é um *sistema tribal*, um *sistema tribal* mais ou menos modificado; 2) o comportamento em relação à *terra* por mediação da comunidade, como propriedade de terra comunitária *sua* e, ao mesmo tempo, como *posse individual* para o indivíduo singular, ou de tal modo que só os frutos são repartidos; o próprio solo e seu cultivo, entretanto, continuam coletivos (*ibidem*, p. 403).

⁵⁹ Para entender melhor esse processo, vale resgatar afirmações de Lukács (2018): “Repetimos: predominante, já que o ser social, por sua própria essência, jamais pode se separar completamente de seus fundamentos naturais — o homem resta irrevogavelmente um ser biológico —, do mesmo modo como a natureza orgânica tem de incorporar, em forma dialeticamente superada, a natureza inorgânica. O ser social, todavia, tem um desenvolvimento no qual essas categorias naturais, mesmo sem jamais desaparecerem, recuam de modo cada vez mais nítido, deixando o lugar de destaque para categorias que não têm na natureza sequer uma analogia. E o que ocorre no caso da circulação de mercadorias, em que determinadas formas próximas à natureza (o gado como meio geral de troca) são substituídas pelo dinheiro, que é puramente social; do mesmo modo, no mais-valor absoluto existem ainda determinados componentes ‘naturais’, enquanto no mais-valor relativo, originado do aumento da produtividade que rebaixa o valor da força de trabalho, surge já uma forma de exploração na qual o mais-valor e, portanto, a própria exploração pode crescer mesmo que o salário aumente; assim acontece na revolução industrial, em que a introdução das máquinas faz com que o homem e sua capacidade de trabalho não sejam mais os fatores determinantes do trabalho, que o próprio trabalho humano seja ‘desantropomorfizado’ etc.” (p. 319).

A propriedade da terra decorre das relações imediatas do homem com a natureza, que inicialmente se coloca como uma extensão de seu próprio corpo orgânico. Ela nasce como propriedade comum e deriva do “comportamento do ser humano em relação às suas condições naturais de produção como pertencentes a ele”. Ou seja, a natureza se coloca como pressuposto natural de sua existência, prolongamento de si mesmo, seu corpo objetivo. Ele existe subjetivamente, em sua conformação individual, e objetivamente, partindo das condições inorgânicas de sua existência. A terra e a comunidade, esta última conformando-se a partir da coletividade tribal [*Stammgemeinschaft*], são conjuntamente os dois pressupostos da existência humana. Nota-se que o termo tribo, aqui, não está relacionado com *gens*, termo que irá aparecer somente no contexto romano.

Desse modo, como colocam Paulo Henrique Furtado de Araújo e Mariana Pacheco de Araújo, “(...) a terra (natureza) é objeto de trabalho pré-existente para a comunidade, constituindo-se em sua sede e arrimo. A terra, neste primeiro momento, é propriedade da comunidade e a comunidade se realiza e reproduz a partir do trabalho vivo associado à terra” (Araújo; Araújo, 2023, p. 08). Ou seja, a propriedade da terra pressupõe o “indivíduo como membro de uma comunidade” (Marx, 2011, p. 397), que não se coloca ainda como indivíduo autônomo.

Não existe, inicialmente, uma separação entre o trabalhador e as condições objetivas do trabalho (ou seja, os meios e os instrumentos de trabalho), e por isso mesmo elas se constituem enquanto extensão inorgânica do corpo do próprio indivíduo produtor. A natureza é condição objetiva de produção e reprodução humana. É nesse sentido que “O ser humano não se relaciona propriamente às suas condições de produção; mas ele existe de maneira dupla, seja subjetivamente, como ele próprio, seja objetivamente, nessas condições naturais inorgânicas de sua existência”.

Não se trata de uma concepção naturalista do corpo orgânico humano, mas de reconhecer que ele também faz parte da natureza, e não há uma rigorosa oposição entre natural e social. O ser humano é um ser social, que aparece como um animal gregário em determinadas formas de organização social específicas, nas palavras de Marx: “aparece originalmente como um *ser genérico, ser tribal, animal gregário* — ainda que de forma alguma como um ζῷον πολιτικόν em sentido político” (*ibidem*, p. 407). Ou seja, como a comunidade é uma forma social posta naturalmente de início, e em suas formas primitivas o ser humano aparece como ser tribal, ser genérico; enquanto para Aristóteles, é um animal político. Porém, Marx ressalta que na concepção aristotélica de animal político não está inserida a história, e irrefletidamente pressupõe relações sociais mediadas pela existência do

Estado (além de escravidão, opressão da mulher, dentre outras condições do contexto histórico), o que não é verdadeiro para as comunidades originais. Logo, para Marx, diferente de Aristóteles, o animal político não é equiparável ao modo original de aparecimento do ser humano, que se coloca enquanto ser genérico, tribal⁶⁰.

O pertencimento a uma sociedade natural e espontânea (aqui, sinônimo de tribo) é uma “condição natural de produção para o indivíduo vivo” (*ibidem*, p. 403). Para Marx, sociabilidade não é um mero atributo, mas algo substancial ao indivíduo, um pressuposto para sua própria existência, e sua própria individualidade se conforma dentro desta sociedade. Como coloca Alves (1999) “Os indivíduos não entram em relação por via de uma deliberação autônoma, nem é para eles uma acidentalidade, mas é assim a *condictio* (sic) *sine qua non* da realização dos fins individuais. A relação dos indivíduos entre si é a possibilidade da existência destes, enquanto individualidades propriamente ditas” (p. 23).

Necessitando da comunidade para existir, os indivíduos são postos na natureza na forma da comunidade tribal, que aparece de maneira totalmente natural, num momento em que o social é também diretamente natural. Quanto mais há um domínio da natureza pelo ser humano e, portanto, um desenvolvimento da produção, mais a comunidade, os indivíduos e a própria natureza vão se tornando sociais. Em outras palavras, se no início o social é diretamente um com o natural, a organização humana vai se tornando mais propriamente social quanto mais o ser humano se apropria da natureza, transformando-a.

A individualidade não é eterna, mas historicamente determinada, e nesse sentido, a sociabilidade do animal político, “ζῷον πολιτικόν”, ou seja, a sociabilidade no sentido político

⁶⁰ Na *Introdução* de 1857, Marx coloca que “O ser humano é, no sentido mais literal, um ζῷον πολιτικόν, não apenas um animal social, mas um animal que somente pode isolar-se em sociedade” (Marx, 2011, p. 40), ressaltando, o sentido literal da expressão, ou seja, animal social, que na Grécia Antiga adquire um sentido político. Ainda que na Pólis grega haja escravos e mulheres, o homem livre grego é o cidadão. Nas palavras de Henrique Cláudio de Lima Vaz: “O homem livre, o *eleútheros* na tradição grega, é aquele que tem direito à palavra na assembleia dos cidadãos. Mas a polis abriga em seu seio o mudo trabalho do escravo, igualado à condição do animal entre os bens do *oikos*, da sociedade doméstica. Na esfera do político a relação do reconhecimento se efetiva historicamente na liberdade de palavra do cidadão” (Vaz, 1981, p. 24). Na prática, é a este homem que Aristóteles se refere. Assim, as duas sentenças de Marx, da *Introdução* e das *Formen* não se contradizem, mas se complementam, a primeira ressaltando o caráter social, que é universal a toda comunidade, a segunda ressaltando que a mediação da politicidade, que se coloca na sociedade de Aristóteles, não é verdadeira para toda organização comunitária, revelando sua característica universal bem como sua particularidade histórica. Marx resalta, nesse momento, o caráter social da produção. O ser humano precisa da comunidade para sobreviver, e só pode se isolar a partir do momento em que vive em sociedade. Complementa: “A produção do singular isolado fora da sociedade — um caso excepcional que decerto pode muito bem ocorrer a um civilizado, já potencialmente dotado das capacidades da sociedade, por acaso perdido na selva — é tão absurda quanto o desenvolvimento da linguagem sem indivíduos vivendo *juntos* e falando uns com os outros” (Marx, 2011, p. 40). Nesse sentido, Musto explica que “Marx nunca negou que o homem fosse um ζῷον πολιτικόν (zoon politikon), um animal social, mas enfatizou que ele era ‘um animal que só pode se isolar na sociedade’” (2023a, p. 39). Marx nega o caráter inerentemente político do ser humano, mas afirma seu caráter social.

também corresponde a um período histórico específico (na Grécia Antiga), não sendo válida para toda e qualquer forma social. É evidente, portanto, que antes da existência da política, o homem não se conforma como animal político no sentido aristotélico, apenas no sentido social do termo⁶¹. A própria genericidade do ser humano, também uma categoria histórica, se desenvolve nos primórdios da humanidade tão somente como o pertencimento a um conjunto, vide sua condição enquanto “ser tribal”, ou “animal gregário”, de modo que “equivale neste contexto a ser mero membro de um conjunto, pertencer inteiramente a ele, beirando à indistinção, tal o significado de ser de rebanho” (*idem*, p. 48).

A propriedade acontece como decorrência da comunidade que toma um pedaço de terra e o transforma em propriedade comum. Nesse sentido, a propriedade original pressupõe uma organização social baseada na forma tribal, e se manifesta através do relacionamento da comunidade com seu território, tomando a terra como seu componente inorgânico, considerando também a unidade inicialmente existente entre o produtor e as condições objetivas da produção:

A propriedade significa, portanto, pertencer a uma tribo (comunidade) (ter existência subjetiva-objetiva dentro dela) e, por mediação do comportamento dessa comunidade em relação ao território, à terra como seu corpo inorgânico, [significa também] comportamento do indivíduo em relação ao território, condição originária exterior de produção — porque a terra é, a um só tempo, matéria-prima, instrumento e fruto — como pressupostos pertencentes à sua individualidade; como modos de existência da individualidade (ibidem, p. 403-4).

Logo, a relação do indivíduo com sua comunidade e sua própria conformação subjetiva são decorrentes do processo histórico no qual está inserido; o homem se individualiza nesse processo. A propriedade da terra surge como consequência direta da relação entre indivíduo inserido em uma comunidade e um território, pressupondo a existência do sujeito enquanto membro de um grupo. O território, ou a terra, portanto, se coloca enquanto condição originária exterior de produção no sentido de estar fora do ser humano como sua própria extensão objetiva, fundamento inicial e natural da produção, e sem o qual a existência humana não seria possível.

Nesse sentido, a sociedade ou comunidade, que se organiza inicialmente como comunidade tribal [*Stammgemeinschaft*], também é um pressuposto para a apropriação da natureza, como pressuposto da propriedade comum, ou seja, o indivíduo é proprietário na medida em que é membro de uma comunidade, que pode se apropriar da natureza dada mediante essa comunidade. Não há, ainda, qualquer menção à *gens* na comunidade tribal,

⁶¹ No livro *I* de *O Capital*, Marx expõe: “(...) o homem é, por natureza, se não um animal político, como diz Aristóteles, em todo caso um animal social” (Marx, 2017, p. 401), reforçando o caráter do ser humano enquanto social.

entendidos como duas coisas distintas. Aqui, temos que a existência individual do ser humano se desliga do vínculo imediatamente comunitário também em razão de um processo histórico que decorre do desenvolvimento das capacidades produtivas. Ou seja, o indivíduo existe inicialmente dentro de uma unidade objetiva na comunidade, que é pressuposto da transformação humana da natureza, constituindo-se como força produtiva, mediação inalienável, mas que também é gradualmente dissolvida pelo próprio desenvolvimento da produção:

Todas as formas (mais ou menos natural e espontaneamente originadas, mas, ao mesmo tempo, todas também resultado do processo histórico) em que a comunidade supõe os sujeitos em uma unidade objetiva determinada com suas condições de produção, ou em que uma existência subjetiva determinada supõe as próprias comunidades como condições de produção, tais formas correspondem necessariamente só a um desenvolvimento limitado, e limitado por princípio, das forças produtivas. O desenvolvimento das forças produtivas as dissolve, e a sua própria dissolução é um desenvolvimento das forças produtivas humanas. Em um primeiro momento, trabalha-se a partir de uma certa base – de início, originado natural e espontaneamente –, em seguida, pressuposto histórico. Mais tarde, no entanto, essa própria base ou pressuposto é abolida ou posta como um pressuposto evanescente, que se tornou muito estreito para o desenvolvimento do bando humano progressivo (*ibidem*, p. 407).

O homem, portanto, se individualiza cada vez mais quanto mais transforma suas condições naturais de produção, transformando-se conjuntamente; ele aparece neste primeiro momento como ser tribal, em uma relação natural e espontânea e isso muda com o desenvolvimento progressivo das formas de produção da vida. Todas as formas de organização da comunidade são sociais e históricas, podendo ser mais ou menos natural e espontaneamente geradas. Então, em um primeiro momento, a propriedade faz parte da experiência comunitária, que pressupõe uma relação com a terra enquanto condição de existência, de modo que ela pertence também à individualidade humana, de modo que “uma existência subjetiva determinada supõe as próprias comunidades como condições de produção”.

Esta relação natural continua existindo, mas vai adquirindo formas cada vez mais sociais, passando por diferentes mediações. Nesse sentido, o desenvolvimento da produção em geral transforma a natureza, o próprio ser humano e a sua relação com a comunidade, de modo que são dissolvidas as formas naturais e espontâneas de agregação humana, que permanecem apenas como pressuposto histórico. Certamente, a natureza nunca é retirada dessa equação, mas a relação entre ser humano e natureza aparece de modo cada vez mais mediado quanto mais social se torna a organização humana, e mais se desenvolve a universalidade e a individualidade humanas, que se determinam reciprocamente. Nesse

sentido, a dissolução da forma do rebanho, ao mesmo tempo, leva, como coloca Alves, a “um fazer e de um viver cada vez mais levados a efeito em comum, socialmente efetivados, e por isso, universais”, e desenvolve também a subjetividade da cada indivíduo, de modo que “Universalidade e particularidade humanas aqui não se excluem, mas potencializam-se. Individualidade e sociabilidade são entificações gestadas num mesmo processo, dentro do qual se determinam reciprocamente” (Alves, 1999, p. 48).

Temos uma forma de organização social humana que já superou o animal gregário, tomado como pressuposto histórico na Antiguidade clássica (greco-romana), sendo esta que mais interessa aos propósitos do presente capítulo, compreender a *gens* romana. A forma de organização social em questão é apresentada por Marx como uma segunda forma de propriedade, de modo que “presume também a comunidade como primeiro pressuposto, mas, à diferença do primeiro caso, não como substância da qual os indivíduos são simples acidentes ou da qual eles constituem componentes puramente naturais” (Marx, 2011, p. 390). Ou seja, na Antiguidade os indivíduos não são mais atributos, acidentes naturais da comunidade, mas sua substância, de modo que não é a terra sua base, mas “a cidade como a sede já constituída das pessoas do campo” (*idem*). Houve, portanto, um desenvolvimento das cidades, que já pressupõem um modo específico de lidar com a terra, de modo que “O campo aparece como território da cidade; e não o povoado, como simples apêndice do campo” (*ibidem*)⁶². Fora do âmbito rural, na cidade, a relação do ser humano com a natureza aparece de modo muito mais mediado.

⁶² Nesse momento, Marx parece estar se referindo a um momento histórico em que se iniciou a diferenciação entre cidade e campo, os quais irão se opor cada vez mais com o desenvolvimento da propriedade privada e da divisão de classes sociais, refletindo a própria oposição entre capital e propriedade fundiária. Sobre a gênese da divisão entre cidade e campo, em *A ideologia alemã*, Marx e Engels colocam: “A maior divisão entre trabalho material e espiritual é a separação entre cidade e campo. A oposição entre cidade e campo começa com a passagem da barbárie à civilização, do tribalismo ao Estado, da localidade à nação, e mantém-se por toda a história da civilização até os dias atuais (...). Com a cidade surge, ao mesmo tempo, a necessidade da administração, da polícia, dos impostos etc., em uma palavra, a necessidade da organização comunitária e, desse modo, da política em geral. Aqui se mostra, pela primeira vez, a divisão da população em duas grandes classes, que se baseiam diretamente na divisão do trabalho e nos instrumentos de produção. A cidade é, de pronto, o fato da concentração da população, dos instrumentos de produção, do capital, das fruições, das necessidades, enquanto o campo evidencia exatamente o fato contrário, a saber, o isolamento e a solidão. A oposição entre cidade e campo só pode existir no interior da propriedade privada. É a expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade determinada, a ele imposta – uma subsunção que transforma uns em limitados animais urbanos, outros em limitados animais rurais e que diariamente reproduz a oposição entre os interesses de ambos. O trabalho é, aqui, novamente o fundamental, o poder sobre os indivíduos, e enquanto existir esse poder tem de existir a propriedade privada (...). A separação entre cidade e campo também pode ser apreendida como a separação entre capital e propriedade da terra, como o início de uma existência e de um desenvolvimento do capital independentes da propriedade da terra, o início de uma propriedade que tem como base apenas o trabalho e a troca” (Engels; Marx, 2007, p. 52).

Em Roma, a propriedade comum da terra se torna propriedade do Estado, coletiva, equivalente ao *ager publicus* romano, e surge a propriedade privada, em Roma conhecida como o domínio:

A propriedade comunitária – como propriedade do Estado, *ager publicus* – é separada aqui da propriedade privada. Aqui, a propriedade do indivíduo singular não é imediatamente propriedade comunitária, como no primeiro caso, no qual, portanto, a propriedade do indivíduo singular não é sua propriedade na qualidade de indivíduo separado da comunidade, sendo ele tão somente o seu possuidor” (*ibidem*, p. 391).

Aqui, as relações comunitárias são, portanto, mediadas pela política, na figura do Estado, de modo que este passa a ser o proprietário da propriedade comum. A propriedade se autonomiza na forma do Estado e da cidade, rompendo com as determinações naturais do gregarismo original. E os indivíduos que são “proprietários de terra que trabalham”, “camponeses parceleiros”, relacionam-se entre si como “membros da comunidade, na proteção do *ager publicus* para as necessidades comunitárias” (*ibidem*). Nesse sentido, “Entre os antigos (os romanos como exemplo clássico, a coisa em sua forma mais pura, mais nítida, (...) o proprietário privado é simultaneamente o cidadão urbano” (*ibidem*, p. 396). Logo, a individualidade singular aqui existe na figura do cidadão que é proprietário privado, ele detém uma cota do “laboratório natural” que é a terra:

(...) nem é como na forma romana, grega (em suma, na forma da Antiguidade clássica) — nesta, o solo é ocupado pela comunidade, é solo romano, uma parte continua sendo da comunidade enquanto tal, por contraste aos membros da comunidade, *ager publicus* nas suas diversas formas; a outra parte é repartida e cada parcela do solo é romana pelo fato de ser a propriedade privada, o domínio, de um romano, a cota que lhe pertence do laboratório (*ibidem*, p. 393)

Finalmente, chegamos a uma diferenciação muito importante para entender o papel das relações de parentesco nas formas pré-capitalistas. Dois tipos de tribos [*Stämme*] formavam os Estados antigos: as tribos fundadas na linhagem [*Geschlechterstämme*], as primeiras formas de tribos antigas, e as fundadas na localização [*Ortsstämmen*]. Estas últimas foram substituindo as primeiras com o passar do tempo:

As tribos dos Estados antigos tinham dois tipos de fundamento, segundo *linhagens* ou *locais*. As tribos *fundadas na linhagem* antecedem, quanto à idade, as tribos fundadas na localização, e foram desalojadas por estas em quase todas as partes. Sua forma mais extrema e rigorosa é a organização em castas, em que uma está separada da outra, sem direito matrimonial recíproco, totalmente distintas em termos de dignidade; cada uma delas com uma profissão exclusiva, imutável. As *tribos fundadas na localização* correspondem originalmente a uma divisão da região em distritos e povoados; de modo que quem estivesse residindo na Ática sob Clístenes, no tempo em que essa divisão foi instituída, como δημότης* de um povoado, era registrado na φυλή** a cuja região pertencia aquele povoado. Porém, de modo geral, seus descendentes permaneciam na mesma *phyle* e no mesmo *dêmos*, independentemente de seus domicílios; com isso, essa divisão assumiu uma aparência de sistema genealógico [57].

(...)

* morador do δῆμος, povoado, comunidade, lugar em que habita o povo (N.T.)

**Tribo entre os antigos atenienses (N.T.)

⁵⁷ Ibidem [Barthold Georg Niebuhr, *Römische Geschichte*], p. 317-8. Ênfases de Marx (*ibidem*, p. 394).

É nesse contexto que a categoria *gens* aparece no texto pela primeira vez, sendo associada às tribos fundadas na linhagem [*Geschlechterstämme*], cuja expressão mais acentuada é a organização por castas que definem *status* sociais distintos e imutáveis (inclusive sem a possibilidade de casamento fora da casta) baseados em uma profissão exclusiva. Marx explicita, com base em Niebuhr (nota de rodapé n.º 57), que as tribos fundadas no território foram se sobrepondo às fundadas na linhagem, podendo manter uma aparência de sistema genealógico, e correspondem historicamente à divisão do território entre distritos e povoados, ou seja, o processo de divisão territorial ocorre concomitantemente ao uso da terra como fundamento da tribo, de modo que os indivíduos passam a se identificar e a ser associados a um local mais que a uma linhagem. Vale ressaltar que tais são diferentes modos de fundamento da tribo [*Stamm*], que é a forma de organização social primeva do ser humano desde sua constituição enquanto animal gregário, que naturalmente se reúne em comunidade para existir, mas tomam estas diferentes características ao longo do desenvolvimento da sociedade.

Marx explica, a partir de Niebuhr, que as linhagens romanas [*römische Geschlechter*] não se tratavam de parentes consanguíneos, de modo que Cícero associava a posse de um nome comunitário (no caso, gentílico) ao fato de ser descendente de homens livres:

As *linhagens* romanas não eram parentes consanguíneos: Cícero acrescenta, como atributo ao nome comunitário, a descendência de homens livres. As *sacra* que os *gentiles**** romanos têm em comum; abandonadas mais tarde (já na época de Cícero). O que se manteve por mais tempo foi a herança das colinhagens mortas sem parentes nem testamento. No período mais antigo, havia o compromisso dos membros da *gens* [58] de ajudar a carregar os fardos extraordinários dos necessitados entre eles. (Entre os alemães, o mesmo se dava originalmente em todas as partes, durando por mais tempo entre os Ditmarsen [59].) As ligas de *gentes*. “No mundo antigo, não havia uma ordenação mais geral do que a das linhagens. Assim, entre os galeses, os nobres Campbells e seu vassalos formando um clã [*Clan*]”. Como o patricio representa a comunidade em grau mais elevado, ele é o possuidorⁱ do *ager publicus* e o utiliza por meio de seus *clientes** etc. (aos poucos, também se apropria dele)

(...)

*** Compatriotas, membros da mesma linhagem (do grego γένος, do latim *gens*) (N.T.)

⁵⁸ Compatriotas, membros da mesma linhagem (do grego γένος, do latim *gens*). Até a reforma de Clístenes, por volta do fim do século VI a. C., o povo de Atenas subdividia-se em quatro φυλαί [tribos]; cada φυλή [tribo] consistia de três fratrias, cada qual com trinta clãs (γένη)

⁵⁹ Marx utiliza aqui informações de Niebuhr, *Römische Geschichte*, cit., que constam das páginas 326, 328-9 e 331.

(*ibidem*, p. 394-5).

Temos aqui, então, as expressões, “os *gentiles*” [*Gentilen*] e membros da *gens* [*Geneten*]. Destacamos que “γένῃ” traduzido aqui como clãs, (transliterado, “génē”) é a forma plural da palavra grega antiga “γένοϛ” (transliterado, “génos”)⁶³. A forma em singular *génos* [γένοϛ] também foi traduzida como “linhagem”, assim como *gens*. Não obstante, acreditamos que ambas traduções (clã e linhagem) não são acuradas, e preferimos usar somente o termo no original. Há uma equivalência apontada pelo próprio Marx entre a *génos* grega e a *gens* latina, de modo que estes, sim, são termos intercambiáveis, sendo ambos distintos do clã [*Clan*] germânico. Além disso, não são equivalentes à linhagem, expressão também utilizada pelo tradutor para designar as tribos fundadas na linhagem [*Geschlechterstämme*], tradução a qual acreditamos ser mais acurada, ainda que o termo *Geschlechter* em alemão também remeta, além de “linhagem”, a sexo ou gênero.

Marx pontua que as *sacra*, rituais religiosos que os *gentiles* romanos tinham em comum, foram abandonadas com o tempo, provavelmente com o enfraquecimento das *gentes* pela sobreposição das tribos fundadas na linhagem [*Geschlechterstämme*] pelas fundadas na localização [*Ortsstämmen*]. Na época de Cícero, as *sacra* já haviam sido abandonadas, momento em que, como vimos, a linhagem significava tão somente ser descendente de um homem livre e manter seus direitos de descendência intactos. Isso se dá porque, em determinado momento, os nomes masculinos eram dotados de três partes: o *praenomen*, o *nomen gentile* e o *cognomen*, por exemplo: Marcus Tullius Cicero. Neste caso, segundo nome, o *nomen gentile*, era herdado do *paterfamilias*, o chefe de família, por exemplo, Cícero era da *gens* Túlia, de modo que possuir um *nomen gentile* necessariamente significava ser descendente de um homem livre.

Vale mencionar que este fato é explicado por Morgan posteriormente, que coloca que, na Roma antiga, bem como em outras localidades, “a *gens* indicava uma organização social de caráter renomado, que prevaleceu de uma antiguidade tão remota que sua origem se perdeu na obscuridade de uma época distante” (Morgan, 1983, p. 62-3 - tradução livre)⁶⁴. O próprio Marx também coloca, nos *Cadernos*, a citação na qual Cícero expõe esta definição:

Cicero, Topica, 6: Gentiles são aqueles que levam o mesmo nome (totem!). Não é suficiente. Aqueles que nasceram de pais livres. Também não é suficiente. Aqueles entre cujos ancestrais não há escravos. Ainda não é suficiente. Aqueles que mantêm todos os seus direitos intactos. Isso pode ser suficiente. Na verdade, não acredito que o pontífice Scévola foi além desta definição (Marx, 2025, p. 82 - tradução livre - grifos nossos)⁶⁵

⁶³ Para as regras de transliteração, cf. Prado (2006).

⁶⁴ the *gens* indicated a social organization of a remarkable character, which had prevailed from an antiquity so remote that its origin was lost in the obscurity of far distant ages (Morgan, 1983, p. 62-3).

⁶⁵ Cicero, topica 6. »Gentiles sunt, qui inter se eodem nomine (totem!) sunt. Non est satis. Qui ab ingenuis oriundi sunt. Ne id quidem satis est. Quorum majorum nemo servitutem servivit. Abest etiam nunc. Qui capite

Cícero, portanto, não consegue explicar a origem das *gentes*, de modo que o parentesco original foi perdido em tempos remotos. Tenta encontrar explicações para a conexão entre os membros de uma mesma *gens* (os *gentiles*), para além de levarem o mesmo nome — para Marx, não só o nome, mas o totem⁶⁶: Marx, influenciado por Morgan, trata do totem como um tipo de vínculo sagrado associado ao nome gentílico, no caso, seria um vínculo místico com o antepassado — porém, para Cícero, o nome (aqui, também totem) não é uma explicação suficiente para o vínculo gentílico. Então, o romano chega na definição que acredita poder ser suficiente: o membro de uma *gens* seria possuidor de direitos. Vale mencionar que a relação entre o nome gentílico, misticismo e totemismo será mais explorada no próximo capítulo, o que nos interessa aqui é resgatar a explicação de Cícero para a *gens*, que foi tratada por Marx nos *Grundrisse*, e posteriormente retomada com outros olhos em seus *Cadernos*.

Nas *Formen*, após tratar da explicação de Cícero, Marx coloca que: “No período mais antigo, havia o compromisso dos membros da *gens* de ajudar a carregar os fardos extraordinários dos necessitados entre eles” (Marx, 2011, p. 394). Haveria, portanto, um senso de comunidade, um vínculo entre os membros de uma *gens*, que levava a um compromisso coletivo de ajuda mútua diante da necessidade. Marx adiciona, com base em Niebuhr que dentre alemães havia um sistema análogo, o qual permaneceu por mais tempo no clã de Ditmarsen⁶⁷: “(Entre os alemães, o mesmo se dava originalmente em todas as partes, durando por mais tempo entre os Ditmarsen)” (*idem*, p. 395). Esta informação também foi retirada de Niebuhr, como expõe o editor: “Marx utiliza aqui informações de Niebuhr, *Römische Geschichte*, cit., que constam das páginas 326, 328-9 e 331” (*ibidem*). Talvez isso sinalize para uma aproximação entre a organização gentílica romana e a germânica, mas esta analogia não foi muito aprofundada. Marx também sinaliza a existência de ligas de *gentes* (diz simplesmente “As ligas de *gentes*.”), de modo que sugere que tais *gentes* poderiam formar

non sunt deminuti. Hoc fortasse satis est. Nihil enim video Scaevolam, Pontificem, ad hanc definitionem addidisse.» (Marx, 2025, p. 82)

⁶⁶ Álvares (2024) explica o significado de totem e totemismo na tradição antropológica: “A utilização de um nome gentílico revela, por sua vez, os vínculos que unem os membros de uma *gens*. Como os nomes das *gens* correspondiam a séries naturais – animais, plantas, etc. – o nome gentílico provocou, por vezes, a crença de que existia um vínculo místico entre a *gens* e aquele ser natural correspondente a seu nome gentílico. A literatura tratou de caracterizar essa suposta correspondência natural aos nomes gentílicos como totem; já a presunção de uma associação real entre o totem e o conjunto de relações de uma determinada organização gentílica foi denominada de ‘totemismo’” (Álvares, 2024, p. 144-5).

⁶⁷ Possível referência a Dithmarschen, distrito que posteriormente faria parte da Alemanha e foi pertencente ao Sacro-Império Romano-germânico já na Idade Média.

associações, embora não tenha especificado sua finalidade. Tendo em vista o caráter inacabado deste manuscrito, não é possível inferir muito dessa simples afirmação.

Em seguida, Marx cita Niebuhr acerca da ordenação do mundo antigo a partir de linhagens, cuja forma romana são as *gentes*: ““No mundo antigo, não havia uma ordenação mais geral do que a das linhagens. Assim, entre os galeses, os nobres Campbells e seus vassalos formavam um clã [*Clan*]”” (*ibidem*). Nesse sentido, um clã [*Clan*], organização galesa antiga, formados entre os nobres e os vassalos serviria como uma expressão de uma organização baseada na linhagem, possivelmente também análoga à *gens* romana. Assim, ainda que a *gens* seja uma organização especificamente romana, Marx sugere uma semelhança com o clã (embora não uma equivalência, tal como o *géni* e a *gens*). Então, Marx comenta, para explicar o clã dos Campbells: “Como o patrício representa a comunidade em grau mais elevado, ele é o possuidor do *ager publicus* e o utiliza por meio de seus *clientes*, etc. (aos poucos, também se apropria dele)” (*ibidem*). Ou seja, os nobres Campbells formavam um clã [*Clan*], do qual seus vassalos também faziam parte. Isso se dá porque na organização antiga o patrício representa a comunidade, sendo também possuidor da terra do Estado (*ager publicus*), a qual utiliza por meio de seus clientes (indivíduos ou famílias que ofereciam serviços a uma família mais nobre em troca de proteção, auxílio financeiro, dentre outros). Aos poucos, os patrícios foram se apropriando do *ager publicus*.

Ante o exposto, podemos inferir que *gens*, aqui, está colocada como uma forma de denominação romana de uma tribo fundada na linhagem, não associada a um vínculo familiar ou sanguíneo — é a forma pela qual esse tipo de tribo apareceu dentre os romanos, também sendo sinônimo de clã. Logo, se difere de tribo [*Stamm*], em geral, que abrange uma concepção muito mais ampla, que retoma ao gregarismo original. Ainda que não a desenvolva extensivamente, Marx traz essa concepção tanto de Niebuhr quanto fazendo referência direta aos textos romanos, em especial os de Cícero, e indica também que os vassalos faziam parte das linhagens dos nobres aos quais estavam submetidos, com o exemplo dos Campbells. Marx também sugere uma analogia com o clã dos alemães, a partir do clã de Ditmarsen, porém, ainda seria apenas uma analogia, não sendo uma organização idêntica, de modo que o uso da *gens* aqui é restritivo à sociabilidade grego-romana, tanto é que utiliza “clã” [*Clan*] e não *gens* ou *géni*.

O compartilhamento de uma linhagem exigia, a princípio, uma cooperação entre seus membros, que trazia uma coesão entre o grupo que foi se atenuando ao longo do tempo, passando a prevalecer o senso comunitário vinculado à localização. Marx também menciona a possibilidade de associação entre diferentes *gentes*, em uma liga, mas esta afirmação aparece

isolada, não tendo sido desenvolvida pelo autor de modo conclusivo (lembrando, também, o caráter de manuscrito do presente texto). De modo geral, os Estados Antigos, que nascem com base nas tribos fundadas em linhagem, vão cada vez mais se baseando no solo, cujas terras foram sendo apropriadas pelos patrícios, considerados representantes das comunidades.

A *gens*, portanto, é trazida por Marx, aqui, como uma expressão historicamente específica de uma forma social que pressupõe um certo nível, ainda que baixo, de desenvolvimento da produção. O parentesco não é só o vínculo sanguíneo imediato do gregarismo inicial, mas uma forma de organização social. Isto é, enquanto expressão romana da tribo fundada na linhagem, ainda que seja baseada em uma organização tribal, a *gens* já requer uma superação da forma original da tribo, do animal gregário e, portanto, necessita da superação da propriedade comum. Nas *gentes* romanas já temos a existência de uma política, ainda que incipiente, do *ager publicus* como derivado da propriedade comum tomada pelo Estado, além da propriedade privada, expressa pelo domínio romano. Assim, parece estar colocada como uma forma social transicional, isto é, que marca a transição entre a organização tribal e a política. A *gens* não detém um caráter puramente natural e espontâneo, partindo de uma determinação histórica cujo elemento social já começa a se sobrepor ao natural (embora, como vimos, ambos sejam, a rigor, indissociáveis).

Nosso objetivo ao resgatar os *Grundrisse*, é tão somente explicitar uma ideia geral do que Marx já entendia sobre as relações de parentesco em sociedades sem Estado, aqui analisadas sobretudo na Antiguidade, muito antes da publicação de *Ancient Society*. Tratando-se tão somente de manuscritos, tampouco podemos tomar uma posição concreta e finalizada da posição do Marx sobre a temática, de modo que ele mesmo não o fez em vida. Como mencionamos anteriormente, a forma de manuscritos é diferente da forma de cadernos de anotações, como o são os *Cadernos Etnológicos* que analisaremos em seguida, mas ambas se unem no aspecto de não representarem um pensamento finalizado, consolidado do próprio Marx que ele teria decidido expor ao público. No entanto, como vimos, muito pode ser extraído deste material quando consideramos as especificidades de sua gênese. Não vamos tomá-los como um material consolidado, mas extrair deles demarcações que nos permitem entender um pouco mais sobre o todo da obra marxiana.

No próximo capítulo, analisaremos os comentários sobre a obra de Morgan, no qual o termo *gens* também vai aparecer como uma concepção central para entender as relações de parentesco em sociedades sem Estado, porém com um sentido distinto. Tentaremos demonstrar de que maneira a concepção marxiana se altera (e o que permanece o mesmo) após seu contato com *Ancient society*. Em seguida, veremos como o autor renano analisa o

parentesco em sociedades sem Estado a partir da obra de Maine, contrapondo-se fortemente à naturalização da Família Patriarcal feita pelo autor inglês. A crítica de Marx a Maine pressupõe sua leitura de Morgan, de modo que contribuições do estadunidense, em especial seus estudos sobre os iroqueses, aparecem em seu estudo de *Lectures on the early history of institutions*, inclusive através do uso do termo *gens*, mas Marx desenvolve uma concepção autêntica sobre o parentesco e sua historicidade, ainda que sua concepção não tenha sido finalizada em um material preparado para ir a público antes de seu falecimento.

3. AS RELAÇÕES DE PARENTESCO NOS EXTRATOS DE MARX SOBRE MORGAN

3.1. OBSERVAÇÕES INICIAIS SOBRE *ANCIENT SOCIETY*: ALGUNS FUNDAMENTOS DA CONCEPÇÃO DE MORGAN

Décadas após os estudos marxianos sobre economia que levaram à formação dos manuscritos posteriormente conhecidos como *Grundrisse* (resultado de um projeto de seis livros abandonado pelo projeto de publicação de *O capital*), em 1881, Marx teve contato com *Ancient society*, tomando notas sobre o livro no caderno B 146, um de seus últimos escritos ante de seu falecimento em março de 1883. Um dos temas centrais da obra de Morgan é a história das relações de parentesco em diferentes sociedades, o que também é um tema relevante em outra obra da qual Marx tomou notas pouco tempo depois, *Lectures on the early history of institutions*, de Henry Sumner Maine, que analisaremos no capítulo seguinte.

Muito foi desenvolvido no pensamento de Marx entre 1858 e 1881, período em que se consolidou como um grande pensador e escreveu sua obra mais importante, *O capital: crítica da economia política*, cujo primeiro volume foi publicado em 1867. Neste capítulo, analisaremos de que maneira Marx entende as relações de parentesco a partir de seu estudo sobre Morgan, comparando-os a seus estudos sobre a *gens* na época dos *Grundrisse*, e posteriormente também contrapondo-os às suas notas sobre Maine. A partir desse panorama, pretende-se traçar o que Marx entendia ao final de sua vida sobre as relações de parentesco em sociedades sem Estado.

Morgan e Maine possuem análises muito distintas sobre relações de parentesco, conforme deve ficar claro ao longo da presente exposição. O conjunto geral das notas de Marx sobre *Ancient Society* é muito mais amplo que o das notas sobre Maine, ainda que o Mouro se imponha diretamente com maior frequência no segundo. Isso provavelmente se deve não somente por causa da obra de Morgan ser maior, mas também por ter um conteúdo

que Marx entende como incomparavelmente mais valioso, apresentando descobertas concretas para o estudo das sociedades antigas, ainda que difira do antropólogo em uma série de aspectos⁶⁸. No presente trabalho, trataremos somente de algumas das diferenças entre Marx e Morgan, a partir do recorte temático de relações de parentesco em sociedades sem Estado, enfatizando, sobretudo, os pontos que se conectam também com a crítica de Marx a Maine.

Por possuir discordâncias muito mais radicais da teoria de Maine que da teoria de Morgan, Marx intervém diretamente no texto do inglês com maior frequência. Tentaremos, portanto, destrinchar uma parte das notas sobre *Ancient society*, elucidando também algumas mudanças e continuidades de seu pensamento com relação ao texto de 1857-8 previamente analisado. É válido adiantar que tal apresentação introdutória não será necessária em nossa análise dos extratos sobre Maine, tendo em vista a maior complexidade do sistema teórico Morganiano e dos termos e classificações utilizados por ele diante de Maine; é mais fácil acompanhar os comentários de Marx sobre as *Lectures*, mesmo sem um conhecimento prévio sobre seu autor.

A obra *Ancient society: Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization* (1877), continuação das conclusões expostas na obra *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871), é resultado de um longo trabalho feito por Morgan sobre as relações de parentesco das sociedades humanas no que chama de diferentes estágios de desenvolvimento. Para entendermos as notas marxianas, primeiro faremos uma breve (e superficial) imersão na obra de Morgan, explicando alguns conceitos que servem de base para a formulação teórica geral do autor, sejam eles: a diferenciação da história em períodos étnicos, a descoberta de formas familiares pregressas através do sistema de consanguinidade, quais formas de família foram descobertas, a diferença entre família e sistema de consanguinidade, e as duas grandes formas de governo: a gentílica, baseada no parentesco, e a política, baseada no Estado. Já aqui, iremos adiantar alguns dos comentários marxianos, porém focando inicialmente em elucidar os principais conceitos de Morgan, esclarecimento imprescindível a um exame detalhado das relações de parentesco para Marx em seus extratos.

⁶⁸ Para aprofundar nas críticas de Marx e Morgan que podem ser extraídas dos *Cadernos*, cf. Álvares, 2019.

Morgan faz da história em três grandes períodos étnicos⁶⁹, respectivamente: selvageria, barbárie e civilização; sendo os dois primeiros subdivididos entre fases inferior, média e superior:

Períodos / Condições

- I. Estado inferior de selvageria, Da infância da raça humana até o começo do próximo período
- II. Estado intermediário de selvageria, Da aquisição de uma dieta de subsistência à base de peixes e de um conhecimento do uso do fogo até etc.
- III. Estado superior de selvageria, Da invenção do arco e flecha até etc.
- IV. Estado inferior de barbárie, Da invenção da arte da cerâmica até etc.
- V. Estado intermediário de barbárie, Da domesticação de animais no hemisfério oriental e, no ocidental, do cultivo irrigado de milho e plantas, com o uso de tijolos de adobe e pedras, até etc.
- VI. Estado superior de barbárie, Da invenção do processo de fundir minério de ferro, com o uso de ferramentas de ferro, até etc.
- VII. Estado de civilização, Da invenção do alfabeto fonético, com o uso da escrita, até o tempo presente.

(Morgan, 1983, p. 12 - tradução livre)⁷⁰

Para Morgan, a história da humanidade possui um progresso lógico e interminável (cf. *idem*, p. 60). Ele não deixa de considerar válida a outra divisão da história já consolidada na época entre “Idade da Pedra”, “Idade do Bronze” e “Idade do Ferro”, e entende que ela “tem sido extremamente útil para certos propósitos, e continuará sendo para a classificação de objetos de arte antiga; mas o progresso do conhecimento tornou necessário outros diferentes tipos de subdivisões” (*ibidem*, p. 61 - tradução livre)⁷¹. Como coloca Álvares (2019), o

⁶⁹ Termo utilizado por Morgan, que trata as divisões como étnicas, além de simplesmente históricas, de modo que é relativo a uma coletividade ou grupo social que participa da mesma cultura e detém os mesmos costumes e tradições. Marx repete o termo “período(s) étnico(s)”, do inglês “*ethnical period(s)*” quatro vezes (cf. Marx, 1974, p. 98, p. 127, p. 138, p. 172) e apenas em seus escritos sobre Morgan, de modo que esta expressão não é diretamente aplicada no estudo de outros autores. Não obstante, é evidente que somente esta repetição em suas notas não significa uma aceitação de Marx do caráter étnico, além de meramente histórico, da divisão feita por Morgan.

⁷⁰ **Periods / Conditions**

- I. Lower Status of Savagery, From the Infancy of the Human Race to the commencement of the next Period.
- II. Middle Status of Savagery, From the acquisition of a fish subsistence and a knowledge of the use of fire to etc.
- III. Upper Status of Savagery, From the Invention of the Bow and Arrow, to etc.
- IV. Lower Status of Barbarism, From the Invention of the Art of Pottery, to etc.
- V. Middle Status of Barbarism, From the Domestication of animals on the Eastern hemisphere, and in the Western from the cultivation of maize and plants by Irrigation, with the use of adobe-brick and stone, to etc.
- VI. Upper Status of Barbarism, From the Invention of the process of Smelting Iron Ore, with the use of iron tools, to etc.
- VII. Status of Civilization, From the Invention of a Phonetic Alphabet, with the use of writing, to the present time.

(Morgan, 1983, p. 12).

⁷¹ “(...) have been extremely useful for certain purposes, and will remain so for the classification of objects of ancient art; but the progress of knowledge has rendered other and different subdivisions necessary” (Morgan, 1983, p. 61).

Morgan opta pelos estágios étnicos, mas explica que a distinção entre a Idade da pedra, do bronze e do ferro segue útil em especial para tratar da classificação de objetos artísticos: “The discussion of these several classes of facts will be facilitated by the establishment of a certain number of Ethnical Periods; each representing a distinct condition of society, and distinguishable by a mode of life peculiar to The terms ‘Age of Stone,’ ‘of

próprio autor reconhece as limitações de seu esquema: “o antropólogo tinha plena consciência das limitações de seu empreendimento, além do fato de que ele também não estabeleceu critérios exatos e imutáveis para os períodos de transição apresentados” (p. 58-9), apenas o propondo como uma das maneiras possíveis de análise da história, que serve aos propósitos de seu livro a partir do conhecimento disponível na época.

Ainda assim, como aponta Brown (2012), Morgan possui um modelo de desenvolvimento unilinear e universal, que partiria de estágios evolutivos seguidos por todos os povos da história:

O modelo de desenvolvimento de Morgan era essencialmente unilinear em sua natureza. Havia estágios específicos pelos quais cada sociedade tinha de passar para se desenvolver. (...) Embora esses estágios pudessem ser encurtados por meio do contato com sociedades mais desenvolvidas (como Morgan apontou com relação à influência europeia sobre as tribos nativo-americanas), esses ainda eram estágios necessários no processo evolutivo que não podiam ser pulados. Todas as sociedades seguiriam o mesmo caminho evolutivo, embora em velocidades diferentes. Assim, para Morgan, era possível ver os iroqueses e outras sociedades menos desenvolvidas de forma relativamente sem problemas como reflexos do início da história das sociedades europeias (p. 147 - tradução livre)⁷²

Apesar de haver discordâncias minoritárias (como Uribe, 1994), Morgan é bastante consolidado entre seus intérpretes como um evolucionista. O antropólogo Franz Boas (1858-1942) é um dos principais representantes da ideia de que Morgan se encaixa no grupo dos defensores do evolucionismo social. Como coloca Álvares (2019):

As principais críticas a Morgan – e também as primeiras – foram proferidas por Franz Boas e seus seguidores. (...) A evolução unilinear, em Boas (2004), significa que toda sociedade tem de passar necessariamente pelos mesmos estágios de desenvolvimento – e essa concepção crítica de Boas foi direcionada aos considerados clássicos da corrente evolucionista: Spencer, Frazer, Tylor, e claro, Lewis Morgan. (p. 200)

Não cabe, no presente texto, analisar a fundo tais atribuições feitas à teoria de Morgan, dado nosso foco em Marx. É relevante para nós demonstrarmos que, enquanto Morgan é um representante do evolucionismo social, Marx é crítico dessa concepção da história. Esse fato é

Bronze, and ‘of *Iron,*’ introduced by Danish archaeologists, have been extremely useful for certain purposes, and will remain so for the classification of objects of ancient art; but the progress of knowledge has rendered other and different subdivision necessary. Stone implements were not entirely laid aside with the introduction of tools of iron, nor of those of bronze. The invention of the process of smelting iron ore created an ethnical epoch, yet we could scarcely date another from the production of bronze. Moreover, since the period of stone implements overlaps those of bronze and of iron, and since that of bronze also overlaps that of iron, they are not capable of a circumscription that would leave each independent and distinct. (*idem*, p. 8).

⁷² Morgan's model of development was primarily unilinear in nature. There were specific stages that every society had to go through in order to develop. (...) While these stages could be made shorter through contact with more developed societies (as Morgan pointed out with respect to European influence on Native-American tribes), these were still necessary stages in the evolutionary process that could not be skipped. All societies would follow the same evolutionary path, albeit at different speeds. Thus, for Morgan, it was possible to see the Iroquois and other less-developed societies relatively unproblematically as reflections of the early history of European societies. (Brown, 2012, p. 147).

relevante especialmente ao considerar que alguns intérpretes, em especial da antropologia soviética (cf. Álvares, 2019, p. 84) pontuam que Marx adere a esta divisão de estágios étnicos da história, utilizando-a como parte integrante de sua própria teoria, o que, para nós, não é verdadeiro. De fato, ela é mencionada em sua crítica a Maine, vejamos:

No tratado (Direito Bretão) “Cain-Aigillne” (p. 279) lemos que “o chefe de cada tribo deve ser o mais experiente, o mais nobre, o mais rico, o mais educado, verdadeiramente o mais popular, o mais poderoso que pode ser encontrado, aquele que oferece mais garantias de realização de lucro ou de compensação de prejuízo”. Também riqueza pessoal [mas, Senhor Maine, isso só no estágio superior da barbárie, longe de ser arcaico] era para o chefe o principal meio de manter sua posição e autoridade (134, 135) (Marx, 2025, p. 166 - tradução livre - grifos nossos)⁷³

Nota-se que a parte grifada por nós em negrito corresponde à intervenção direta de Marx, as demais são citações diretas ou indiretas do texto de Maine. Aqui, Marx utiliza a classificação dos estágios étnicos de Morgan para pontuar um erro de Maine, de modo que, ao menos se tratando da Irlanda, a ideia do chefe como instruído e popular é verídica, mas só vale no período superior da barbárie, ou seja, logo antes da civilização, não muito distante dos tempos modernos; não vale para os tempos mais arcaicos. Antes, o chefe era um homem rico e com muitos bois. Assim, Marx meramente contrapõe a ideia de “arcaico” ao “estágio superior da barbárie”, sinalizando que o que Maine toma como muito antigo é mais ou menos recente. Álvares pontua:

Nos rascunhos sobre Morgan presentes nos Cadernos de Marx, não há nenhuma evidência de uma suposta concordância com a classificação de do antropólogo ianque. A mera transcrição das passagens do antropólogo americano não podem servir de fundamento para que se extraia uma conclusão assim. (...) Todavia, algo no mínimo interessante acontece quando Marx rascunhava outro autor presente nos chamados Cadernos Etnológicos, a saber, Henry Summer Maine. No momento em que Maine propõe um paralelo entre a chefia tribal e as possibilidades de fortunas pessoais dos chefes, Marx o interpela utilizando um vocabulário absolutamente relevante aos nossos propósitos (Álvares, 2019, p. 85).

Para Álvares, Marx não adere aos períodos étnicos de Morgan mais que adere ao “Sistema de três idades” do arqueólogo Christian Thomsen, que ordenou as coleções do Museu Nacional de Copenhague entre “Idade da Pedra”, “Idade do Bronze” e “Idade do Ferro”, divisão que Marx utiliza em uma nota de rodapé no *livro I d'O capital*. (cf. *idem*, p. 58-9). Em suas notas sobre Morgan, Marx chega até mesmo a mudar a ordem de algumas das subdivisões do antropólogo: “Marx, em suas pesquisas apresentadas em seus assim chamados Cadernos Etnológicos transcreve essas subdivisões de Morgan e, em alguns momentos,

⁷³ Im tract (Brehon Laws): „Cain-Aigillne“ (p. 279) heisst that „the head of every tribe should be the man of the tribe who is the most experienced, the most noble, the most wealthy, the most learned, the most truly popular, the most powerful to oppose, the most steadfast to sue for profits and to be sued for losses.“ Also personal wealth (aber Herr Maine, dies only in status of Upper Barbarism Upper Status of Barbarism, far from being archaic) the principal condition of the Chief’s maintaining his position and authority. (134, 135) (Marx, 2025, p. 166)

propõe uma reorganização das características dessas fases distintas, embora tais intervenções não tenham acrescentado consideravelmente as informações trazidas por Morgan” (*ibidem*, p. 59). Acerca do uso de um estágio étnico de Morgan nos comentários sobre Maine, Álvares ressalta que “Assim como Marx se utilizou de expressões como ‘Idade do Bronze’, ele também fez uso de ‘estágio superior da barbárie’ após o contato com a imponente obra de Morgan” (*ibidem*, p. 86).

Nesse sentido, entende-se que não há evidências suficientes de que Marx adere à subdivisão de Morgan, mas tampouco é possível entender que ele a desconsidera por completo, especialmente por utilizá-la na crítica a Maine. Marx aceita e contribui para a periodização da história humana, mas tanto distingue as histórias de povos diversos quanto não se apega a uma ou a outra divisão em voga. O autor renano considera a multiplicidade das sociedades humanas, porém, ainda é um homem do século XIX, época em que esse tipo de divisão era muito comum, e na qual a preocupação em criar uma história autêntica dos povos originários era, na melhor das hipóteses, secundária, até porque o material existente sobre sociedades não-Europeias era bastante escasso. Em suma, pretende-se demonstrar no presente trabalho que, independente do fato de se Morgan era um evolucionista ou não, Marx não é.

Existe uma lógica ressaltada por Marx no desenvolvimento humano, a carroça não existe sem a roda, o computador não pode existir sem a eletricidade. Não obstante, o Mouro não defende a elaboração de uma teoria geral da história, tampouco qualquer tipo de esquematização etapista⁷⁴ ou sistematização rígida e engessada, de modo que as fases da história são utilizadas, diferentemente de Morgan, a fim de entender o processo de transformação de um modo de vida a outro, da sociedade gentílica para a família monogâmica, por exemplo. Não entraremos mais nesse debate; para nós, agora, o que interessa é apenas expor superficialmente a divisão de três grandes eras feita por Morgan como um panorama para entendermos as notas de Marx com um pouco mais de clareza acerca do contexto ao qual elas estão se referindo.

Morgan admite a historicidade da família, ou seja, entende que a família monogâmica moderna é uma construção histórica, nem sempre existiu: “(...) No que diz respeito à família, as etapas do seu crescimento consubstanciam-se em sistemas de consanguinidade e afinidade, e em usos relativos ao casamento, através dos quais, colectivamente, a família pode ser definitivamente traçada através de várias formas sucessivas” (Morgan, 1983, p. 5 - tradução

⁷⁴ Em *Era Karl Marx um etapista histórico?* (2019), Matheus Heleno demonstra como Marx, em diversos momentos de sua vida, expõe sua concepção da história de forma fortemente avessa a qualquer tipo de visão etapista.

livre)⁷⁵. De modo semelhante ao que faz com os estágios étnicos, Morgan também procura unificar as diferentes formas de família das sociedades humanas em grupos gerais, de modo que uma forma normalmente pressupõe a outra anterior, ainda que reconheça exceções a este esquema geral de desenvolvimento.

Já ao final do capítulo I da primeira parte de sua obra, Morgan apresenta as diferentes formas de família que encontra na história humana: “Ao longo destas páginas, será necessário falar sobre a família conforme ela existia em diferentes períodos étnicos; sua forma em um período sendo, por vezes, completamente diferente de sua forma em outro. Na Parte III, essas várias formas de família serão tratadas de maneira especial” (*idem*, p. 28 - tradução livre)⁷⁶. Antes de especificarmos quais são elas, vale mencionar que Morgan faz uma diferenciação entre família e sistema de consanguinidade ou de parentesco, vejamos:

Mas os sistemas de consanguinidade e as diversas formas de família mantêm relações diretas. A família representa um princípio ativo. Nunca é estacionária, mas avança de uma forma inferior para uma forma superior à medida que a sociedade avança de uma condição inferior para uma superior, e finalmente passa de uma forma para outra de grau superior. Os sistemas de consanguinidade, pelo contrário, são passivos; registrando o progresso feito pela família em longos intervalos, e só mudando radicalmente após a família mudar radicalmente (*ibidem*, p. 444 - tradução livre)⁷⁷.

O sistema de consanguinidade corresponde, em linhas gerais, à expressão da organização familiar, inclusive na própria linguagem. Como coloca Uribe (1994), a terminologia é um importante elemento dos sistemas de parentesco, ainda que não seja a mesma coisa que ele: “Ao contrário do que algumas pessoas dizem, Morgan não a identifica com os sistemas em si, embora, é claro, ele os considere vinculados; toda terminologia é a expressão material e visível de um sistema de parentesco” (p. 335 - tradução livre)⁷⁸.

Além disso, o parentesco não se atualiza imediatamente após uma mudança na família, transformando-se em uma ossificação da mesma, tal como como um fóssil, mas de caráter social. Assim como de ossos se deduz espécies de animais já extintas, do sistema de

⁷⁵ (...) With respect to the family, the stages of its growth are embodied in systems of consanguinity and affinity, and in usages relating to marriage, by means of which, collectively, the family can be definitely traced through several successive forms. (Morgan, 1983, p. 5)

⁷⁶ In the course of these pages it will become necessary to speak of the family as it existed in different ethnical periods; its form in one period being sometimes entirely different from its form in another. In Part III these several forms of the family will be treated specially. (Morgan, 1983, p. 28).

⁷⁷ But systems of consanguinity and the several forms of the family stand in direct relations. The family represents an active principle. It is never stationary, but advances from a lower to a higher form as society advances from a lower to a higher condition, and finally passes out of one form into another of higher grade. Systems of consanguinity, on the contrary, are passive; recording the progress made by the family at long intervals apart, and only changing radically when the family has radically changed (Morgan, 1983, p. 444)

⁷⁸ Contra lo que algunos expresan, Morgan no la identifica con los sistemas mismos, aunque, por supuesto, considera que están vinculados; toda terminología es la expresión material y visible de un sistema de parentesco (...) (Uribe, 1994, p. 335)

consanguinidade inferimos uma forma de família já extinta⁷⁹. A família, pelo seu próprio caráter histórico, é uma instituição ativa, dinâmica, nunca estacionária; já o sistema de consanguinidade, que surge correspondendo a uma determinada família, não acompanha suas mudanças, mas se torna um fóssil social da instituição da família a qual representa.

Deste modo, ocorre que o sistema de parentesco não raro entra em contradição com a própria família real. Ao entrar em contato com os iroqueses do Havaí, foi com isso que Morgan se deparou — um sistema de parentesco que correspondia a uma forma de família que possivelmente existia anteriormente, mas que já não podia ser encontrada: “Dentre os Iroqueses, onde a família é sindiásmica, um homem ainda chama o filho de seu irmão de seu filho, ainda que a esposa de seu irmão tenha deixado de ser sua esposa; e assim é com uma ampla gama de relações igualmente inconsistentes com a forma de casamento existente” (*ibidem*, p. 401 - tradução livre)⁸⁰. Mais à frente, explicaremos o que é a família sindiásmica ou de par, mas só com este trecho já podemos entender que nela um homem não é casado com a esposa de seu irmão. Os títulos de parentesco referentes à época em que eles eram praticados permaneceram no vocabulário mesmo após a transformação efetiva da família.

Acerca do trecho acima e do processo de ossificação da família no sistema de consanguinidade, Marx faz um comentário que sinaliza para uma concordância com a descoberta de Morgan do sistema de consanguinidade como fóssil social, acrescentando uma analogia com os sistemas políticos, religiosos, jurídicos e filosóficos. Este trecho também é referenciado por Engels (2019) em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (cf. p. 39). Marx coloca:

A família, princípio ativo, nunca para, passa de um nível inferior para um superior. Por outro lado, os sistemas de consanguinidade são passivos: registram o progresso que a família faz ao longo de longos intervalos de tempo e só mudam radicalmente quando a família sofre uma mudança radical. [A mesma coisa acontece de forma mais geral com os sistemas políticos, religiosos, jurídicos e filosóficos.] (Marx, 2025, p. 10 - tradução livre - grifos nossos)⁸¹.

⁷⁹ Esta analogia foi feita por Engels (2019): “Enquanto a família continua vivendo, o sistema de parentesco se ossifica e, enquanto este continua existindo por costume, a família cresce para além dele. Porém, com a mesma segurança com que Cuvier foi capaz de deduzir dos ossos de um esqueleto de animal encontrado perto de Paris que eles haviam pertencido a um marsupial e que ali outrora viveram marsupiais, agora extintos, com a mesma segurança podemos deduzir do sistema de parentesco historicamente transmitido a nós que existiu uma forma de família que lhe corresponde, agora extinta” (p. 39). Nesse sentido, o sistema de consanguinidade funciona como um vestígio de uma forma familiar do passado, e é preservado ao longo do mesmo modo que um osso fossilizado, muito tempo após a extinção deste tipo de família do qual originalmente deriva. Logo, nas palavras de Andrade (no prelo), “A noção de ossificação e fóssil social é uma analogia com o processo de fossilização de esqueletos animais, pelo caráter de uma descoberta de algo no presente que remete a um tempo histórico pregresso, a outro fato já extinto” (p. 5).

⁸⁰ Among the Iroquois, where the family is syndyasmian, a man still calls his brother's son his son, although his brother's wife has ceased to be his wife; and so with a large number of relationships equally inconsistent with the existing form of marriage (Morgan, 1983, p. 401)

⁸¹ Die family active principle, steht nie still, passes von a lower form into a higher one. Systems of consanguinity sind dagegen passiv; recording the progress made by the family at long intervals apart, and only changing

Marx, em sua intervenção direta (destacada por nós em negrito), portanto, faz referência ao constante movimento da família, que, como vimos anteriormente, para Morgan, vai mudando de níveis de desenvolvimento, passando de um estágio inferior para um superior, correspondentes ao estágio étnico em que se encontra. Nosso interesse neste trecho se deve justamente pela aceitação marxiana desta relação, que fornece o fundamento para o papel das organizações gentílicas na história. Assim, semelhança identificada por Marx aponta para um sentido mais abrangente que o dado por Morgan, não vinculado a uma passagem rígida de um estágio para outro. O sentido geral não se opõe ao elemento específico encontrado por Morgan (a relação entre o sistema de consanguinidade e a família), mas o complementa, apresentando uma relação traçada em um nível de abstração um pouco maior, que explicaremos um pouco em seguida.

Marx não elaborou mais sobre esta sentença nos *Cadernos*, mas podemos tirar algumas conclusões a partir de uma análise em conexão com seu pensamento pregresso tal como desenvolvido em outras obras. Não nos deteremos muito no assunto, mas esta passagem se assemelha a uma famosa metáfora feita pelo autor em 1859, não raro equivocadamente difundida como um “esquema geral” da obra de Marx⁸² — a estrutura econômica que determina uma superestrutura jurídica, política, intelectual e da vida social como um todo:

(...) Minhas investigações me conduziram ao seguinte resultado: as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e dos franceses do século 18, compreendia sob o nome de ‘sociedade civil’. Cheguei também à conclusão de que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política.

(...) na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes, ou, o que não é mais que sua expressão jurídica, com as relações

radically when the family has radically changed. [435] (Ebenso verhält es sich mit politischen, religiösen, juristischen, philosophischen Systemen überhaupt.) (Marx, 2025, p. 10)

⁸² Álvares faz as seguintes ressalvas ao lidar com esta relação entre “estrutura” e “superestrutura” na obra de Marx: “Essas discussões se amparam principalmente a partir dos escritos Ideologias e Aparelhos Ideológicos de Estado e Sobre a Reprodução de Louis Althusser, nos quais o marxista francês levou às últimas consequências as passagens em que Marx utiliza tais termos e, a partir de uma simples metáfora, desenvolveu sua teoria que teve uma considerável repercussão na tradição marxista de seu tempo. Ludovico Silva (2012, p.49) acertadamente, em nossa interpretação, condena o perigo de se apresentar como uma explicação científica acabada algo que aparece sob a forma de um mero recurso de linguagem” (Álvares, 2019, p. 114-5).

de propriedade no seio das quais elas se haviam desenvolvido até então. De formas evolutivas das forças produtivas que era, essas relações convertem-se em entraves. Abre-se, então, uma época de revolução social (Marx, 2008, p. 47).

Para nós, esta metáfora, ainda que muito esclarecedora, não deve ser tomada como um esquema geral da obra de Marx como um todo, isto é, não é uma relação determinista e dogmática. Como coloca Musto, “Marx adotou uma abordagem antidogmática para as relações entre as formas de produção material, por um lado, e as criações e comportamentos intelectuais, por outro” (2023a, p. 51), de modo que a metáfora da relação entre superestrutura e estrutura “deve ser desvinculada (...) da leitura rebaixada e empobrecida feita pelo marxismo-leninismo, segundo a qual as manifestações superestruturais da sociedade nada mais são do que um mero reflexo da existência material dos homens” (*idem*). A relação descrita aqui serve como uma analogia que nos permite entender, dentre outras questões, o processo de ossificação.

Assim, como coloca Álvares:

O comentário de Marx nos sugere que assim como o sistema de consanguinidade está condicionado ao modo pelo qual se compreende determinada forma de família, podemos considerar que algo semelhante acontece no momento em que a base/infraestrutura social se modifica, implicando também numa transformação dos elementos superestruturais, sejam eles os “sistemas políticos, jurídicos, religiosos e filosóficos” (Álvares, 2019, p. 116)

O que estaria no escopo de uma “superestrutura” é subsidiário ao que seria a “estrutura” econômica (entendida como as relações que determinam o modo de produção e reprodução da vida) a partir da qual a “superestrutura” emerge. Logo, a “superestrutura” sempre se altera depois das mudanças estruturais, podendo servir como um fóssil para observarmos uma estrutura antiga, tal como Morgan vê o sistema de consanguinidade, e Marx concorda com ele neste aspecto. Como coloca Andrade (no prelo) “A ossificação representa os diferentes tempos de transformação das relações materiais de produção em relação aos elementos jurídicos, filosóficos, etc.” (p. 7) . Porém, vale ressaltar que esta serve apenas de uma analogia também metafórica, e que não se pode tratar as inferências marxianas dos cadernos com o mesmo grau de generalidade e acabamento de um texto publicado, como o *Prefácio à Contribuição à crítica da economia política*.

Para Morgan, família é uma relação de reprodução, que envolve um tipo específico de “casamento” enquanto um meio de restrição sexual. Adianta-se que a *gens* não é uma família, ela possui famílias, mas, em sua gênese, está relacionada com o que Morgan chama de família punaluna. Para compreender esta relação, também é importante entender as diferenças entre sistema de consanguinidade e família, expostos acima, bem como quais são os tipos de

família que ele identifica na história. Tudo isso é essencial para que seja possível compreender o contexto em que as relações de parentesco se colocam em sociedades sem Estado nas anotações de Marx.

Feitas as considerações acerca da diferença entre família e sistema de consanguinidade, podemos tratar dos cinco tipos de família identificados por Morgan. São eles: I: A família consanguínea; II: A família punaluana; III: A família sindiásmica; IV: A família patriarcal; V: A família monogâmica:

I. A Família Consanguínea.

Ela foi fundada no casamento entre irmãos e irmãs em um grupo. Evidências ainda subsistem nos mais antigos sistemas de Consanguinidade existentes, como o Malaio, indicando que esta, a primeira forma de família, era antigamente tão universal quanto o sistema de consanguinidade que ela criou.

II. A Família Punaluana.

Seu nome é derivado da relação havaiana de Punalua. Ela foi estabelecida no casamento entre vários irmãos e suas esposas entre si em um grupo. No entanto, o termo "irmão", conforme utilizado aqui, incluía primos masculinos de primeiro, segundo, terceiro grau, e até mais distantes, todos considerados irmãos entre si, da mesma forma que consideramos nossos próprios irmãos. O termo "irmã" incluía primas femininas de primeiro, segundo, terceiro grau, e até mais distantes, todas consideradas irmãs entre si, da mesma forma que nossas próprias irmãs. Esta forma de família sucedeu à consanguínea e deu origem aos sistemas de consanguinidade Turanianos e Ganowanianos. Ambas essas formas pertencem ao período da selvageria.

III. A Família Sindiásmica.

O termo vem de "syndyazo", que significa acoplar, e "syndyasmós", que significa unir dois juntos. Ela foi estabelecida no acoplamento de um homem com uma mulher sob a forma de casamento, mas sem coabitação exclusiva. Foi o germen da Família Monogâmica. O divórcio ou a separação ficavam a critério tanto do marido quanto da esposa. Esta forma de família não criou um sistema de consanguinidade.

IV. A Família Patriarcal.

Foi estabelecida no casamento de um homem com várias esposas. O termo é usado aqui em sentido restrito para definir a família especial das tribos pastorais hebraicas, cujos chefes e homens principais praticavam a poligamia. Exerceu pouca influência nos assuntos humanos devido à falta de universalidade.

V. A Família Monogâmica.

Foi estabelecida no casamento de um homem com uma mulher, com coabitação exclusiva; sendo esta última o elemento essencial da instituição. É preeminentemente a família da sociedade civilizada e, portanto, essencialmente moderna. Esta forma de família também criou um sistema independente de consanguinidade.

(Morgan, 1983, p. 27-8)⁸³

⁸³ I. *The Consanguine Family.*

It was founded upon the intermarriage of brothers and sisters in a group. Evidence still remains in the oldest of existing systems of Consanguinity, the Malayan, tending to show that this, the first form of the family, was anciently as universal as this system of consanguinity which it created.

II. *The Punaluan Family.*

Its name is derived from the Hawaiian relationship of Punalua. It was founded upon the intermarriage of several brothers to each other's wives in a group; and of several brothers to each other's husbands in a group. But the term brother, as here used, included the first, second, third, and even more remote male cousins, all of whom were considered brothers to each other, as we consider own brothers; and the term sister included the first, second, third, and even more remote female cousins, all of whom were sisters to each other, the same as own sisters. This form of the family supervened upon the consanguine. It created the Turanian and Ganowanian systems of consanguinity. Both this and the previous form belong to the period of savagery.

III. *The Syndyasmian Family.*

Resumidamente, a primeira forma de família é a família consanguínea, baseada no casamento geracional, excluindo ascendentes e descendentes. Foi sucedida pela família punaluana, nome derivado da relação de punalua (ou pūnalūa)⁸⁴, que se baseia num casamento grupal de várias irmãs e seus maridos, também irmãos entre si, incluindo o que entendemos atualmente como primos de até terceiro, quarto grau e mais distantes; os irmãos não casam com suas próprias irmãs, marcando a exclusão da linha lateral no matrimônio. A terceira forma de família é a sindiásmica, baseada num casamento de um par composto por um homem e uma mulher em uma união que é facilmente dissolvida e não pressupõe habitação conjunta.

Em seguida, temos a família patriarcal, na qual vigora a poligamia, e que diz respeito principalmente às tribos pastorais hebraicas. Para Morgan, ela não exerceu uma grande influência nas sociedades humanas por ter tido uma existência mais local⁸⁵. A forma moderna

The term is from *syndyazo*, to pair, *syndyasmos*, a joining two together. It was founded upon the pairing of a male with a female under the form of marriage, but without an exclusive cohabitation. It was the germ of the Monogamian Family. Divorce or separation was at the option of both husband and wife. This form of the family failed to create a system of consanguinity.

IV. *The Patriarchal Family.*

It was founded upon the marriage of one man to several wives. The term is here used in a restricted sense to define the special family of the Hebrew pastoral tribes, the chiefs and principal men of which practiced polygamy. It exercised but little influence upon human affairs for want of universality.

V. *The Monogamian Family.*

It was founded upon the marriage of one man with one woman, with an exclusive cohabitation; the latter constituting the essential element of the institution. It is preeminently the family of civilized society, and was therefore essentially modern. This form of family also created an independent system of consanguinity.

⁸⁴ Morgan descreve a relação de punalua dentre os havaianos da seguinte maneira: “Se voltarmos, agora, ao sistema havaiano de consanguinidade, na Tabela veremos que um homem chama a irmã de sua esposa de esposa. Todas as irmãs de sua esposa, tanto as próprias quanto as colaterais, também são suas esposas. Mas o marido da irmã de sua esposa ele chama de *punalua*, i.e., *seu companheiro íntimo*; e todos os maridos das várias irmãs de sua esposa também. Eles eram casados juntos no grupo. Esses maridos não eram, provavelmente, irmãos; se fossem, a relação de sangue teria naturalmente prevalecido sobre a afetiva; mas suas esposas eram irmãs, próprias e colaterais. Nesse caso, a irmandade das esposas foi a base sobre a qual o grupo se formou, e seus maridos se relacionavam entre si na relação de *punalua*. No outro grupo, que se baseia na irmandade dos maridos, a mulher chama o irmão de seu marido de marido. Todos os irmãos de seu marido, tanto os próprios quanto os colaterais, também eram seus maridos. Mas a esposa do irmão de seu marido ela chama de *punalua*, e as várias esposas dos irmãos de seu marido se relacionam com ela como *punalua*: Essas esposas provavelmente não eram irmãs umas das outras, pelo motivo mencionado no outro caso, embora sem dúvida houvesse exceções em ambos os ramos do costume. Todas essas esposas se relacionavam entre si na relação de *punalua*” (Morgan, 1893, p. 327 - tradução livre). Assim, a forma de família havaiana era a família de par, mas sobrevivia um sistema de consanguinidade que reconhecia uma relação marido/esposa onde ela não mais existia de fato, além do vínculo denominado de *punalua* ou companheiro íntimo (isto é, a mulher chamava o irmão de seu marido de marido, e a esposa do irmão de seu marido de *punalua*; e o homem chamava a irmã de sua esposa de esposa, e o marido da irmã de sua esposa de *punalua*), resquícios de uma forma pregressa de família, que foi denominada punaluana.

⁸⁵ Engels, em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, ainda que se baseie em Morgan, tem um desenvolvimento diferente do antropólogo acerca da família patriarcal e sua relevância na história da humanidade. Em linhas gerais, para ele, a família patriarcal é um tipo intermediário de família, correspondente a uma fase entre a família de par e a família monogâmica, e cujo tipo consumado é a família romana. Ela é o resultado da derrubada da linhagem materna pela prevalência da linhagem paterna, que fundamentou, para Engels, a autocracia dos homens: “O primeiro efeito da recém-fundada autocracia dos homens manifesta-se na

e última é a família monogâmica, que é a família correspondente ao estágio da civilização, baseada, como bem sabemos, no casamento entre um homem e uma mulher em coabitação exclusiva. Para ele, as formas mais radicais foram a primeira, a segunda e a quinta, pois foram as mais gerais e as que foram influentes o suficiente para criar um sistema de consanguinidade próprio; enquanto as duas restantes são meramente intermediárias (cf. *ibidem*, p. 394).

Ademais, Morgan também aceita que antes da família consanguínea existia a relação sexual indiscriminada, o que ele toma como um pressuposto lógico, um “estado originário” do qual teriam se derivado as demais formas de relações matrimoniais. Ou seja, dado que todas as formas de família são históricas, é lógico imaginar que nem sempre existiu uma relação familiar, de modo que havia anteriormente uma relação sexual indiscriminada, sem qualquer regramento matrimonial, em um estágio inicial da humanidade; porém, o antropólogo não encontra evidências concretas que comprovem esta hipótese, o que seria muito difícil dado o nível de antiguidade dessas relações, mas segue tomando-a como uma hipótese logicamente válida. Morgan também admite a convivência recíproca entre diferentes os tipos de família, e a diferenciação entre eles será mais bem elaborada ao longo de seu texto, mas, por hora, esta apresentação inicial serve para nossos propósitos.

Resumidamente, para Morgan, a família consanguínea predomina no estado selvagem, exceto em seu estágio inferior, no qual se presume a existência da relação sexual indiscriminada. A família punalua se desenvolve também no período selvagem. A família sindiásmica surge no estágio superior do estado selvagem, e irá predominar na barbárie. Já a família patriarcal não chega a predominar em nenhum estágio, com uma existência

forma intermediária da família patriarcal que então emerge. (...) O essencial é a incorporação de não livres e do poder paterno; em consequência, o tipo consumado dessa forma de família é a família romana. Originalmente a palavra família não significava o ideal do filisteu de nossa época, composto de sentimentalismo e discórdia doméstica; entre os romanos, nem mesmo se fazia referência ao casal e a seus filhos e filhas, mas unicamente aos escravos. *Famulus* designa o escravo doméstico e família é o conjunto de escravos que pertencem a um homem. Ainda na época de Gaio, a família, *id est patrimonium* (família, isto é, a herança), era legada por testamento. A expressão foi inventada pelos romanos para designar um novo organismo social, cujo chefe submetia mulher, filhos e filhas e certo número de escravos ao seu poder paterno romano, com direito de vida e morte sobre todos eles. ‘Portanto, a palavra não é mais antiga que o sistema familiar encouraçado das tribos latinas que despontou após a introdução da atividade rural e da escravidão legal e após a separação entre os italo-arianos e os gregos.’ [ah] Marx acrescenta: ‘A família moderna contém em seu cerne não só a escravidão (servitus) mas também a servidão feudal, já que desde o início tem relação com os serviços agrícolas. Ela contém em miniatura todos os antagonismos que mais tarde se desenvolveriam na sociedade e em seu Estado’” (Engels, 2019, p. 60-1). Assim, para Engels, a família patriarcal não tem somente uma existência local, além de fornecer as bases para a família monogâmica por seu aspecto transicional. Kovalévski teria o mérito de demonstrar a existência da família patriarcal também entre sérvios e búlgaros na *zádruga* ou *bratsvo* (*idem*, p. 61). Ademais, Engels entende que a poligamia é, de fato, uma forma excepcional, um produto histórico “de luxo”, tal qual a poliandria (*ibidem*, p. 64), mas discorda de Morgan na determinação de que a família patriarcal não é necessariamente poligâmica; a família patriarcal semítica seria um exemplo de sua versão poligamia, mas como um privilégio dos ricos e nobres, de modo que as mulheres são recrutadas principalmente na compra de escravas (*ibidem*), não sendo esta a sua característica determinante, e sim a submissão da mulher, dos filhos e dos escravos ao poder paterno.

meramente local. No estágio intermediário da barbárie surge a monogamia, que irá predominar durante a civilização.

Somente três tipos de família inauguraram sistemas de consanguinidade: a consanguínea, a punaluana e a monogâmica. Os sistemas são expressos pela linguagem, e suas regras variam de acordo com as famílias correspondentes — o sistema turaniano, por exemplo, originado da família punaluana, tende a excluir das o casamento entre irmãos e irmãs (cf. Morgan, 1893, p. 396), o que, como veremos mais à frente, também se relaciona com a proibição do casamento entre diferentes *gentes*. Nele, são reconhecidas todas as relações familiares do sistema Ariano e muitas outras, e as pessoas se referem entre si pelo termo da relação, não pelo nome (cf. *idem*, p. 397). Não vamos analisar mais a fundo quais são os sistemas de consanguinidade que correspondem a cada tipo de família, até mesmo porque esta análise não é extensamente explicitada em *Ancient society*, mas na obra pregressa, *Systems of consanguinity and affinity in the human family*. O que interessa, para nós, é somente entender as diferenças gerais entre as formas de família identificadas pelo autor norte-americano na história, os estágios étnicos aos quais elas, em geral, correspondem, e compreender que família e sistemas de consanguinidade são fatores distintos, mas historicamente relacionados, de modo que o sistema pode ser uma chave de compreensão para uma forma familiar pregressa.

Além das diferenças entre as formas de família, é necessário esclarecer o que Morgan define como planos de governo. Em seu *Capítulo I: Períodos étnicos [Ethnical Periods]*, logo no início de sua exposição, ele distingue o que seriam, em suas palavras, os dois grandes planos de governo das sociedades humanas: um gentílico, social; e outro político, estatal. Trata-se de duas formas às quais podem ser reduzidas as organizações sociais da humanidade:

Pode-se aqui presumir que todas as formas de governo são redutíveis a dois planos gerais, usando a palavra plano no seu sentido científico. Em suas bases, os dois são fundamentalmente distintos. A primeira, na ordem do tempo, baseia-se nas pessoas e nas relações puramente pessoais, e pode ser distinguida como uma sociedade (*societas*). A gens é a unidade dessa organização; apresentando como os estágios sucessivos de integração, no período arcaico, a gens, a fratria, a tribo e a confederação de tribos, que constituíam um povo ou nação (*populus*). Em um período posterior, a fusão de tribos na mesma área em uma nação substituiu a confederação de tribos ocupando áreas independentes. Assim, ao longo de eras prolongadas, após o surgimento da gens, essa foi a organização substancialmente universal da sociedade antiga; e permaneceu entre os gregos e romanos mesmo depois do surgimento da civilização. A segunda se fundamenta em território e propriedade e pode ser distinguida como um estado (*civitas*). O município ou distrito, circunscrito por limites geográficos e demarcações, juntamente com a propriedade que contém, constitui a base ou unidade deste último, e a sociedade política é o resultado. A sociedade

política está organizada em áreas territoriais e lida tanto com a propriedade como com as pessoas através de relações territoriais (*ibidem*, p. 6 - tradução livre)⁸⁶

Logo, a *gens*, para Morgan, é a unidade da sociedade baseada em relações puramente pessoais. Muito além de uma forma de família, a *gens* é, portanto, a unidade de uma forma de organização social baseada no parentesco. Um conjunto de *gentes* forma uma fratria, um conjunto de fratrias uma tribo, e o conjunto de tribos uma confederação, representando os estágios sucessivos de integração. Na forma de organização social baseada na *gens* as relações sociais são fortemente mediadas pelas relações de parentesco; ela se opõe a uma organização social fundamentada no território e na propriedade, cuja unidade é um município ou distrito e a propriedade contida nele. Para o autor de *Ancient society*, ambas são organizações definidas e sistemáticas da sociedade, mas a organização com base na *gens* é mais antiga, de modo que dela também deriva a outra forma social, da qual origina a sociedade política e o Estado. Nesse sentido, para o autor “(...) O gérmen do governo deve ser buscado na organização em gentes no estado da selvageria; e seguiu, através das formas avançadas desta instituição, até o estabelecimento da sociedade política” (*ibidem*, p. 5 - tradução livre)⁸⁷.

Na sociedade gentílica, “o governo lidava com as pessoas através das suas relações com uma gens e uma tribo. Essas relações eram puramente pessoais”, já na sociedade baseada no território e na propriedade “foi instituída uma sociedade política, na qual o governo lidava com as pessoas através de suas relações com o território, por exemplo — o município, o condado e o estado. Estas relações eram puramente territoriais”. Vale pontuar que governo, para Morgan, não é sinônimo de Estado, nem da existência de política, mas está colocado como uma certa forma de ordem social. Governo só toma um significado associado com política na forma posterior de organização social, a qual pertence à sociedade moderna: “Os

⁸⁶ It may be here premised that all forms of government are reducible to two general plans, using the word plan in its scientific sense. In their bases the two are fundamentally distinct. The first, in the order of time, is founded upon persons, and upon relations purely persons and may be distinguished as a society (*societas*). The gens is the unit of this organization; giving as the successive stages of integration, in the archaic period, the gens, the phratry, the tribe, and the confederacy of tribes, which constituted a people or nation (*populus*). At a later period a coalescence of tribes in the same area into a nation took the place of a confederacy of tribes occupying independent areas. Such, through prolonged ages, after the gens appeared, was the substantially universal organization of ancient society; and it remained among the Greeks and Romans after civilization supervened. The second is founded upon territory and upon property, and may be distinguished as a state (*civitas*). The township or ward, circumscribed by metes and bounds, with the property it contains, is the basis or unit of the latter, and political society is the result. Political society is organized upon territorial areas, and deals with property as well as with persons through territorial relations. The successive stages of integration are the township or ward, which is the unit of organization; the county or province, which is an aggregation of townships or wards; and the national domain or territory, which is an aggregation of counties or provinces; the people of each of which are organized into a body politic (Morgan, 1983, p. 6-7).

⁸⁷ (...) The germ of government must be sought in the organization into gentes in the Status of savagery; and followed down, through the advancing forms of this institution, to the establishment of political society (Morgan, 1983, p. 5)

dois planos eram fundamentalmente diferentes. Um pertence à sociedade antiga e o outro à moderna” (*ibidem*, p. 61 - tradução livre)⁸⁸.

Nesse sentido, tanto o governo quanto a política são, para Morgan, formas históricas, mas esta é muito mais recente, ainda que o autor reconheça também a possibilidade histórica de sociedades sem governo, que seriam as mais primitivas. Toda sociedade política é uma sociedade com um plano de governo político, mas o contrário não é verdadeiro. Apesar de também reconhecer a historicidade de ambas categorias, Marx entende o governo e política como intrinsecamente associados, uma compreensão um tanto quanto distinta da defendida pelo antropólogo, pretende-se explicitar tais divergências ao longo do presente capítulo.

É, portanto, não na Parte III: Desenvolvimento da ideia de família⁸⁹ [*Growth of the idea of the family*], mas na Parte II: Desenvolvimento da ideia de governo [*Growth of the Idea of Government*], logo no início do Capítulo II: A gens iroquesa [*The iroquois gens*], que Morgan fornece o que ele mesmo coloca enquanto definição de *gens*, conforme o índice:

A Organização Gentílica — Sua Ampla Prevalência — Definição de uma Gens — Descendência na Linhagem Feminina a Regra Arcaica — Direitos, Privilégios e Obrigações dos Membros de uma Gens — Direito de Eleger e Depor seus Sachem e Chefes — Obrigações de não se casar na Gens — Direitos mútuos de herança dos bens dos membros falecidos — Obrigações recíprocas de ajuda, defesa e reparação de lesões — Direito de nomear os seus membros — Direito de adotar estranhos na gens — Ritos religiosos comuns, consulta — Um cemitério comum — Conselho das gens — Gentes com nomes de animais — Número de pessoas em uma gens (*ibidem*, p. xxxviii - xxxiv - tradução livre)⁹⁰.

Para Morgan, a sociedade baseada na *gens* é o plano de governo dominante das sociedades antigas por quase todo o mundo: na Ásia, Europa, África e Austrália, sendo muito difundida, e também se estendeu por muitos séculos, desde a selvageria até o início da civilização. Também são formas de *gens* o *sept* irlandês, o *clã* escocês, a *phrara* dos albaneses

⁸⁸ The experience of mankind, as elsewhere remarked, has developed but two plans of government, using the world *plan* in its scientific sense. Both were definite and systematic organizations of society. The first and most ancient was a *social organization*, founded upon gentes, phratries and tribes. The second and latest in time was a *political organization*, founded upon territory and upon property. Under the first a gentile society was created, in which the government dealt with persons through their relations to a gens and tribe. These relations were purely personal. Under the second a political society was instituted, in which the government dealt with persons through their relations to territory, *e.g.*— the township, the county, and the state. These relations were purely territorial. The two plans were fundamentally different. One belongs to ancient society, and the other to modern (*idem*, p. 61).

⁸⁹ É válido mencionar que, apesar do título, neste capítulo Morgan não trata de fato do desenvolvimento da *ideia* de família, mas sim do desenvolvimento da família.

⁹⁰ The Gentile Organization — Its Wide Prevalence — Definition of a Gens — Descent in the Female Line the Archaic Rule — Rights, Privileges and Obligations of Members of a Gens — Right of Electing and Deposing its Sachem and Chiefs — Obligations not to marry in the Gens — Mutual Rights of Inheritance of the Property of deceased Members — Reciprocal Obligations of Help, Defense and Redress of Injuries — Right of Naming its Members — Right of Adopting Strangers into the Gens — Common Religious Rites, Query — A Common Burial Place — Council of the Gens — Gentes named after Animals — Number of Persons in a Gens (Morgan, 1983, p. xxxviii - xxxiv)

e os *ganas* sânscritos, possuindo uma organização análoga à *gens* dos povos indígenas americanos. A *gens* é composta por parte dos membros da família punaluana, e começa com a linhagem exclusivamente na descendência materna, dada a impossibilidade de saber quem era o pai. Posteriormente, aparecem *gens* cujos membros seguem a linha de descendência paterna, que se sobrepôs à da mãe:

(...) Uma *gens*, portanto, é um corpo de consanguíneos descendentes de um mesmo ancestral comum, distinguidos por um nome gentílico e unidos por afinidades de sangue. Inclui somente uma metade desses descendentes. Onde a descendência é na linha feminina, como era universalmente no período arcaico, a *gens* é composta por uma suposta ancestral feminina e seus filhos, juntamente com os filhos de suas descendentes femininas, através de mulheres, em perpetuidade; e onde a descendência é na linhagem masculina — para a qual foi alterada após o aparecimento da propriedade nas massas — de um suposto ancestral masculino e seus filhos, juntamente com os filhos de seus descendentes masculinos, através de homens, em perpetuidade. Entre nós, o nome de família é uma sobrevivência do nome gentílico, com descendência na linha masculina, e passando da mesma forma. A família moderna, como o seu nome expressa, é uma *gens* desorganizada; com o vínculo de parentesco quebrado e seus membros tão dispersos quanto o nome da família é encontrado. (*ibidem*, p. 61-2 - tradução livre)⁹¹

A *gens*, é, então, fundada na consanguinidade (ou afinidade de sangue) que remonta a um ancestral comum, e depende da regra de proibição do matrimônio entre seus membros. Ela se origina com a linhagem materna, posteriormente transicionando para a linhagem paterna, processo muito relacionado com o desenvolvimento da propriedade e, por conseguinte, da herança. O ancestral pela linhagem materna é tido por Morgan como uma decorrência da impossibilidade natural de comunidades com casamentos grupais terem certeza sobre a paternidade de seus descendentes. Antes de existir uma tecnologia que permite a análise do vínculo genético, o pai presumido só poderia ser inferido com um controle mais restritivo da sexualidade feminina, o que pressupõe uma mudança na forma familiar para garantir a fidelidade da mulher. Toda forma original de linhagem deve ser necessariamente materna, logo a ideia de uma linha de descendência paterna deve ser necessariamente posterior.

O nome de família, atual sobrenome, é uma herança da sociedade gentílica baseada já na linhagem paterna, de modo que a família moderna pode ser compreendida como uma *gens* desorganizada, e o vínculo social, cuja origem é esta organização ancestral, torna-se

⁹¹ A *gens*, therefore, is a body of consanguineal descended from the same common ancestor, distinguished by a gentile name, and bound together by affinities of blood. It includes a moiety only of such descendants. Where descent is in the female line, as it was universally in the archaic period, the *gens* is composed of a supposed female ancestor and her children, together with the children of her female descendants, through females, in perpetuity; and where descent is in the male line — into which it was changed after the appearance of property in masses — of a supposed male ancestor and his children, together with the children of his male descendants, through males, in perpetuity. The family name among ourselves is a survival of the gentile name, with descent in the male line, and passing in the same manner. The modern family, as expressed by its name, is an unorganized *gens*; with the bond of kin broken, and its members as widely dispersed as the family name is found. (Morgan, 1983, p. 61-2).

territorial, ou seja, “com o vínculo de parentesco quebrado e seus membros tão dispersos quanto o nome da família é encontrado”. Nesse sentido, como ressalta Álvares: “Para o antropólogo ianque, três princípios fundamentais serviram de base para a constituição da comunidade gentílica. São eles: o laço de parentesco; uma linhagem sem cruzamentos assegurada pela filiação matrilinear e a interdição do casamento no seio da mesma gens” (2019, p. 163).

Morgan defende a utilização da *gens*, nomenclatura grego-romana, não somente para as sociedades de raízes gregas ou latinas, mas como a unidade de uma organização social que expressa a estrutura e função de diversas sociedades humanas distintas, tratando-se de um termo universal:

Na Etnografia Americana, *tribo* e *clã* têm sido usados no lugar de gens como um termo equivalente, por não perceberem sua universalidade. Em trabalhos anteriores, seguindo os meus predecessores, utilizei-os desta forma. Uma comparação do clã indiano com a gens dos gregos e romanos revela imediatamente a identidade de ambos em termos de estrutura e funções. O mesmo se aplica à fratria e à tribo. Se a identidade destas várias organizações puder ser demonstrada, a qual não se pode ter dúvida, há uma manifesta pertinência e em regressar às terminologias latina e grega, que são completas e precisas, bem como históricas. Fiz aqui as substituições necessárias e proponho mostrar o paralelismo destas várias organizações (Morgan, 1983, p. 63-4 - tradução livre)⁹².

Nesse sentido, ao invés de tribo ou clã, Morgan utiliza *gens*, e a união de *gentes* formando uma fratria e a união de fratrias formando uma tribo. Para ele, o termo é mais preciso que os anteriormente utilizados, de modo que expressa uma estrutura e função da organização grego-romana que é análoga a muitas outras, por exemplo, o clã indiano, tornando-se mais pertinente que o uso de termos mais abrangentes, comuns à Etnologia dos Estados Unidos. Tribo, portanto, passa a ser mais que uma determinação genérica, e se torna o conjunto de fratrias.

Neste íterim, para Morgan, a *gens* é, em linhas gerais, a unidade da forma de organização baseada no parentesco em sociedades sem Estado, a qual existiu na maioria das sociedades humanas. Acerca do uso de um termo grego-romano para designar povos outros, Álvares (2024) aponta uma ressalva importante:

Não é comum, por parte da literatura antropológica emergente no século XX, a utilização do termo “gens” para designar a unidade social de outros povos que não os da Roma antiga, ambiente ao qual essa terminologia encontra sua origem. Isso, pois a

⁹² In American Ethnography *tribe* and *clan* have been used in the place of gens as an equivalent term, from not perceiving its universality. In previous works, and following my predecessors, I have so used them. A comparison of the Indian clan with the gens of the Greeks and Romans reveals at once their identity in structure and functions. It also extends to the phratry and tribe. If the identity of these several organizations can be shown, of which there can be no doubt, there is a manifest propriety in returning to the Latin and Grecian terminologies which are full and precise as well as historical. I have made herein substitutions required, and propose to show the parallelism of these several organizations (Morgan, 1983, p. 63-4).

antropologia tem como uma de suas promessas a utilização de “termos nativos” que são correspondentes à forma pela qual as próprias comunidades investigadas nomeiam a si mesmos. Isso para dizer que o exercício feito por Morgan de se referir à unidade social básica iroquesa sob o termo de “gens”, e não à alguma nomenclatura nativa, é impensável na forma como são pensadas e elaboradas as pesquisas etnográficas hoje – no interior da organização iroquesa, a saber, normalmente é referenciada pelo termo “clãs”. Por isso, é necessário colocar as formas de tratamento de Morgan, essas, em certa medida aderidas por Marx, em seu próprio tempo, para que não se reproduza, hoje, um exercício anacrônico. O que deve ser dito de modo adicional, no entanto, é que há uma razão específica que motiva esse tipo de empreendimento por Morgan: a tentativa de dar inteligibilidade comparativa aos tratamentos distintos e isolados que eram realizados por teóricos que o antecederam. (Álvares, 2024, p. 136).

Assim, é importante pontuar que hoje há um entendimento bastante crítico ao uso de termos exógenos na Antropologia, que busca utilizar em cada sociedade os termos a partir dos quais seus próprios membros se referem. Porém, este não era um debate existente no século XIX. Álvares ressalta que por trás desta opção terminológica de Morgan que, aos olhos atuais, recai em anacronismos e apagamentos um tanto quanto questionáveis, isso não é motivo para que o significado por trás do termo seja imediatamente descartado. Há um esforço genuíno de inteligibilidade de comunidades que, até então, não eram estudadas, e que se deu a partir deste tipo de aproximação terminológica e linguística. Não aprofundaremos neste debate, de modo que nosso foco, na presente Dissertação, não é o próprio Morgan e sua recepção posterior, mas expor o significado dessas categorias nos textos de Marx, ainda que, em razão de seu formato de anotações, seja uma análise por vezes inconclusiva e com lacunas.

Em suma, o parentesco aparece, em Morgan, não somente a partir de sua expressão nas diferentes formas históricas da família, mas também como uma forma de organização social de sociedades sem Estado, sendo este segundo aspecto o foco temático da presente Dissertação. A seguir, verificaremos se Marx possui uma concepção semelhante à de Morgan acerca da organização e o parentesco nas sociedades sem Estado, analisando também o que mudou e o que permaneceu da época em que escreveu as *Formen* e utilizou o termo *gens* como uma expressão romana das tribos fundadas na linhagem, muito influenciado por Niebuhr.

3.2. A POSIÇÃO DE MARX NOS *EXTRATOS SOBRE MORGAN*

Apresentado esse panorama sobre alguns dos principais conceitos tratados por Morgan em *Ancient society*, podemos entender melhor como Marx lê esta obra dentro do recorte das relações de parentesco como uma forma de organização social, o que Morgan resume às

sociedades gentílicas. Como coloca Brown (2012), em defesa da possibilidade da análise das notas sobre Morgan:

Embora sejam apenas cadernos de anotações, que em sua maioria contêm trechos dos autores que ele estava pesquisando, a direção geral de sua pesquisa pode ser levantada por meio da análise dos comentários que ele acrescenta em vários pontos e do material que ele escolhe para extrair de Morgan (p. 146 - tradução livre)⁹³.

Assim, para entender o posicionamento marxiano, é necessário ressaltar não apenas o que ele acrescenta, mas também o que ele escolhe extrair do texto de Morgan — e o que fica de fora. Primeiramente, nota-se que a ordem das anotações de Marx não segue a ordem original de *Ancient Society*. O autor renano pula o *Prefácio* de 1877 de Morgan e anota de acordo com a seguinte ordem: *Parte I. Desenvolvimento da inteligência através de invenções e descobertas* [*Growth of intelligence through invention and discoveries*], da qual pula o último capítulo, *Capítulo 03, Índice de progresso humano* [*Ratio of human progress*]; *Parte III. Desenvolvimento da ideia de família* *Desenvolvimento da ideia de governo* [*Growth of the idea of family*]; *Parte IV. Desenvolvimento da ideia de propriedade*; e por fim, retorna à *Parte II. Desenvolvimento da ideia de governo* [*Growth of the idea of government*].

Marx inverte a *Parte III* e a *Parte II*, tratando do *Desenvolvimento da ideia de governo* somente após tratar do *Desenvolvimento da ideia de família*. Só isso já diz algo sobre o modo como Marx recebeu este texto, isto é, sinaliza que Marx entende que a forma da organização com base no parentesco pressupõe certo desenvolvimento da família e da propriedade, “corrigindo” à sua maneira uma certa “inversão” que estaria presente na obra de Morgan⁹⁴.

Além disso, Marx também ignora o *Prefácio* e o *Capítulo 03: Razão [ratio] do progresso humano*. É improvável que ele tenha de fato pulado a leitura dessas partes, sendo mais coerente que ele tenha lido-as normalmente e entendido que elas tinham, no mínimo, uma menor relevância diante do restante do conteúdo da obra, podendo ficar de fora de suas notas. O *Prefácio* é mais um resumo do esquema geral da obra, no *Capítulo 03*, dotado de 15 páginas em nossa edição (cf. Morgan, 1893) (o que, vale mencionar, não é pouco perto dos demais capítulos da obra), Morgan trata do que chama de razão [*ratio*] do progresso humano,

⁹³ While these are only notebooks, which mostly contain excerpts from the authors that he was researching, the general direction of his research can be hypothesised through analysis of both the comments that he adds at various points and the material that he chooses to excerpt from Morgan. (Brown, 2012, p. 146)

⁹⁴ Como aponta Álvares (2019), em *A origem...*, Engels segue a ordem da exposição de Marx, não a de Morgan, acrescentando, ainda, um capítulo original ao final: “É interessante notar que o desenvolvimento da exposição de Engels não seguiu a ordem estabelecida em *Ancient Society*, mas sim, o reordenamento que Marx fez do livro de Morgan, ou seja, após tratar dos ‘Estágios Pré-Históricos de Cultura’, Engels trata das temáticas que envolvem as formas de família e, em seguida, das questões relativa às diferentes gens e formações de Estados. Por fim, Engels conclui seu texto com um capítulo absolutamente original, ‘Barbárie e Civilização’” (p. 25)

que seria é obtida agrupando as conquistas [*achievements*] dos grupos humanos e comparando-os uns com os outros.

Nesse capítulo, Morgan, em suas palavras, despe os seres humanos de suas “principais invenções”, como, por exemplo, a invenção do processo de produção ferro, que, para ele, foi o principal evento da história humana, e que marcou o fim da barbárie e o início da civilização (cf. Morgan, 1983, p. 43), até chegar no estágio inicial, defendendo que os seres humanos começaram do zero, isto é, reconhecendo que todas as conquistas humanas, suas invenções e ideias, inclusive a própria linguagem, são históricas, nada é inato, tudo foi produzido a partir do nada. Assim, defende também que “somos levados a reconhecer um alargamento gradual do próprio cérebro, particularmente da porção cerebral” (*idem*, p. 36 - tradução livre)⁹⁵, ou seja, o próprio cérebro humano se transformou ao longo da história, crescendo de tamanho. A progressão da história humana não seria, contudo, uma progressão aritmética, mas algo mais próximo da progressão geométrica: “O progresso humano, do início ao fim, tem sido em uma razão [*ratio*], não rigorosa, mas essencialmente, geométrica” (*ibidem*, p. 37 - tradução livre)⁹⁶.

Segundo o autor, o progresso humano no período da selvageria se deu em um grau maior que o progresso humano no período da barbárie, e, do mesmo modo, o progresso da barbárie foi em maior grau que o progresso da civilização, porém, tal progresso é mais lento no início e mais rápido conforme a humanidade avança (cf. *ibidem*, p. 38). Essas são algumas das ideias principais desenvolvidas nas páginas saltadas por Marx. Não há espaço, aqui, para desenvolvê-las com a devida atenção, e nem cabe a nós especular os motivos exatos pelos quais elas estariam fora de suas notas, mas podemos pontuar que a ideia de uma razão (no caso, geométrica) de progresso humano é algo que Marx nem mesmo considerou relevante o suficiente para constar em suas anotações sobre a obra, sinalizando sua discordância acerca desta inferência morganiana.

Assim, apesar de não ser possível tomar uma conclusão definitiva, a desconsideração marxiana desta parte também já serve para nós como um indício de que ele discordava com a ideia de progresso de Morgan, que parte da ideia de uma progressão essencialmente geométrica, e descarta, inclusive, as inferências do antropólogo sobre as “principais invenções” da humanidade e o progressivo “aumento da massa cerebral” dos indivíduos. Ambas inferências: a crítica ao progresso no sentido de Morgan e a prioridade das relações

⁹⁵ “(...) we are led to recognize a gradual enlargement of the brain itself, particularly of the cerebral portion” (Morgan, 1893, p. 36)

⁹⁶ Human progress, from first to last, has been in a ratio not rigorously but essentially geometrical (Morgan, 1893, p. 37)

familiares e de parentesco com relação às ditas “formas de governo” já são muito importantes para nós, pois já indicam não apenas que Marx rompe com o evolucionismo de Morgan, mas também que ambos autores possuem visões essencialmente distintas sobre a própria história e sobre como devem ser analisadas as sociedades humanas.

Em nossa exposição, focaremos na última parte das anotações marxianas, isto é, referente à Parte II. *Desenvolvimento da ideia de governo* [*Growth of the idea of government*], passando apenas brevemente por uma consideração sobre as diferentes formas de família a fim de destacar, sobretudo, sua historicidade. Porém, não vamos conseguir aprofundar na temática do parentesco expresso nas formas de família, apenas do parentesco como forma de organização social distinta da política.

Para fins de organização da exposição, vamos separar os argumentos de Marx sobre as sociedades organizadas com base no parentesco em quatro tópicos centrais, sejam: 1) Da linhagem materna à linhagem paterna: uma organização social baseada no parentesco; 2) A dissolução das *gentes* e a formação da sociedade política; 3) A oposição entre a *gens* e a casta; e, por fim, 4) A crítica aos historiadores da antiguidade clássica.

No tópico 1) Da linhagem materna à linhagem paterna: uma organização social baseada no parentesco, exploraremos o significado da *gens* para Marx a partir de sua gênese em sociedades baseadas na linhagem materna e posterior passagem para a linhagem paterna. No tópico 2) A dissolução das *gentes* e a formação da sociedade política, trataremos da oposição entre sociedades gentílicas e políticas a partir da consideração sobre formas transicionais em três casos específicos: (1) os iroqueses norteamericanos, (2) os gregos e (3) os romanos, transição a qual somente se consolidou nos dois últimos casos, apresentando as conclusões sobre tais transições em (4) Considerações sobre os três casos de dissolução da sociedade gentílica. Em 3) A oposição entre a *gens* e a casta, analisa-se de que maneira essas categorias dizem respeito, para o “último” Marx, a relações sociais incompatíveis entre si. No último tópico, 4) A crítica aos historiadores da antiguidade clássica, veremos como Marx se opõe às concepções sobre o parentesco em pensadores como George Grote (1794–1871), Barthold Georg Niebuhr (1776-1831), Connop Thirlwall (1797–1875), Theodor Mommsen (1817–1903) e Karl Friedrich Hermann (1804–1855), e ao próprio Maine, tema de nosso quarto capítulo.

Finalmente, em 3.3) De Niebuhr a Morgan?, retomamos o debate trazido a partir da inferência de Hyndman sobre a mudança de perspectiva de Marx sobre Niebuhr, explicitando o que ficou mais relevante para o autor renano após seu encontro com a obra de Morgan, especificamente no que diz respeito ao tema do parentesco nas sociedades sem Estado. Assim,

passaremos para o capítulo 4) A família e a *gens* nos extratos de Marx sobre Maine, no qual veremos como este tema aparece em sua crítica a Henry Sumner Maine, na qual faz uso de algumas das categorias que aparecem na sua crítica a Morgan. Sem mais delongas, passemos às anotações marxianas.

3.2.1) Da linhagem materna à linhagem paterna: uma organização social baseada no parentesco

Para explicitar o que Marx entendeu sobre o parentesco enquanto uma forma de organização social, começamos com trechos transcritos de Morgan sobre a origem da *gens*:

2) Origem da Organização em gentes.

(...)

Duas das regras fundamentais da gens, na sua forma arcaica, encontravam-se nas classes australianas: a proibição do casamento entre irmãos e irmãs e a descendência na linha familiar... e quando a gens surgiu, os filhos encontravam-se na gens das suas mães. Adaptação natural das classes para dar origem às gens suficientemente óbvias ... E nos australianos o fato: gens aqui encontrada [de fato] em conexão com uma organização antecedente e mais arcaica, ainda a unidade de um sistema social, lugar mais tarde assumido pela gens [433]

Germen da gens é igualmente encontrado no grupo punaluno havaiano, mas confinado ao ramo feminino do costume, onde várias irmãs, próprias e colaterais, partilhavam os seus maridos em comum. Estas irmãs, com os seus filhos e descendentes através das mulheres, constituem a composição exata de uma gens do tipo arcaico. A descendência não pode ser rastreada através das mulheres, pelo que a paternidade dos filhos não pode ser determinada com certeza. Se essa forma específica de vida no grupo fosse uma instituição estabelecida, existia a base para uma gens.

(Marx, 2025, p. 10 - tradução livre - gifos nossos)⁹⁷

Aqui, Marx está copiando as ideias de Morgan de modo bem fiel a como aparecem no texto original. Considerando os limites do objeto com o qual estamos lidando, cadernos de notas, não vamos tomar uma posição firme acerca da concordância ou discordância de Marx com essas ideias por enquanto, somente após entendê-las diante do todo complexo de suas

⁹⁷ 2) Origin of the Organisation into gentes.

(...)

Two of the fundamental rules of the gens in its archaic form found in the Australian classes, the prohibition of intermarriage between brothers and sisters, and descent in the family line ... und when gens appeared, the children are found in the gens of their mothers. Natural adaptation of the classes to give birth to the gens sufficiently obvious ... Und in Australien the fact: gens here found (actually) in connection with an antecedent and more archaic organization, die still the unit of a social system, Platz später durch die gens eingenommen. [433]

Germ of gens ebenso found in Hawaiian punaluan group, aber confined to the female branch of the custom, wo several sisters, own and collateral, shared their husbands in common. Diese Schwestern, mit ihren Kindern u. descendants through females, liefern the exact membership of a gens of the archaic type. Descent hier nothwendig traced durch females, da paternity der children nicht mit certainty ascertainable. Sobald diese spezifische Form der Ehe in the group etablirte Institution, the foundation for a gens existed.

(Marx, 2025, p. 10)

anotações. Aqui, temos que a forma original, arcaica (no sentido de a mais antiga)⁹⁸ da *gens* é baseada nos membros da família punaluana a partir da linha feminina, e sua maturidade é na linhagem paterna. Esta constatação é apoiada em razões naturais, pois em casamentos grupais não se sabia com segurança a paternidade dos descendentes; nas palavras de Marx, em um período primevo “A descendência não pode ser rastreada através das mulheres, pelo que a paternidade dos filhos não pode ser determinada com certeza”. A oposição entre arcaico e maduro não é, portanto, um julgamento moral, pois a *gens* paterna deve ser necessariamente posterior, ou seja, pressupõe a existência de uma *gens* anterior baseada na linhagem materna.

Duas são as regras fundamentais da forma arcaica: a proibição do casamento entre irmãos e irmãs e a descendência familiar, originalmente na linha feminina, de modo que seus membros são originalmente os mesmos da família punaluana na linhagem materna. Onde Marx escreve “descendência familiar”, no trecho “Duas das regras fundamentais da gens, na sua forma arcaica, encontravam-se nas classes australianas: a proibição do casamento entre irmãos e irmãs e a descendência na linha familiar”, do original, é possivelmente um erro de transcrição, pois a palavra original é “linha feminina [*female line*]” (cf. Morgan, 1893, p. 442), e ambas palavras são muito semelhantes no inglês — “family” e “female”. De todo modo, isso não muda substancialmente o sentido do texto, pois a descendência especificamente feminina como forma original da *gens* é explicitamente retomada logo em seguida.

Lembramos que a família é um princípio ativo, em constante mudança, e a *gens*, como forma de organização social, subsiste mesmo com mudanças na forma de família. Onde há família punaluana, há portanto a base da *gens*. Isso significa que a família punaluana é anterior à *gens*, e, portanto, que a *gens* não é uma organização *puramente* natural e espontânea, para usarmos o vocabulário das *Formen*, mas se desenvolve historicamente, ou

⁹⁸ Como mencionamos em uma nota de rodapé na *Introdução*, Marx cita Morgan por seu uso da palavra “arcaico” no primeiro esboço da Carta à Vera Zasulich. Para o Mouro, não se deve ter medo de utilizar a palavra arcaico, pois o que é antigo não necessariamente detém um sentido pejorativo. No caso da propriedade comum da Comuna agrária russa, seu caráter arcaico é uma das características que a faz ser a chave para a possível transição russa ao comunismo, acabando com o desenvolvimento capitalista que a suprimia. Marx usa um exemplo de Morgan para falar do “arcaico” num sentido que não é obsoleto ou ultrapassado, mas dá as bases para uma forma futura e superior. Reproduzimos uma parte da citação novamente aqui novamente: “Em suma, ela o encontra numa crise que só terminará com a sua eliminação, com o retorno das sociedades modernas ao tipo ‘arcaico’ da propriedade comum, uma forma ou, como disse um autor norte-americano nem um pouco suspeito de tendências revolucionárias e que em seus trabalhos contou com o apoio do governo de Washington, ‘o sistema novo’ para o qual tende a sociedade moderna ‘será uma renascença (*a revival*) numa forma superior (*in a superior form*) de um tipo social arcaico’. Por conseguinte, não há porque deixar-se atemorizar pela palavra ‘arcaico’” (Marx, 2013, p. 91). Do mesmo modo, aqui, acreditamos que a forma “arcaica” da *gens* não se trata de um julgamento moral diante da mesma, mas uma constatação de seu caráter original, mais antigo, baseado na linhagem materna, anterior à paterna.

seja, não existe desde o início das agregações humanas, mas teve uma gênese, ainda que bastante antiga.

A forma mais antiga da *gens* é encontrada tanto no sistema de classes australiano quanto dentre Havaianos, grupo do qual deriva o nome “punaluano” em razão da relação de punalua ou “companheiro(a) íntimo(a)”. Aqui, é importante notar que o termo “classes” não possui o significado utilizado por Marx, por exemplo, em *O capital*, mas está colocado no sentido dado por Morgan ao se referir a tribos australianas que possuíam uma divisão social baseada no sexo, ao invés de parentesco⁹⁹. Marx ressalta o caráter histórico e social da organização baseada em *gentes*, a partir dos australianos: “E nos australianos o fato: *gens* aqui encontrada [de fato] em conexão com uma organização antecedente e mais arcaica, ainda a unidade de um sistema social, lugar mais tarde assumido pela *gens*”. Ou seja, dentre os australianos, a *gens* foi precedida por uma organização ainda mais arcaica, a organização baseada no sexo, que no século XIX já convivia com a organização baseada em *gentes*. Este é o trecho que foi mais alterado com relação ao original de Morgan, vejamos:

(...) A adaptação natural das classes que deu origem à *gens* é suficientemente óbvia para sugerir a probabilidade de que isso de fato aconteceu. Além disso, essa probabilidade é reforçada pelo fato de que a *gens* é encontrada em conexão com uma organização anterior e mais arcaica, que ainda era a unidade de um sistema social, um lugar pertencente, por direito, à *gens* (Morgan, 1893, p. 442 - tradução livre)¹⁰⁰

⁹⁹ Ao se deparar com os povos indígenas australianos, Morgan percebeu que, além da organização social em diferentes *gentes*, eles se organizavam também a partir de classes baseadas em sexo. Ele trata dos Kamilaroi, que se organizavam entre 6 *gentes*, baseadas entre 2 diferentes grupos que podiam casar entre si, e também em 8 classes, quatro das quais eram compostas exclusivamente por homens e as outras quatro por mulheres, e essas classes deveriam seguir regras de casamento e descendência que obstruíam a própria organização das *gentes*: “O casamento é, assim, restrito a uma parte dos homens de uma *gens*, com uma parte das mulheres de outra *gens*, o que se opõe à verdadeira teoria da instituição gentilícia, pois todos os membros de cada *gens* deveriam poder casar com pessoas do sexo oposto em todas as *gentes*, exceto na sua” (Morgan, 1983, p. 50 - tradução livre). Assim, o estadunidense conclui que a organização baseada em sexo é ainda mais antiga que a organização gentilícia. Ademais, ressalta que a organização com base no sexo só foi encontrada na Austrália, mas não nega a possibilidade de ter existido universalmente, sendo, para ele, a forma mais primitiva de organização social já identificada, e isso faz com que esse sistema de classes tenha uma grande importância: “A organização baseada no sexo não foi encontrada, até agora, em nenhuma tribo de selvagens fora da Austrália, mas o lento desenvolvimento desses ilhéus em seu habitat isolado e o caráter mais arcaico da organização em sexo do que em *gentes* sugerem a conjectura de que a primeira pode ter sido universal nos ramos da família humana que posteriormente possuíram a organização gentilícia. Embora o sistema de classes, quando traçado completamente, envolva algumas complicações desconcertantes, ele recompensará a atenção necessária para seu domínio. Como uma curiosa organização social entre selvagens, ele não é muito interessante; mas como a forma mais primitiva de sociedade até agora descoberta, e mais especialmente com a probabilidade contingente de que os progenitores remotos de nossa própria família ariana tenham sido organizados de forma semelhante, ele se torna importante e pode ser instrutivo” (Morgan, 1983, p. 48-9 - tradução livre).

¹⁰⁰ (...) The natural adaptation of the classes to give birth to the *gens* is sufficiently obvious to suggest the probability that it actually so occurred. Moreover, this probability is strengthened by the fact that the *gens* is here found in connection with an antecedent and more archaic organization, which was still the unit of a social system, a place belonging of right to the *gens* (Morgan, 1893, p. 442)

Ao comparar ambos os trechos, nota-se que a alteração mais substancial feita por Marx é retirar a parte “pertencente de direito”, talvez indicando que isso não diz respeito a direito, mas sim a um movimento geral da história que não pode ser expresso através de um vocabulário jurídico. O lugar das chamadas classes australianas baseadas no sexo foi tomado pela organização de carácter gentílico, mas isso não se trata, para Marx, de um “direito” da *gens*, isto é, a categoria do “direito” aqui, mesmo que sem seu sentido jurídico, é supérflua. Aqui, já se pode entender que Marx se interessa em como Morgan expressa o movimento geral da história, não necessariamente se vinculando às razões dadas pelo antropólogo para explicar as transformações sociais. Além disso, Marx adiciona o “de fato”: “*gens* aqui encontrada [de fato] em conexão com uma organização antecedente e mais arcaica”, sugerindo uma relação concreta, factual da *gens* australianas com a organização pregressa baseada na diferenciação pelo sexo, possivelmente em oposição a um vínculo meramente especulativo.

Novamente, pela estrutura do texto com o qual lidamos, as comparações devem ser depuradas com cuidado, e não raro o silêncio, isto é, o que falta nas transcrições marxianas, irá dizer muito. Já vemos, aqui, mais um indício de que, para Marx, o “direito” não é relevante para a chamada relação gentílica, e sim os vínculos materiais, concretos. Claro, o uso de Morgan de “direito” em sociedades primitivas é em um sentido não propriamente jurídico, mas mais amplo. Não obstante, esse ponto é importante para nós na medida em que entendemos haver uma crítica do Mouro às “robinsonadas” de Morgan, particularmente pelo uso de categorias típicas da sociedade civil-burguesa para descrever relações de sociedades em que sequer existe Estado, transpondo-as para contextos históricos e geográficos em que elas simplesmente não se colocam. Marx busca o concreto, o que diz respeito ao “fato”, e o que considera essencial ali é que a análise das *gentes* australianas remonta a um fato pregresso: a divisão de classes baseadas no gênero.

Sobre a relação entre a *gens* e a divisão de classes baseadas no sexo no caso australiano, concordamos com Uribe (1994) quando explica:

O princípio do sexo e o do parentesco são opostos e não podem ordenar a sociedade simultaneamente; do ponto de vista de seu conteúdo essencial, apenas um ou outro pode predominar. Na Austrália, o princípio do sexo prevalece, embora a forma externa que ele assume seja a da *gens*. É, propriamente falando, o primeiro plano de governo da história humana.

(...) Na Austrália, apesar da *gens*, a população ainda é agrupada por sexo, e as categorias de casamento não conseguem evitar os “males” do casamento entre pessoas do mesmo sexo. Com o surgimento da *gens*, o indivíduo ganha acesso a uma classe complementar de mulheres e pode garantir a reprodução (p. 345)¹⁰¹.

¹⁰¹ El principio de sexo y el de parentesco son opuestos y no pueden ordenar simultáneamente la sociedad; desde el punto de vista de su contenido esencial, solo uno u otro puede predominar. En Australia prima el de sexo,

Assim, as relações entre o princípio do sexo e do parentesco é de oposição. Ambos podem conviver simultaneamente, mas um deve ser predominante, como no caso australiano, em que há um sistema baseado no sexo em que emergem alguns elementos gentílicos.

Essa é a consideração mais relevante de Marx sobre o parentesco como forma de organização social na seção referente à Parte II, embora desenvolva mais acerca do parentesco enquanto expresso pelas diferentes formas de família, o que não será possível tratar aqui com a devida atenção. O que mais nos interessa é compreender a origem da *gens* e sua relação com a família punaluana, e, no caso específico da Austrália, como uma forma posterior à organização de “classes” baseadas nos sexos. Como vimos, somente após sua análise da Parte III, Marx analisa a Parte II.

A família punaluana é a base a partir da qual emergem as organizações gentílicas, um dos chamados dois grandes “planos de governos” da humanidade, nas palavras de Morgan, os quais são desenvolvidos na Parte II, cujo primeiro capítulo trata da organização australiana, uma forma de organização social baseada na divisão de “classes” masculina e feminina. Marx inicia suas anotações sobre esta parte da seguinte maneira:

Parte II (Desenvolvimento da ideia de governo.) [p. 47]

Cap. I. Organização da sociedade com base no sexo.

A organização em classes masculinas e femininas (também organização com base no sexo) agora se encontra em plena vitalidade entre os aborígenes¹⁰² australianos. No estágio mais baixo da selvageria, a comunidade de maridos e mulheres, dentro de limites estabelecidos, era o princípio central do sistema social: os direitos matrimoniais (jura conjugalia) (Os romanos distinguem: connubium, relacionado ao casamento como uma instituição civil, e conjugium, a mera união física) estabelecidos no grupo. (A emancipação desses “direitos”, etc., é realizada lentamente por meio de movimentos que resultaram em reformas inconscientes; “elaborados inconscientemente por meio da seleção natural”) [49, 50]. (Marx, 2025, p. 29 - tradução livre)¹⁰³

aunque la forma externa que reviste sea la de la gens. Se trata, propiamente hablando, del primer plan de gobierno en la historia humana

(...) En Australia, pese a la gens, la población sigue agrupándose por sexos y las categorías matrimoniales no logran evitar los “males” del matrimonio entre consanguíneos. Con la aparición de la gens, el individuo accede a una clase complementaria de mujeres y puede asegurar la reproducción (Uribe, 1994, p. 345)

¹⁰² Vale mencionar que o termo “aborígenes” caiu em desuso, sendo mais correto utilizar a expressão “povos indígenas”, e, se possível, tratar do(s) povo(s) em questão a partir de seu próprio nome. Não obstante, seguiremos utilizando o termo em referência ao material original.

¹⁰³ **Part II (Growth of the Idea of Government.) [p. 47]**

Ch. I. Organization of Society upon the Basis of sex.

Organization into male and female classes (also organization upon the basis of sex) now found in full vitality among the Australian aborigines. Low down in savagery community of husbands and women, within prescribed lines, was the central principle of the social system: the marital rights (jura conjugalia) (Romans distinguish: connubium, related to marriage as a civil institution, u. conjugium, the mere physical union) established in the group. (Emancipation von diesen »rights« etc slowly accomplished durch movements resulting in unconscious reformations; »worked out unconsciously through natural selection«.) [49, 50] (Marx, 2025, p. 29)

Marx anota que a forma mais antiga de organização social constatada por Morgan é a organização com base no sexo, encontrada entre os povos australianos. Para Morgan, isso se constitui enquanto o mais arcaico plano de governo, e novamente ressalta-se que governo não é, para ele, associado ao Estado. Marx copia o termo somente em seu título, o que não sinaliza uma concordância, somente uma transcrição; como veremos mais à frente, Marx não adere a esta ideia de governo. Na edição traduzida para o espanhol, José Maria Ripalda opta por traduzir classes ora por classes (*clases*) ora por classificação (*clacificación*) (cf. Marx, 1988), talvez como uma estratégia para diferenciar das classes no sentido, por exemplo, d'*O capital*, mas acreditamos que esta não seja a escolha mais fiel ao texto. Marx continua suas anotações sobre a organização com base no sexo:

No distrito do rio Darling — ao norte de Sydney — a subsequente organização em classes com base no sexo e a incipiente organização em gentes com base em parentesco entre os aborígenes australianos que falam o idioma Kamilaroi. O mesmo, amplamente difundido em outras tribos australianas; evidentemente, a partir de considerações internas, que as classes masculinas e femininas são mais antigas do que as gentes, as quais, entre os Kamilaroi, estão em processo de se sobrepor às classes. A classe, em suas ramificações masculinas e femininas, é a unidade do sistema social e a posição central, enquanto as gentes são incipientes e avançam para a completude por meio de invasões sobre as primeiras. Esta organização com base no sexo ainda não foi encontrada em tribos selvagens fora da Austrália, pois esses selvagens insulares estão se desenvolvendo lentamente em seu habitat isolado, a forma mais arcaica (organizada) que existe há mais tempo. [50, 51]
(Marx, 2025, p. 29 - tradução livre)¹⁰⁴

Logo, essa organização foi encontrada entre comunidades que falam o idioma Kamilaroi, à época (final do século XIX) habitantes da região do rio Darling, ao norte de Sydney. Tais comunidades estavam em um processo de transição de sua forma organizacional, marcado por uma incipiente estrutura gentílica que coexistia com uma organização baseada no sexo, já em decadência. A organização gentílica é mais recente que a divisão entre classes masculina e feminina, e se contrapôs às classes, invadindo-as e as transformando em *gentes*, o que levou ao início de sua destruição.

Onde Marx escreve “a forma mais arcaica (organizada) que existe há mais tempo”, corresponde à seguinte frase de Morgan “(...) e o caráter mais arcaico da organização por sexo do que a organização em gentes, sugere a conjectura de que a primeira pode ter sido universal

¹⁰⁴ In Darling River District – north of Sydney – die nachfolgende organization into classes on the basis of sex and the inchoate organization into gentes on the basis of kin unter den Australian aborigines speaking the Kamilaroi language. Wide spread selbiges unter other Australian tribes; evident from internal considerations, that the male u. female classes older than the gentes, die, among the Kamilaroi, are in process of overthrowing the classes. The class in its male and female branches is the unit of the social system u. the central position, während die gentes inchoate u. advancing to completeness through encroachments upon the former. Selbe Organization upon sex not yet been found under savage tribes out of Australia, weil diese insular savages slowly developing in their secluded habitat, die most archaic (organized) form am längsten erhalten haben. [50, 51]
(Marx, 2025, p. 29)

nos ramos da família humana que posteriormente possuíram a organização gentílica” (Morgan, 1893, p. 49 - tradução livre)¹⁰⁵. A frase de Marx, contudo, tem um sentido levemente distinto. Ele retira de suas notas a hipótese morganiana de que a organização com base no sexo pode ter sido universal, de modo que parece mais interessado em compreender como ela se dava entre os povos australianos que tomá-la como um modelo para as sociedades humanas. Novamente, Marx parece achar irrelevante o esquema geral da história proposto pelo antropólogo, apontando para o fato de que eles possuem visões distintas da história. Além disso, ressalta que é somente a forma mais arcaica organizada já encontrada, podendo haver outras formas anteriores que não enquadrem no que está aqui tomado como “organização”, ou seja não é um gregarismo básico, inicial dos seres humanos, mas já pressupõe um desenvolvimento histórico. Em termos de restrições sexuais, o pressuposto inicial é a horda.

Marx, em seguida, faz anotações sobre as diferentes classificações de *gentes* e classes dos povos australianos conforme expostos por Morgan, parte a qual não é tão relevante para os nossos propósitos. O tema do segundo capítulo da Parte II é a *gens* iroquesa. Marx anota, reproduzindo alguns os elementos essenciais do texto de Morgan:

Parte II. Cap. II. A gens iroquesa

A mais antiga organização — social, baseada em gentes, fratrias, tribos; assim se criou a sociedade gentílica, na qual o governo atuava sobre as pessoas através de suas relações com uma gens ou tribo. Essas relações, puramente pessoais. Em seguida, uma organização política, baseada no território e na propriedade; aqui o governo atua sobre as pessoas através das suas relações territoriais, como cidade, distrito e Estado (62) (Marx, 2025, p. 32 - tradução livre)¹⁰⁶

Aqui, já temos que a sociedade gentílica é, essencialmente, uma forma de organização social baseada em *gentes* e na qual o chamado governo atuava sobre as pessoas através de suas relações com estas unidades sociais. Na organização gentílica, a ordem social é baseada no parentesco, enquanto na organização política é baseada no território. Para Morgan, em algumas localidades a *gens* foi sobreposta por uma organização política baseada na terra e na propriedade, na qual o governo, aqui associado a um Estado, atua sobre as pessoas através de suas relações territoriais, e não mais de parentesco, que podem ser de diversas formas, “como

¹⁰⁵ (...) and the more archaic character of the organization upon sex than that into gentes, suggests the conjecture, that the former may have been universal in such branches of the human family as afterwards possessed the gentile organization. (Morgan, 1893, p. 49)

¹⁰⁶ **P. II Ch. II The Iroquois Gens.**

Aelteste organization — social, founded upon gentes, phratries, tribes; so gentile society created, wo government dealt with persons through their relations to a gens or tribe. These relations purely personal. Kömmt nachher a political organization, founded upon territory u. property; hier government deals with persons through their relations to territory, wie z. B. the township, the county, and the state. (62) (Marx, 2025, p. 32)

cidade, distrito e Estado” (este último no sentido de fronteira, federação). Se, de um modo geral, trilhou-se até agora um caminho crítico a Morgan —sobretudo com relação à ideia de progresso e à hipótese de universalidade das classes baseadas no sexo—, tem-se, de outro lado, um Marx que parece um tanto quanto interessado nas análises de Morgan sobre a *gens* e sobre a gênese do Estado.

Para entender mais sobre a *gens*, é necessário analisar um pouco mais sua estrutura. Em termos quantitativos, a *gentes* formam fratrias, as quais se organizam em tribos. É importante ressaltar que esta não é uma associação contratual, isto é, não se tratam de diversas *gentes* que decidiram se juntar em um pacto social e fundar uma tribo — a unidade inicial, no sentido histórico, é a tribo, ela é anterior à separação e à própria gênese da forma gentílica de organização da sociedade. Não obstante, após sua divisão, uma *gens* pode crescer e se dividir em outras, como coloca Uribe (1994):

(...) Certas gentes se segmentam e dão origem a um número maior delas. Então, e com base nisso, os novos povos são agrupados em fratrias, seguindo as linhas iniciais de sua relação e sua origem.

Além disso, assinala-se que, em virtude das características das *gens*, especialmente sua exogamia, para que exista uma tribo, mesmo a mais simples delas, deve haver pelo menos dois povos relacionados por trocas matrimoniais (p. 79)¹⁰⁷

A *gens* não pode existir sozinha justamente por se tratar de um grupo consanguíneo com restrição de casamento entre si, de modo que a unidade é anterior à separação. Não obstante, em uma sociedade gentílica já separada, isto é, em que há diferentes *gentes*, uma *gens* com alta natalidade, que cresce em termos de membros, também pode se dividir em *gentes* distintas, que continuam se relacionando entre si em uma fratria ligada pelo parentesco inicial da *gens* mãe, como veremos mais à frente.

Marx continua, tomando as seguintes notas sobre as organizações gentílicas:

Organização gentílica encontrada na Ásia, Europa, África, América, Austrália; subsiste até a sociedade política, que só aparece depois do início da civilização. Sept Irlandês. O Clã escocês, a phrara albanesa, os ganas sânscritos, etc., eram iguais à *gens* indígena americana.

Gens. γένος e gana (latim, grego, sânscrito) têm todos o mesmo significado de parentesco; Eles contêm o mesmo elemento que gigno, γίγνομαι, ganamai (os três, procriar); indicando a descendência comum imediata dos membros de uma *gens*. A *gens* é, portanto, um corpo de consanguíneos. Descendem de um ancestral comum, distinguido por um nome gentílico e são ligados entre si por afinidades sanguíneas. Compreende apenas metade desses descendentes; onde a descendência segue a linha feminina, como em todo o período arcaico, a *gens* consiste em um suposto ancestral feminino e seus filhos, juntamente com os filhos de suas descendentes femininas.

¹⁰⁷ (...) Ciertas gentes se segmentan y dan origen a un número mayor de ellas. Luego, y sobre esta base, las nuevas gentes se agrupan en fratrias, siguiendo las líneas iniciales de relación y origen.

Además, se señala que en virtud de las características de la *gens*, con especialidad su exogamia, para que exista una tribo, aun la más simple de ellas, es preciso que existan por lo menos dos *gentes* relacionadas por intercambios matrimoniales (Uribe, 1994, p. 79)

através da linha feminina, em perpetuidade; inversamente, quando a descendência segue a linha masculina, na qual a linha feminina se transformou após o surgimento em massa da propriedade. Os sobrenomes modernos são uma sobrevivência do nome gentílico com descendência pela linha masculina. A família moderna, expressa pelos sobrenomes, é uma gens desorganizada; o vínculo de parentesco rompido, e seus membros tão dispersos quanto o sobrenome se espalhou. A forma final da gens envolve duas mudanças: 1) mudança da linhagem feminina para a linhagem masculina de descendência; 2) mudança na herança da propriedade de membro falecido, retirando-os de seus gentiles para seus parentes agnáticos e finalmente para seus filhos. [62-64]

A gens na sua forma arcaica existe hoje entre os aborígenes americanos [65]

Onde as instituições gentílicas prevaleceram —e antes do estabelecimento da sociedade política— encontramos peças ou nações em sociedades gentílicas e nada mais. “O Estado não existia.” (p. 67) (Marx, 2025, p. 32 - tradução livre)¹⁰⁸

Marx parece dar uma certa ênfase na ideia de que a *gens* está colocada como organização baseada em parentesco, consanguinidade e um ancestral em comum, que se inicia com a linhagem matrilinear. Com o desenvolvimento em larga escala da propriedade, como ressaltado por Marx, as *gentes* passaram a ser definidas a partir da linhagem patrilinear, partindo do pai presumido. Seus membros compõem uma unidade familiar mais ampla que a família nuclear moderna, correspondendo originalmente à família punaluana, e posteriormente passando a uma transposição da mesma para a linhagem paterna, não obstante a família moderna tenha se desenvolvido a partir da *gens*. Poder-se-ia identificar a qual *gens* pertence um indivíduo por seu nome gentílico associado ao seu ancestral comum, tal como vimos anteriormente em Cícero, e tal nome é refletido nos sobrenomes modernos, que passaram a existir a partir da civilização (cf. *idem*, p. 121), e podem ser reminiscências desta forma de organização social ancestral.

“Gens, γένοϛ e gana”, ambos respectivamente: latim, grego e sânscrito, não só contém um elemento comum no aspecto linguístico, o significado de procriação, ou “gigno, γίγνομαι,

¹⁰⁸Gentile Organization found in Asia, Europe, Africa, America, Australia; dauert bis political society, die erst mit der Civilization eintritt. Irish Sept, Scottish Clan, die phrara der Albanians, ganās des Sanscrit etc selbes was American Indian gens.

Gens, γένοϛ u. ganas (lat. gr. Sansk.) bedeuten alike kin; enthalten dasselbe Element as gigno, γίγνομαι, ganamai (beget alle 3); implying an immediate common descent of the members of a gens. A gens daher a body of consanguinei. Descended from the same common ancestor, distinguished by a gentile name, and bound together by affinities of blood. It includes a ~~moiety~~ moiety only of such descendants; wo descent in female line, wie überall in archaic period, gens zusammengesetzt of a supposed female ancestor and her children, with the children of her female descendants, through females, in perpetuity; umgekehrt, wo descent in the male line, into which the female line was changed after the appearance of property in masses. Der moderne Familienname ist selbst a survival of the gentile name, with descent in the male line. The modern family, as expressed by its name, is an unorganized gens; with the bond of kind kin broken, and its members as widely dispersed as the family name is found. Final form of gens enthält two changes: 1) change from female to male line of descent; 2) change of the inheritance of the property of a deceased member from his gentiles to his agnatic kindred u. finally to his children. [62-64]

Gens in its archaic form now exists among the American aborigines. [65]

Wo gentile institutions prevailed – and prior to the establishment of political society – we find peoples or nations in gentile societies, and nothing beyond. »The state did not exist.« (p. 67) (Marx, 2025, p. 32)

ganamai”, mas também de fato remetem à mesma forma de organização social: a que Morgan — e Marx sinaliza alguma concordância nesse sentido — denomina de gentílica, com base na nomenclatura latina. Sua origem e filologia demonstram o vínculo de parentesco entre seus membros, baseado em uma descendência comum, distinguida por um nome gentílico, sendo unidos por afinidades sanguíneas. Há também uma semelhança entre estas formas de organização social com o clã escocês, a frara albanesa e a organização indígena americana, esta última também denominada por Morgan de *gens*.

Novamente, é necessário ressaltar: não é possível tratar essas categorias, aqui colocadas de modo inédito e em relação ao texto do Morgan como categorias consolidadas do Marx, isto é, não cabe a nós escrever por ele um tratado nunca escrito. Não obstante, analisar seus cadernos passa por entender as apreensões sutis do conteúdo dos autores que analisa (no caso, Morgan), enfatizando o que Marx ressaltou e esclarecendo também o que ele tratou como irrelevante. Tratar de um texto como esse é depurar aos poucos aquilo que é propriamente dele, no intuito distinguir o posicionamento autêntico de Marx, ainda que mais como um delineamento geral, por vezes mais crítico que propositivo, que como um pensamento pronto, acabado.

De um modo geral, tem-se, portanto que, Marx reproduz a compreensão de que a *gens* arcaica é baseada em um ancestral feminino, mas em sociedades que tiveram o desenvolvimento da propriedade em massa, ela tomou a forma da linhagem masculina: “a *gens* consiste em um suposto ancestral feminino e seus filhos, juntamente com os filhos de suas descendentes femininas, através da linha feminina, em perpetuidade; inversamente, quando a descendência segue a linha masculina, na qual a linha feminina se transformou após o surgimento em massa da propriedade”. Ou seja, com o desenvolvimento da propriedade em larga escala, que se concentrou nas mãos de homens, houve uma mudança na forma familiar voltada para assegurar um controle mais rígido da sexualidade feminina, de modo a garantir certa segurança acerca da paternidade, rompendo com a organização familiar punaluana até a família de par. Os membros da *gens* seguiram correspondendo aos membros da família punaluana, mas já na linhagem masculina.

Como aprofundaremos em seguida, essa mudança se relaciona, para Marx, ao desenvolvimento da propriedade, pois está vinculada também com a transmissão desta propriedade masculina para um herdeiro. Muito antes da tecnologia genética de identificação do DNA paterno, para a segurança do herdeiro paterno era necessário a restrição sexual da mulher. Vamos mostrar a evolução da *gens* até sua forma final “A forma final da gens envolve duas mudanças: 1) mudança da linhagem feminina para a linhagem masculina de

descendência; 2) mudança na herança da propriedade de membro falecido, retirando-os de seus gentiles para seus parentes agnáticos e finalmente para seus filhos". Ela encontra em sua forma mais antiga dentre os iroqueses estudados por Morgan, "A gens na sua forma arcaica existe hoje entre os aborígenes americanos", ou seja, a *gens* baseada em linhagem feminina e com a herança sendo transmitida dentre os membros da *gens* após a morte era contemporânea de Morgan e de Marx entre os "aborígenes americanos". A forma final da *gens* é distinta, caracterizada pela linhagem masculina e a transmissão de bens do homem para seus filhos.

O atual sobrenome é uma sobrevivência do nome gentílico pela descendência masculina, "A família moderna, expressa pelos sobrenomes, é uma gens desorganizada; o vínculo de parentesco rompido, e seus membros tão dispersos quanto o sobrenome se espalhou. ". Os vínculos de parentesco se deterioraram, mas é como se todos os indivíduos com o sobrenome "Marx" pelo mundo fossem uma *gens* desorganizada.

Além disso, Marx ressalta que a organização gentílica é oposta à organização política: "Onde as instituições gentílicas prevaleceram —e antes do estabelecimento da sociedade política— encontramos pessoas ou nações em sociedades gentílicas e nada mais. 'O Estado não existia.'". Assim, reitera o caráter histórico do Estado e da política, que não são atributos puramente naturais e espontâneos da sociabilidade humana, mas resultado de um desenvolvimento social específico, surgindo em determinado momento da história, não sendo sempre existentes. A *gens* organizada através da linhagem paterna adquire, aqui, um caráter até certo ponto transicional, sendo a última forma tomada pela *gens* até sua dissolução para a formação da sociedade política.

Como vimos, Morgan reconhece a historicidade do Estado e da política, e até mesmo do que chama de "governo". A *gens* é, para o estadunidense, um plano de governo pré-político cuja gênese é histórica. Assim, ele reconhece sociedades pré-gentílicas, como a organização com base no sexo, mas também a própria horda enquanto uma sociedade sem qualquer "plano de governo". Marx certamente entende o Estado como algo histórico, que possui uma gênese, e parece bastante interessado em entender como sociedades sem Estado se organizam. Daí emerge a relevância de se debruçar sobre o que Morgan entende por sociedades gentílicas, observando o parentesco como mais que uma forma de relação familiar, mas enquanto um modo de organização da sociedade que se difere de um mero gregarismo inicial.

Dissecando suas notas, a maior diferença entre ambos autores até agora parece ser, como temos ressaltado, em relação aos esquemas da história e à noção de progresso, ambos escanteados por Marx, e, além disso, à da *gens* enquanto um "plano de governo" — Marx

parece estar mais interessado nas organizações baseadas no parentesco enquanto relações concretas, “de fato”, e não como, nas palavras de Morgan, um “plano de governo”. Este termo é, inclusive, anacrônico, pois ele está utilizando uma categoria política para analisar sociedades sem política, podendo ser considerado também uma “robinsonada”.

Também é necessário ressaltar que não defendemos que Marx sanciona aquilo que ele não ignora ou que critica diretamente; trata-se apenas sinalizar aquilo que ele entende como mais relevante. Além disso, ainda é necessário verificar se Marx irá tratar das sociedades gentílicas como algo universal, a saber, com o mesmo grau de generalidade e aplicabilidade que atribui Morgan — por enquanto, tudo nos indica que não, e mais à frente, veremos que esta hipótese de fato se verifica.

Para Krader, em sua *Introdução* aos excertos sobre Morgan, Marx entende que há uma diferença entre pessoalidade e coletividade na separação entre sociedade gentílica e política. As sociedades gentílicas seriam comunitárias, não marcadas por uma relação de pessoalidade ou impessoalidade, mas por coletividade:

O sistema que Marx desenvolveu nesta matéria é o seguinte: A relação política é a negação da relação coletiva primitiva, a relação coletiva contém em si tanto as relações pessoais como as impessoais numa forma mais ou menos indiferenciada. A diferenciação entre as relações pessoais e as relações impessoais na coletividade primitiva torna-se tanto maior à medida que aumenta a quantidade de propriedade tribal e, em consonância com isso, à medida que o cargo de chefe se torna mais claramente delineado e menos indiferenciado. Não faz sentido, portanto, pensar na diferenciação entre relações pessoais e impessoais em sociedades extremamente primitivas, onde a quantidade de propriedade é baixa e qualquer cargo distintivo como o de chefe é quase imperceptível, se é que o é (Krader, 1974, p. 10 - tradução livre)¹⁰⁹

Ou seja, a oposição essencial aqui não seria entre pessoalidade e política, mas entre coletividade e política. Krader defende que Marx desvirtua a concepção de pessoalidade de Morgan das relações nas comunidades gentílicas. O autor de *Ancient Society* traria uma oposição entre pessoalidade das relações entre indivíduos e governo nas sociedades primitivas e objetividade ou impessoalidade dessas relações após o desenvolvimento da sociedade política. Marx, por outro lado, ressaltaria o caráter de coletividade, e não pessoalidade destas organizações sociais. Krader entende que, para Marx, a possibilidade da pessoalidade ou impessoalidade de relações entre governo e indivíduos é desenvolvida somente já na transição

¹⁰⁹ The system that Marx developed in this matter is the following: The political relation is the negation of the collective primitive relation, the collective relation bearing within itself both the personal and the impersonal relations in a more or less undifferentiated form. The differentiation between the personal and the impersonal relations in the primitive collectivity becomes the greater as the amount of tribal property is increased, and, in keeping with this, as the office of chief becomes more clearly delineated and less undifferentiated. It is therefore meaningless to think of the differentiation of personal and impersonal relations in extremely primitive societies, where the amount of property is low and any such distinctive office as that of the chief is barely perceptible, if at all (Krader, 1974, p. 10).

da sociedade primitiva para a sociedade política. Desse modo, para o editor dos *Cadernos*, não haveria a possibilidade de uma relação passar por essa análise de pessoalidade em uma sociedade que se baseia sobretudo na coletividade (cf. *idem*, p. 9-10).

Discordamos de Krader quando aponta que Marx dá ênfase no elemento comunitário e não no pessoal nas sociedades gentílicas, este último que seria destacado na obra de Morgan, sobretudo no primeiro comentário selecionado pelo editor. Para nós, não há, nos trechos selecionados, elementos suficientes para comprovar que Marx enxerga uma oposição marcante entre os elementos comunitário e pessoal. O vínculo pessoal não se opõe à coletividade, apenas indica o vínculo social imediato, em oposição ao vínculo político. Ao contrário, quanto mais pessoal, imediato é o vínculo — e o vínculo de parentesco é essencialmente pessoal — mais os indivíduos são dependentes do coletivo, da comunidade. Nesse sentido, a oposição existente é entre pessoalidade e comunidade à política.

A transição da sociedade gentílica para a sociedade política é intermediada pela mudança interna da *gens* entre linhagem materna e linhagem paterna, e Marx deixa claro em um comentário direto (ressaltado por nós em negrito) que isso está relacionado com o desenvolvimento da propriedade privada, da herança e da monogamia:

Enquanto havia a descendência na linha feminina: 1) Casamento na gens proibido, então as crianças faziam parte de outra gens que a do seu pai presumido. 2) Propriedade e o cargo de chefe hereditários na gens: então excluindo as crianças de herdar a propriedade ou suceder o cargo de seu pai presumido. — Assim que houve uma mudança das condições (devido, nomeadamente, ao desenvolvimento da propriedade privada e da monogamia) tal que estas exclusões pareciam “injustas” — mudança da descendência efetivada. [Propriedade privada em rebanhos e manadas, e depois o cultivo levou à propriedade de casas e terras de forma particular.] Com a propriedade se acumulando em massas e assumindo formas permanentes, e com uma crescente parte dela tomada por proprietários individuais, a descendência na linha feminina [devido à herança] certamente seria derrubada. A mudança para a descendência na linha masculina iria manter a herança na gens como antes, mas colocaria os filhos na gens de seu pai e à frente dos parentes agnáticos (Marx, 2025, p. 93 - tradução livre - grifos nossos)¹¹⁰

A propriedade e o cargo de chefe eram hereditários dentro da *gens*, o que, na linhagem materna, exclui a possibilidade de herança da propriedade ou de sucessão de cargo

¹¹⁰ Solang descent in female line: 1) Marriage in the gens prohibited; hence children in an other gens than that of their reputed father.

2) Property and the office of chief hereditary in the gens: thus excluding children from inheriting the property or succeeding to the office of their reputed father. — Sobald change of condition (durch Entwicklung v. individual property u. monogamy namentlich) such, dass diese exclusions »ungerecht« erschienen, — change of descent effected. (Private property in flocks u. herds u. nachdem tillage had led to the ownership of houses u. lands in severalty.) With property accumulating in masses and assuming permanent forms, and with an increased portion of it held by individual ownership, descent in the female line (v. wegen inheritance) certain of overthrow. Change to descent in male line would leave the inheritance in the gens as before, but it would place children in the gens of their father u. at the head of the agnatic kindred.
(Marx, 2025, p. 93)

por parte dos parentes paternos. As mulheres eram excluídas da posição de chefes (fato o qual trataremos mais à frente), então o cargo ser hereditário dentro da *gens* significa apenas que segue a linhagem materna. Supõe-se que essa diferenciação de gênero também fez com que a propriedade privada, inicialmente de gado e posteriormente de casas e terras particulares, concentrasse nas mãos dos homens. Nesse sentido, a mudança para a linhagem paterna também é vinculada com a propriedade privada a partir da necessidade da herança masculina, criando a figura de herdeiros do homem.

A frase destacada por nós em negrito é uma adição do próprio Marx, vide: “Assim que houve uma mudança das condições (devido, nomeadamente, ao desenvolvimento da propriedade privada e da monogamia) tal que estas exclusões pareciam “injustas” — mudança da descendência efetivada. [Propriedade privada em rebanhos e manadas, e depois o cultivo levou à propriedade de casas e terras de forma particular.]”. O trecho original, de Morgan, está exposto da seguinte maneira:

Esse estado de coisas continuaria até que surgisse um motivo suficientemente geral e imponente para estabelecer a injustiça dessa exclusão em face de sua condição alterada.

O remédio natural era uma mudança de descendência da linhagem feminina para a masculina. Tudo o que era necessário para efetuar a mudança era um motivo adequado. Depois que os animais domésticos começaram a ser criados em rebanhos e manadas, tornando-se, assim, uma fonte de subsistência, bem como objetos de propriedade individual, e depois que a lavoura levou à propriedade de casas e terras em várias partes, certamente surgiria um antagonismo contra a forma predominante de herança gentílica, porque ela excluía os filhos do proprietário, cuja paternidade estava se tornando mais segura, e dava sua propriedade a seus parentes gentílicos. Uma disputa por uma nova regra de herança, compartilhada pelos pais e seus filhos, forneceria um motivo suficientemente poderoso para efetuar a mudança. (Morgan, 1893, p. 355 - tradução livre)¹¹¹

Marx não só sinaliza uma concordância geral com a transformação das linhagens (da materna à paterna) como um processo histórico, como também ressalta o papel da propriedade privada na mudança da linhagem feminina para a masculina, dando mais ênfase que Morgan nesse aspecto, além de acrescentar o caráter monogâmico da transformação. A propriedade privada em rebanhos e manadas, que, infere-se, concentrou-se nas mãos de homens, é, para o autor renano, o motivo central da mudança da linhagem. Para existir a linhagem paterna, é

¹¹¹ This state of things would continue until a motive arose sufficiently general and commanding to establish the injustice of this exclusion in the face of their changed condition.

The natural remedy was a change of descent from the female line to the male. All that was needed to effect the change was an adequate motive. After domestic animals began to be reared in flocks and herds, becoming thereby a source of subsistence as well as objects of individual property, and after tillage had led to the ownership of houses and lands in severalty, an antagonism would be certain to arise against the prevailing form of gentile inheritance, because it excluded the owner's, children, whose paternity was becoming more assured, and gave his property to his gentile kindred. A contest for a new rule of inheritance, shared in by fathers and their children, would furnish a motive sufficiently powerful to effect the change. (Morgan, 1893, p. 355)

preciso acabar com o casamento grupal, restringindo a sexualidade feminina a um homem só de modo que se saiba quem é o pai, condições igualmente necessárias para a transferência da propriedade masculina por meio da herança.

Marx também enfatiza que primeiro se dão as mudanças das condições, e posteriormente se efetiva a mudança da linhagem de fato. Além disso, também ressalta o caráter relativo da “injustiça”, pontuando que aparece como tal em determinada conjuntura, ao colocar aspas na palavra, ele adiciona um caráter relativo ao uso do termo, isto é, a “exclusão” das crianças de herdar a propriedade de seus “pais” somente “parecia injusta” quando a linhagem paterna já estava consolidada. Assim, há um distanciamento de Marx diante do termo utilizado por Morgan, como não uma injustiça em geral, mas a uma subjetividade específica, a saber, *parece* injusto para um grupo específico, não que é, em si, injusto.

Assim, para Marx, Morgan deixa a escanteio elementos econômicos importantes para a consideração do processo histórico que está analisando: em especial, a propriedade e a herança. Essa inferência possui uma dimensão de crítica à visão que Morgan tem da própria história. Apesar de parecer estar de acordo com o fato de que a linhagem paterna é um fato histórico, que nem sempre existiu, o autor renano critica uma visão que ignora uma série de elementos determinantes dessa transição. Primeiro se mudam as condições objetivas, econômicas, no sentido de produção e reprodução da vida em geral, e depois se efetivam as mudanças da linhagem.

Marx também critica um certo julgamento moral de Morgan sobre a “injustiça dessa exclusão”— não se trata de definir o que é, em si, justo ou injusto, mas de compreender quais relações aparecem injustas para quais sociedades ou grupos sociais e em qual contexto. Não é “justo” ou “injusto” por si só uma criança deixar ou não de herdar a propriedade de seu pai biológico, e não se deve fazer disso um julgamento moralizante, mas de entender que *aparece* de modo justo ou injusto a partir de condições históricas específicas, isto é, quando a linhagem paterna se coloca, já há um desenvolvimento da propriedade que se concentra nas mãos de homens, então *aparece* como algo justo que a criança seja herdeira. Marx, diferente de Morgan, ressalta o papel da monogamia em garantir essas formas de relações econômicas.

Vale ressaltar que a herança, ao menos num primeiro momento, não vai somente para os filhos deste homem, mas eles a compartilham com os demais parentes agnáticos (pais, filhos, avôs, tios paternos e primos que compartilham o mesmo ancestral masculino). Como vimos, inicialmente, com a morte de um membro da *gens*, sua propriedade era redistribuída entre seus os demais; posteriormente, ficava apenas com os parentes agnáticos, da linhagem

masculina; e, por fim, foi dada aos filhos homens. A monogamia surge como paralela a todo ao processo de controle da sexualidade feminina, diretamente relacionada com a propriedade privada¹¹². Mais à frente, veremos também o papel do desenvolvimento da propriedade privada na dissolução da própria sociedade gentílica e no surgimento da política, de modo que a *gens* pela linhagem paterna detém um caráter transicional.

A *gens* é, portanto, a unidade essencial¹¹³ da sociedade sem Estado que se organiza através do parentesco, e, como vimos, podem se juntar a outras *gentes* em uma fratria, que juntas formam uma tribo. Em geral, as fratrias são conjuntos de *gentes* associadas com vínculo familiar distante, advindas de uma *gens* inicial que teve um crescimento muito significativo e acabou se partindo em duas ou mais ao longo do tempo, de modo que elas se formam através de um processo natural através do qual uma *gens* se cinde em várias e estas permanecem unidas. A organização frátrica se expressa mediante a adoção de um nome frátrico (cf. Marx, 2025, p. 40). Dentre os iroqueses, a fratria também se reúne periodicamente para discutir assuntos políticos e religiosos (cf. *idem*, p. 39).

Em suma, entrando nas notas de Marx propriamente ditas, vemos um Marx “leitor crítico” que por vezes coloca seu posicionamento de modo mais sutil. É preciso considerar não apenas aquilo que Marx ressalta, mas também o que é deixado de lado, o que ele toma como irrelevante. No início do capítulo, somente ao analisar a estrutura das notas marxianas, já foi possível extrair duas conjecturas: que a inversão de capítulos feita por Marx sugere que, para ele, a forma da organização com base no parentesco pressupõe o desenvolvimento da família e da propriedade; e que ele não é adepto da noção de progresso de Morgan e suas relações com o “desenvolvimento do cérebro” humano.

Em seguida, vimos que Marx parece valorizar muito a predisposição morganiana de estudar as relações de parentesco em sociedades sem Estado, refletindo o papel do parentesco enquanto modo de organização social, buscando entender também a própria gênese histórica da política. Por outro lado, Marx parece se desapegar da ideia de Morgan de que a *gens* seria um “plano de governo”, focando nas relações concretas a que Morgan se refere e não em sua qualidade “governamental”. Repetidamente, temos sinais de que Marx opõe sua própria visão da história à defendida por Morgan. O Mouro afasta, por exemplo, o uso da expressão “por direito”, ao se referir à *gens* australiana, e acrescenta a expressão “de fato”, o que, repete-se,

¹¹² Engels (2019) irá defender esta relação história com bastante ênfase em sua obra *A origem da família...*

¹¹³ O que não significa que não há outras formas ou formas anteriores de organização. Como vimos, o próprio Morgan traz a organização dos povos que falam a língua Kamilaroi, baseada na divisão de classes masculina e feminina, que seria mais arcaica que a gentílica dentre esses povos (e pode também ter existido universalmente). Porém, para ele, a forma gentílica foi a mais relevante e duradoura que se tem registro. (cf. Morgan, 1893, p. 48-50)

sinaliza um afastamento de um vocabulário jurídico (ainda que não em seu sentido propriamente jurídico), remetendo ao fato concreto a partir de si mesmo.

Marx parece estar de acordo com a ideia de que a linhagem paterna possui uma gênese histórica. Não obstante, também critica a ausência de elementos econômicos na análise de Morgan, como propriedade, em especial a “propriedade privada em rebanhos e manadas” além de “casas e terras”, e herança, ressaltando também o papel da monogamia na consolidação da linhagem paterna — aspecto que, novamente, reflete uma incapacidade de Morgan de entender o próprio processo histórico que pretende descrever. De um modo geral, já aponta para o fato de que Marx parece achar que o esquema morganiano da história deixa a escanteio uma série de determinações importantes. Marx também é contra falar que algo é justo ou injusto, um julgamento que reflete uma postura moralizante diante da história¹¹⁴. A (in)justiça pode apenas ser tomada a partir de como ela aparece para certos grupos em determinado contexto histórico, e não como algo que é em si — isso esconde um julgamento moral de Morgan.

De um modo geral, tem-se que as transformações das condições objetivas de vida das sociedades em que houve a gênese e o desenvolvimento da propriedade privada, também associada à monogamia em razão da herança e da concentração de riqueza (sobretudo casas e gado) nas mãos de homens, engendram, para Marx, portanto, uma contradição com os princípios da organização social baseada no parentesco. Com isso, têm-se o início de uma fase de transição em que se dissolvem as linhagens maternas, gerando rupturas em sociedades baseadas no parentesco, as chamadas sociedades gentílicas.

Esta ruptura abre o terreno em que se estabeleceu, na história, a sociedade política, isto é, a gênese do Estado, um acontecimento histórico que Marx também possui grande interesse em estudar. Analisaremos três casos deste tipo de transição destacados por Marx: (1) o caso dos iroqueses, na qual havia uma sociedade transicional que não chegou até a política, mas que possuía seu gérmen, e os casos (2) da sociedade Ateniense e (3) da romana, que conformam a transição para a sociedade política após uma fase transicional.

3.2.2) A dissolução das *gentes* e a formação da sociedade política

Ante o exposto, sabe-se que a sociedade gentílica e a política são contraditórias, porém isso não significa que uma forma de organização social exclui a outra, mas que em uma estão elementos que entram em contradição com os princípios internos da outra. Assim, há formas

¹¹⁴ Para entender mais debate acerca da crítica da justiça em Marx a partir de outros textos do autor, cf. Sartori, 2017.

transicionais, em que há diversos elementos que convivem, ao mesmo tempo em que se contradizem. Como explica Uribe:

Disso se conclui que a chave não é provar a presença simultânea de vários elementos, mas definir o princípio básico do sistema, aquele que o fundamenta. Para Morgan, não pode haver uma sociedade política baseada nas *gentes*, mas pode haver uma, como possivelmente é o caso dos estados africanos mencionados, na qual os *gentes* existam como elementos subordinados ou remanescentes (1994, p. 361 - tradução livre)¹¹⁵

Para Morgan, e, como veremos, até certo ponto também para Marx, o que define a sociedade gentílica, ou, de outro lado, a política, portanto, não é essa convivência de diversos elementos, mas o que dos casos concretos pode ser entendido como o fundamento dessa sociedade. Não pode haver uma sociedade que é essencialmente política e gentílica ao mesmo tempo. Porém, podem existir elementos gentílicos e políticos existindo simultaneamente, o que, inclusive, é, para o autor, muito comum. Nesse sentido, seus sistemas só podem funcionar na medida em que não podem ser tomados como homogêneos:

(...) O que acontece é que os elementos que compõem os modelos teóricos de Morgan aparecem na realidade combinados entre si ao invés de serem necessariamente incompatíveis, não porque ele deixe de lado a noção de sistema — a aparente “marca” do evolucionismo segundo Augé — mas, ao contrário, porque ele não concebe os sistemas históricos como infalivelmente homogêneos. (*idem*, p. 362 - tradução livre)¹¹⁶

Ainda que Marx não adote a sistematização de Morgan ou qualquer evolucionismo, ele parece entender que algumas formas tradicionais podem ser tratadas a partir de aspectos, em alguns pontos, semelhantes, desde que consideradas também suas diferenças específicas, conforme veremos mais à frente. Não obstante, é necessário ressaltar que estamos lidando com notas de um caderno de Marx, nas quais o vemos mais como um leitor crítico do que como um autor propriamente dito. As lacunas do texto em questão não nos permitem inferir até que ponto Marx concordaria ou não com Morgan sobre os elementos principais da sociedade gentílica e sua generalidade. Parece-nos que Marx a trata com um grau de generalidade menor que Morgan, ainda que demonstre interesse na relação dos casos específicos com o plano geral da humanidade. Ainda sim, de um modo geral, as notas apontam para uma noção marxiana de que em diversas sociedades sem Estado as relações

¹¹⁵ De aquí se desprende que lo clave entonces no es comprobar la presencia simultánea de diversos elementos, sino definir el principio básico del sistema, aquel que lo funda. Para Morgan no puede haber sociedad política basada en gentes, pero sí puede haberla, como posiblemente ocurre con los estados africanos que se mencionan, en la cual existan las gentes como elementos subordinados o que permanecen (Uribe, 1994, p. 361)

¹¹⁶ (...) Lo que ocurre es que los elementos que conforman los modelos teóricos de Morgan se presentan en la realidad combinados entre sí en lugar de ser necesariamente incompatibles, no porque deje de lado la noción de sistema, —la “marca” aparente del evolucionismo según Augé—, sino, al contrario, porque no concibe los sistemas históricos como indefectiblemente homogêneos. (Uribe, 1994, p. 362)

eram baseadas no parentesco, enquanto algumas posteriormente passaram a ser baseadas no território, nas quais houve a gênese do Estado.

Parte-se, então, para a análise de três casos trabalhados por Marx com base em Morgan, o iroquês, o grego e o romano, que nos permitem entender como a transição do parentesco para a política ocorre, elucidando o funcionamento da organização com base no parentesco.

3.2.2.1) *A decadência das gentes iroquesas e norte-americanas*

Como exposto, as *gentes* iroquesas se organizavam em grupos maiores, as fratrias, que juntas formavam tribos, e alguns conjuntos de tribos se uniam em uma confederação. Assim, a coalizão é um elemento relevante da forma de organização dos povos iroqueses (e de outras sociedades gentílicas), e teve um papel dissolução da sociedade gentílica nos Estados Unidos como um todo, ainda que não houvesse uma sociedade propriamente política dentre os povos indígenas que lá habitavam, mas uma certa fase transicional marcada pelo início da decadência da *gens* e pelo germen da política. Para entender tal dissolução, é necessário explicar primeiro o papel do conselho de chefes nas tribos indígenas do território norte-americano analisadas por Morgan, para posteriormente analisar a sua

relação com a figura do general militar e a oposição que se formou entre ambos cargos. Cada *gens* era representada por um chefe, cujo cargo era comumente hereditário dentro da *gens*, e os chefes da tribo se reuniam periodicamente em um conselho: “Gens representada por seus chefes. Tribo representada pelo conselho de chefes das gentes” (Marx, 2025, p. 45- tradução livre). Marx ressalta o caráter indireto da participação das mulheres nas tomadas de decisões entre as tribos: “As mulheres podiam expressar seus desejos e opiniões por meio de um orador de sua própria eleição. Decisão tomada pelo Conselho. Unanimidade era uma lei fundamental de sua ação dentre os Iroqueses” (*idem* - tradução livre)¹¹⁷.

Ao analisar essas notas, Dunayevskaya ressalta a ênfase marxiana no caráter não totalmente participativo da representação através dos chefes entre os iroqueses, de modo que as mulheres não poderiam ser chefes. Para ela, “Marx, ao mesmo tempo que destaca que as mulheres iroquesas gozavam de muito mais liberdade do que as mulheres das sociedades ‘civilizadas’, também apontou as limitações da liberdade entre elas” (Dunayevskaya, 1982, p.

¹¹⁷ Gens represented by its chiefs; tribe represented by the council of the chiefs of the gentes.. (...) The women allowed to express their wishes and opinions through an orator of their own election. Decision given by the Council. Unanimity was a fundamental law of its action among the Iroquois. (Marx, 2025, p. 45)

182 - tradução livre)¹¹⁸. Nesse sentido, critica Morgan por não reparar no caráter desigual da representação iroquesa, enquanto elogia Marx por ressaltar que as mulheres não tinham o poder de decisão nem de fala direta. Para Anderson, “Marx não se limita à visão de Morgan, contudo. Como Dunayevskaya afirma, ele, ao contrário de Engels, percebeu ‘limitações’ no tipo de liberdade de que gozavam as mulheres nessas sociedades clânicas”, enfatizando que “as mulheres têm o direito de falar, mas não o de tomar decisões” (Anderson, 2019, p. 300).

Concordamos que, ao não ser permitida a participação direta das mulheres no conselho de chefes, evidentemente o conselho não é uma representação tão fiel dos membros das *gentes* quanto pensa Morgan, mesmo que todos tenham o direito de expressar sua opinião indiretamente. Embora talvez seja um pouco forçoso afirmar que Marx propriamente ressalta o caráter especificamente discriminatório com relação ao gênero neste momento, reproduzindo basicamente o mesmo texto de Morgan, porém sem um certo fascínio pelo papel mínimo das mulheres na sociedade gentílica:

Como regra geral, o Conselho estava aberto a todos os particulares que desejassem intervir em uma questão pública. Até as mulheres podiam exprimir os seus desejos e opiniões através de um orador da sua escolha. Mas a decisão era tomada pelo Conselho. A unanimidade era uma lei fundamental da sua ação entre os iroqueses; mas se este uso era geral, não posso afirmar (Morgan, 1983, p. 119 - tradução livre)¹¹⁹

Como vimos, o próprio Morgan aponta que a decisão não era tomada diretamente pelos membros das *gentes*, somente pelo conselho de chefes, ainda que se prezasse pela unanimidade entre eles, e, nesse sentido, que as mulheres não tomavam as decisões. A maior diferença entre o trecho original e a anotação de Marx é a supressão da expressão “até” em “Até as mulheres podiam exprimir os seus desejos e opiniões”. Essa expressão, de fato, marca o quanto Morgan naturaliza a posição inferior das mulheres em seu próprio tempo histórico, surpreendendo-se com o poder indireto de participação das mulheres na sociedade iroquesa, tratando-a como uma sociedade plenamente igualitária ao mesmo tempo que ele mesmo demonstra que não é o caso em termos de gênero. Assim, um argumento favorável à ascensão de Dunayevskaya é que, ao suprimir o “até”, Marx não apresenta o fato como algo tão excepcional quanto Morgan.

Não obstante, o renano tampouco desenvolve, nesse momento, qualquer outra crítica para além dessa, e nem mesmo explica as razões sociais por trás dessa desigualdade de

¹¹⁸ Marx, while singling out how much more freedom the Iroquois women enjoyed than did women in "civilized" societies, also pointed to the limitations of freedom among them (Dunayevskaya, p. 182)

¹¹⁹ As a general rule the council was open to any private individual who desired to address it on a public question. Even the women were allowed to express their wishes and opinions through an orator of their own selection. But the decision was made by the council. Unanimity was a fundamental law of its action among the Iroquois; but whether this usage was general I am unable to state (Morgan, 1983, p. 119).

gênero. Isso não significa que Marx era conivente com a posição de Morgan, ou que não condenasse a desigualdade entre homens e mulheres, até porque o texto com o qual lidamos é limitado, não foi feito para a publicação, sendo cheio de lacunas e não compreendendo a totalidade do pensamento de Marx. Porém, ao mesmo tempo, não podemos extrapolar esses limites dos cadernos marxianos. Nesse sentido, defende-se que não é possível induzir somente desta frase que Marx condena a falta de liberdade das mulheres iroquesas, como pretende Dunayevskaya, mas concordamos com Brown (2012) quando aponta que “Nesse caso, Marx distorce ligeiramente a afirmação de Morgan que começa com a frase ‘até as mulheres [*even the women*]’”. Aqui, Marx soa menos condescendente do que Morgan e não parece ver como antinatural a participação das mulheres na governança” (p. 159-60 - tradução livre)¹²⁰. Assim, é correto propor que isto pode ser um sinal, no contexto geral dos cadernos, de que ele não romantiza a representação iroquesa do mesmo modo que Morgan, e que não trata a participação das mulheres com a mesma soberba, não se deslumbrando com a participação feminina.

Em um trecho anterior, parte dos excertos acerca da família de par, Marx anota que:

Entre os Iroqueses, bárbaros no Estágio Inferior da Barbárie, mas de elevado nível mental, e entre as tribos indígenas igualmente avançadas de modo geral, os homens exigiam das mulheres, sob severas penalidades, castidade, mas não havia obrigação recíproca; a poligamia, universalmente reconhecida como um direito dos homens, era na prática limitada pela incapacidade de sustentar tal indulgência. Na família sindiásmica – ausência de coabitação exclusiva. O antigo sistema conjugal permaneceu, mas sob formas reduzidas e restritas. [455, 456] (Marx, 2025, p. 14 tradução livre)¹²¹

O trecho, semelhante ao original de Morgan, tem a particularidade, ressaltada por Brown (2012), de que (...) “Marx destaca ‘sob severas penalidades’ e ‘poligamia’ como um direito masculino, provavelmente apontando o duplo padrão até nesse momento inicial. Mesmo entre a sociedade comunal relativamente igualitária dos iroqueses, a sexualidade das mulheres ainda era controlada por homens que não precisavam aderir ao mesmo padrão (Brown, 2012, p. 160 - tradução livre)¹²². À luz da totalidade de seus escritos, portanto, é

¹²⁰ In this case, Marx slightly bends Morgan's statement that begins with the phrase “even the women”. Here, Marx sounds less condescending than Morgan, and does not seem to see it as unnatural for women to participate in governance (Brown, 2012, p. 159-60)

¹²¹ Unter den Iroquois, barbarians in Lower Status of barbarism, but of high mental grade, and among the equally advanced Indian tribes generally, verlangten die Männer under severe penalties Keuschheit v. den Weibern, aber nicht reciprocal obligation; polygamy universally recognized as the right of the males, was in practice limited from inability to support the indulgence. In syndyasmian family – absence of exclusive cohabitation. The old conjugal system remained, but under reduced u. restricted forms. [455, 456] (Marx, 2025, p. 14)

¹²² (...) Marx underlines ‘under severe penalties’ and ‘polygamy’ as a male right, likely pointing out the double standard even at this early point. Even among the relatively egalitarian communal society of the Iroquois, women’s sexuality was still controlled by men who did not have to adhere to the same standard (Brown, 2012, p. 160)

possível considerar que Marx indica uma postura crítica diante da “igualdade” defendida por Morgan, considerando a disparidade de gênero entre os iroqueses de modo mais relevante que o antropólogo.

Voltando aos excertos referentes à decadência da *gens* iroquesa, tem-se que Marx trata do chamado princípio democrático, nos termos de Morgan, como elemento vital da sociedade gentílica, o que está relacionado também à representação através dos chefes, que, ainda que desigual em termos de gênero, é trazida por Morgan como uma forma de “democracia” sem Estado. Ao discorrer sobre os iroqueses, na *Parte II. Cap. V. A confederação iroquesa*, Morgan considera a sociedade iroquesa uma “democracia representativa de tipo arcaico”, ainda que “na forma de uma oligarquia”, inclusive comparando o conselho de sachems iroquês (sachem = Hoy-yar-na-gó-war) ao conselho de chefes da Grécia Antiga. Também o “Grande Soldado de Guerra” (Hos-ge-geh'-da-go-wa) dos iroqueses é, para o antropólogo, análogo ao *Basileus* (Βασιλεύς) grego.

Não fica claro até que ponto Marx concorda com Morgan nesse aspecto, e se acha válida a correlação feita pelo antropólogo entre o “Grande Soldado de Guerra” (Hos-ge-geh'-da-go-wa) dos iroqueses é análogo ao *Basileus* (Βασιλεύς) grego. Como veremos no próximo tópico, Marx parece reconhecer especificidades da transição política grega que não podem ser transpostas até os iroqueses, e vice-versa. Além disso, mais à frente, criticar a antecipação de elementos típicos da sociedade capitalista para a sociedade gentílica como elementos puramente abstratos, o que veremos em seguida. O Mouro anota:

Embora formalmente uma oligarquia, este corpo governante de sachems era uma democracia representativa de tipo arcaico. Direito das gentes de eleger e depor os seus sachems e chefes, direito do povo de ser ouvido no conselho por oradores da sua escolha e um sistema voluntário de serviço militar. Neste período étnico inferior e médio, os princípios democráticos eram o elemento vital da sociedade gentílica. [144] Hoy-yar-na-gó-war, o nome iroquês para o sachem, significa “um conselheiro do povo”; análogo aos membros do conselho de chefes grego; assim em Ésquilo, *Os sete contra Tebas*, 1005: Para proclamar o julgamento e o pronunciamento, obrigue-me, O governante do alto conselho aqui na cidade de Kadmo [»δοκοῦντα καὶ δόξαντ' ἀπαγγέλλειν με χρὴ δήμου προβούλοις τῆσδε Καδμείας πόλεως«, Traduzido para o alemão por Johann Heinrich Voss] (...) (Marx, 2025, p. 51- tradução livre)¹²³.

¹²³ Obgleich in form an oligarchy, this ruling body of sachems a representative democracy of the archaic type. Right of gentes to elect u. depose sachems u. chiefs, right of the people to be heard in council durch orators of their election, and the voluntary system in the military service. In dieser lower u. middle ethnical period democratic principles were the vital element of gentile society. [144] Ho-yar-na-go'-war, the Iroquois name for a sachem, means: „a counselor of the people“; analog bei den members of the Grecian council of chiefs; so bei Aeschylus, *The Seven against Thebes*, 1005: »δοκοῦντα καὶ δόξαντ' ἀπαγγέλλειν με χρὴ δήμου προβούλοις τῆσδε Καδμείας πόλεως« (Marx, 2025, p. 51)

Os trechos correspondentes de Morgan apresentam distinções relevantes das notas marxianas; reproduzi-lo-emos aqui, a título de comparação:

(...) O esquema adotado pelos iroqueses para manter um corpo governante de sachems pode reivindicar, em vários aspectos, o mérito da originalidade, bem como o de adaptação à sua condição. Na forma de uma oligarquia, tomando esse termo em seu melhor sentido, era ainda uma democracia representativa do tipo arcaico. Um poderoso elemento popular permeava todo o organismo e influenciava sua ação. Isso é visto no direito das gentes de eleger e depor seus sachems e chefes, no direito do povo de ser ouvido no conselho por oradores de sua própria escolha e no sistema voluntário de serviço militar. Nesse período étnico e no seguinte, os princípios democráticos eram o elemento vital da sociedade gentílica (Morgan, 1893, p. 147 - tradução livre)¹²⁴

Nessa primeira parte dos trechos correspondentes de Morgan, nota-se que onde Morgan escreve “na forma de uma oligarquia”, Marx transcreve “formalmente uma oligarquia”. A mudança na escrita sugere que, se para Morgan o “esquema” iroquês segue os moldes de uma Oligarquia, Marx parece enfatizar que é tido por uma oligarquia, embora não necessariamente corresponda de fato a uma, nem mesmo em sua forma. Marx retira a parte sobre o “mérito” dos iroqueses (originalidade e adaptação), sinalizando um maior interesse nas relações concretas expressas pelo antropólogo que em seus juízos de valor.

Parece-nos que uso de Morgan de expressões de relações tipicamente ocidentais, como “oligarquia”, “democracia”, “governo” e “direito”, além da expressão “períodos étnicos”, para se referir aos iroqueses é algo evitado por Marx, que busca apenas destacar as palavras chaves que o antropólogo utiliza de modo a situar as relações concretas e aos momentos históricos a que se referem, ou seja, são utilizadas em seu sentido meramente classificatório, e não como uma descrição fiel. Logo, Marx muda o tom anacrônico das transposições morganianas aos iroqueses, o que é muito importante para entendermos de que modo Marx apreende as transformações da sociedade gentílica iroquesa.

Continuemos, então, a segunda parte dos trechos correspondentes de Morgan:

(...) O nome iroquês para um sachem (Ho-yar-na-go'-war), que significa “um conselheiro do povo”, era particularmente apropriado para um governante em uma espécie de democracia livre, e não apenas define bem o cargo, mas também sugere a designação análoga dos membros do conselho grego de chefes. Os chefes gregos eram chamados de “conselheiros do povo”¹. Pela natureza e pelo mandato do cargo entre os iroqueses, os sachems não eram senhores que governavam por direito próprio, mas representantes mantidos pelas gentes por eleição livre.
(...)

¹²⁴ (...) The scheme adopted by the Iroquois to maintain a ruling body of sachems may claim, in several respects, the merit of originality, as well as of adaptation to their condition. In form an oligarchy, taking this term in its best sense, it was yet a representative democracy of the archaic type. A powerful popular element pervaded the whole organism and influenced its action. It is seen in the right of the gentes to elect and depose their sachems and chiefs, in the right of the people to be heard in council through orators of their own selection, and in the voluntary system in the military service. In this and the next succeeding ethnical period democratic principles were the vital element of gentile society. (Morgan, 1893, p. 147)

¹ Ésquilo, “Os Sete contra Tebas”, 1005
(*idem* - tradução livre)¹²⁵

Marx usa a expressão “uma espécie de democracia representativa de tipo arcaico”, enquanto Morgan designa como “uma espécie de democracia livre” na qual os chefes eram “representantes mantidos (...) por eleição livre”. O trecho sobre a “eleição livre” não é transcrito por Marx. A expressão “democracia representativa de tipo arcaico”, como vimos, já foi utilizada também por Morgan (no trecho reproduzido acima), e Marx parece preferi-la diante de “democracia livre”. Toda a frase: “Pela natureza e pelo mandato do cargo entre os iroqueses, os sachems não eram senhores que governavam por direito próprio, mas representantes mantidos pelas gentes por eleição livre” não é reproduzida por Marx, nem mesmo indiretamente. Ademais, embora Marx mencione a expressão “o conselheiro do povo”, ele não explora o mecanismo de eleição ou representação proposto por Morgan.

O antropólogo enfatiza o caráter representativo e democrático do cargo de Sachem, também trazendo uma questão de direito (termo, novamente anacrônico) para a sociedade iroquesa, o que não é feito por Marx, que, como vimos anteriormente, ressalta inclusive que as mulheres não participavam diretamente das decisões. Vale mencionar que, embora Morgan mencione Ésquilo, é Marx que transcreve o trecho (do original em grego), possivelmente para tirar suas próprias conclusões sobre a analogia.

Mesmo reconhecendo Morgan como uma autoridade na descrição das sociedades iroquesas, há um elemento romântico em sua transposição anacrônica de elementos da sociedade ocidental. Marx é um crítico das “robinsonadas” de Morgan, que em sua obra aparecem como uma romantização das sociedades primitivas a partir de valores capitalistas, como a “democracia”. Por mais que Morgan não tome o ponto de vista do indivíduo isolado como ponto de partida, como as demais “robinsonadas” da economia política clássica e do contratualismo, seu tom romântico embaça as relações concretas que ele próprio descreve, isto é, acaba, ainda que não propositalmente, dissimulando-as. Por outro lado, temos um Marx que, como um leitor crítico, mescla seu interesse nas descobertas do antropólogo com o uso de alguns de seus termos para entender sua teoria.

¹²⁵ (...) The Iroquois name for a sachem (Ho-yar-na-go'-war), which signifies "a counselor of the people," was singularly appropriate to a ruler in a species of free democracy. It not only defines the office well, but it also suggests the analogous designation of the members of the Grecian council of chiefs. The Grecian chiefs were styled "councilors of the people."¹ From the nature and tenure of the office among the Iroquois the sachems were not masters ruling by independent right, but representatives holding from the gentes by free election.

(...)

¹ Aeschylus, “The Seven against Thebes,” 1005
(Morgan, 1893, p. 147)

Em suma, ao classificar o grupo de sachems como uma “democracia representativa de tipo arcaico”, Morgan está transpondo elementos tipicamente associados com formas de governo que pressupõem o Estado, para uma sociedade que, como ele mesmo descreve, não se organiza de modo político. Marx, ainda que utilize tais conceitos como Morgan os trouxe, sempre os remete às relações específicas a que eles se referem, no caso da democracia dos iroqueses é o “Direito do povo de eleger e depor os seus sachems e chefes, direito do povo de ser ouvido no conselho por oradores da sua escolha e um sistema voluntário de serviço militar”. Nesse sentido, a democracia aqui tampouco está relacionada com o *demos* grego da sociedade política ateniense. Acreditamos que “oligarquia” e “democracia” estão aqui com significados bastante amplos, ligados, respectivamente, ao governo de poucos e à representação. Do mesmo modo, “direito” também é utilizado num sentido amplo, não remetendo à lei, à jurisprudência, mas a uma prerrogativa, faculdade, e um termo que em outro momento o próprio Marx também já suprimiu, como vimos no tópico anterior.

A frase “período étnico inferior e médio, os princípios democráticos eram o elemento vital da sociedade gentílica”, foi grifada pelo próprio Marx e destacada por ele com um traço vertical ao lado (cf. *idem*)¹²⁶. É necessário explicar que o que Marx chama de períodos étnicos inferior e médio são uma interpretação sua do que Morgan chama dos períodos étnicos Selvageria e Barbárie, os quais tratamos acima¹²⁷. A *gens*, para Morgan, é a unidade da forma de governo predominante entre as sociedades humanas da Selvageria até a Civilização (ou seja, passando pela Barbárie), e neste último estágio prevalece a sociedade política. De forma alguma podemos dizer que Marx adere a esta teoria, mas é importante entendê-la porque tudo isso é muito importante para compreendermos como Marx vê a sociedade iroquesa enquanto uma sociedade de transição.

Os iroqueses se organizavam em uma sociedade gentílica, ainda que em decadência, e dentre eles o cargo do sachem ou Ho-yar-na-go-war, “conselheiro do povo”, surge na Selvageria e permanece até o início da Civilização (nos termos morganianos), convivendo plenamente com a sociedade gentílica praticamente de seu início até sua dissolução. Para o estadunidense, isso se justifica pelo fato de o “princípio democrático” ser um elemento vital das *gentes*, de modo que não entrava em contradição com a figura de um chefe, até porque

¹²⁶ Os traços de destaque do próprio Marx foram reproduzidos no conteúdo digital (cf. MEGA, 2025)

¹²⁷ Lembremos que, como mencionamos acima, Morgan divide a história em três grandes períodos étnicos, respectivamente: selvageria, barbárie e civilização, os dois primeiros subdivididos entre fases inferior, média e superior. Para nós, ainda que utilize o termo “étnico”, não podemos inferir que Marx aceita propriamente o caráter étnico, além de meramente histórico, da divisão de Morgan, ou se está meramente reproduzindo o nome dado pelo autor de *Ancient society*. Ao anotar “Neste período étnico inferior e médio, os princípios democráticos eram o elemento vital da sociedade gentílica”, os períodos a que Marx se refere como inferior e médio são os que Morgan denomina de Selvageria e Barbárie.

esta figura não possui um sentido político, ou seja, uma antecipação da sociedade política, mas uma certa representatividade livre e absoluta da *gens*. Parece-nos que, para Marx, ainda que seja um elemento propriamente gentílico e não transicional, não é tão igualitário assim.

Na concepção de Morgan, diferente é o caso do cargo de general, que surge com a sociedade gentílica já um pouco mais desenvolvida, ou seja, é um cargo menos arcaico, que possui um elemento de transição, de antecipação da política. Ele toma forma a partir da confederação de tribos, e dentre os iroqueses, é denominado Hos-gä-ä-geh'-da-go-wä ou “grande soldado de guerra”. Marx aponta o surgimento da figura do general como um acontecimento *funesto* (comentário direto, ressaltado por nós em negrito) na história humana, o começo da diferenciação entre o poder militar e o civil, germe do Estado:

Na confederação de tribos aparece pela primeira vez o cargo de general — (Hos-ge-e-geh'-da-go-wa = “Grande Soldado de Guerra”). Surgido de casos em que as diversas tribos, em uma confederação, estariam em guerra. Assim, sentiu-se a necessidade de um comandante geral para dirigir a ação das tropas unidas. A introdução deste cargo como um elemento permanente, um acontecimento funesto na história da humanidade. Início da diferenciação do poder militar a partir do civil, que, quando concluída, alterou essencialmente o governo em sua manifestação externa. Mas o gentilismo impedia a usurpação; o governo de um poder tornou-se um governo de dois; as funções do governo com o [decorrer do] tempo passaram a ser coordenadas entre os dois. Este novo cargo — o gérmen do magistrado-chefe do executivo; Do general veio o rei, etc. O cargo surgiu das necessidades militares da sociedade. — (Marx, 2025, p. 51 - tradução livre - grifos nossos)¹²⁸

Nesse sentido, o cargo de Hos-ge-geh'-da-go-wa foi estabelecido devido à “necessidade de um comandante geral para dirigir a ação das tropas unidas” da confederação de tribos em tempos de guerra. A figura de um general para organização militar já pressupõe, portanto, o surgimento de novas necessidades das *gentes*, de caráter militar. Porém, “o gentilismo impedia a usurpação”, ou seja, a destituição do chefe, uma figura “democrática”, “representativa”, pelo general não era possível em um primeiro momento, entrando em conflito com o fundamento da própria organização gentílica, então inicialmente este cargo conviveu com o Hoy-yar-na-gó-war (sachem, chefe) através de cooperação e distribuição de tarefas. Ainda assim, marca o declínio da sociedade gentílica, de modo que, neste cargo, residia o germe do que viria a ser o rei.

¹²⁸ In der confederacy of tribes taucht zuerst auf the office of General (Hos-gä-ä-geh'-da-go-wä = „Great War Soldier“). Enstanden nun cases, when the several tribes in their confederate capacity would be engaged in war. So want felt for a general commander to direct the movements of the united bands. Die introduction of this office as a permanent feature verhängnisvoll event in human history. Beginn der differentiation of the military von der civil power, which, when completed, changed essentially the external manifestation of the government. Aber gentilism arrested usurpation; government of one power became nun one of 2; the functions of the gvt became in [course of] time co-ordinated between the two. This new office – the germ of a chief executive magistrate; out of the general came the king etc. The office sprang v. den military necessities of society. – (Marx, 2025, p. 51)

Marx chama isso de um acontecimento desastroso, funesto [*verhängnisvoll*]¹²⁹ na história humana, diferente de Morgan, que trata o fato somente como “um grande evento na história do progresso humano” (Morgan, 1893 p. 149 - tradução livre)¹³⁰. Nota-se como o tom romântico de Morgan em torno do “progresso” da história é rebatido por Marx, o que, novamente, reflete como a compreensão de ambos sobre a própria história é distinta.

Assim, Marx toma posição como crítico do Estado, novamente afastando a noção do “progresso”, ao reconhecer seu gérmen no militarismo, com o desenvolvimento do cargo propriamente militar. É portanto, também uma crítica ao próprio desenvolvimento militar. Como veremos na crítica a Maine, o Estado (e, conseqüentemente, o militarismo) também está vinculado ao domínio de uma classe sobre outra(s), o que será desenvolvido mais à frente.

Marx transcreve de Morgan a afirmação de que a posição de grande soldado de guerra dos iroqueses, que se encontravam no estágio inferior da barbárie, é equivalente ao *Teuctli* dos astecas, ao *Βασιλεύς* dos gregos¹³¹ e ao *rex* dos romanos, mas não é possível dizer que o próprio Mouro está de acordo com essa aproximação, vejamos:

O grande soldado de guerra dos iroqueses (estágio inferior da barbárie), o Teuctli dos astecas (estágio intermediário da barbárie), o Βασιλεύς dos gregos e o rex dos romanos (estágio superior da barbárie) —três períodos étnicos sucessivos— o mesmo cargo, o de general em uma democracia militar. Entre os iroqueses, astecas e romanos, o cargo era eletivo e confirmado por um eleitorado; provavelmente também entre os gregos durante o período tradicional; não se baseia em nada a afirmação de que era hereditário entre as tribos homéricas, de pai para filho; contradiz a base das instituições gentílicas. Se em vários casos o cargo passasse de pai para filho, isso poderia ter sugerido a inferência —infundada— da sucessão hereditária, agora adotada como historicamente verdadeira. A sucessão hereditária, quando surgiu, veio do uso da força (usurpação), e não pelo livre consentimento do povo (Marx, 2025, p. 52 - tradução livre - grifos nossos)¹³².

É Marx quem adiciona que a sucessão hereditária veio do uso da força, da usurpação, e não sem uma resistência ativa do povo, vejamos o trecho original de Morgan:

¹²⁹ Traduzido por “funesto” na edição em espanhol (cf. Marx, 1988, p. 144)

¹³⁰ (...) a great event in the history of human progress (Morgan, 1893, p. 149)

¹³¹ Inicialmente, pois em determinado momento o poder militar é transferido do Βασιλεύς ao general (cf. Marx, 2025, p. 75)

¹³² The Great War Soldier der Iroquois (lower status of barbarism), der Teuctli der Aztecs (middle status of barbarism), der Βασιλεύς der Griechen u. rex der Römer (Upper Status of barbarism) – three successive ethnic epochs – selbes office, das eines Generals in a military democracy. Bei Iroquois, Aztecs, Romans das office elective u. confirmative durch a constituency; wahrscheinlich auch bei den Griechen während der traditionary period; auf nichts gegründet die Behauptung, dass es erblich bei den homerischen tribes v. father to son; widerspricht dem groundwork of gentile institutions. Wenn in zahlreichen Fällen das office passed von father to son, dies might have suggested the inference – unbegründete – of hereditary succession, now adopted as historically true. – Hereditary succession, when first established, came from force (usurpation), nicht by the free consent of the people. [146, 147] (Marx, 2025, p. 52)

Afirma-se que o cargo de basileu entre as tribos gregas, no período homérico, era hereditário, passando de pai para filho. Isso é, no mínimo, duvidoso. É um afastamento tão amplo e total do mandato original do cargo que exige evidências positivas para estabelecer o fato. Uma eleição ou confirmação por um eleitorado ainda seria necessária sob a instituição gentílica (Morgan, 1893, p. 150 - tradução livre)¹³³

Para o antropólogo, faz mais sentido que, como a Grécia inicialmente se organizava enquanto uma sociedade gentílica, o cargo de *Basileus* também fosse baseado na eleição democrática ou, no mínimo, dependesse da confirmação por votação, até porque a participação é um elemento essencial das sociedades gentílicas, enquanto a sucessão hereditária é um elemento de contradição. A sucessão hereditária, e nisso Marx está de acordo com Morgan, foi tomada como um pressuposto por historiadores da Grécia Antiga, sendo utilizada de modo infundado, ao que parece, não raramente anacrônico, inclusive, para Morgan, no que diz respeito ao período homérico. A sucessão do cargo de *Basileus* também é histórica, possuindo uma gênese associada ao desenvolvimento da herança, e, portanto, da propriedade privada concentrada nas mãos dos homens, não tendo sido sempre um cargo hereditário.

Além disso, Marx ressalta que a sucessão hereditária não foi um processo imediato e espontâneo, “pelo livre consentimento do povo”, mas o resultado de um movimento histórico realizado através da usurpação do cargo com o uso da força, um processo violento e que encontrou resistência da população, que deixaria (ao menos, no caso, dos homens) de ter acesso a este cargo. Novamente, Marx parece se opor à linearidade da concepção de história em Morgan, criticando-o pela supressão da violência empregada no processo de transformação material do cargo dos chefes, o que reflete uma visão menos romantizada do “progresso”.

Resumidamente, na sociedade iroquesa, há, para Morgan, uma sociedade em transição do plano de governo gentílico até o político. Marx parece concordar que, a partir das evidências apontadas por Morgan — o único material existente na época que tratava com minúcia das formas de organização das tribos iroquesas nos Estados Unidos — havia lá um gérmen de uma organização estatal. Os iroqueses possuíam uma forma de organização social baseada no parentesco, isto é, gentílica, na qual os laços de consanguinidade já eram dados através da linha paterna. Eles se organizavam em confederações de tribos (que seguiam a

¹³³ It is claimed that the office of basileus among the Grecian tribes, in the Homeric period was hereditary from father to son. This is at least doubtful. It is such a wide and total departure from the original tenure of the office as to require positive evidence to establish the fact. An election, or confirmation by a constituency, would still be necessary under gentile institution (Morgan, 1893, p. 150)

lógica de *gentes* que se organizam em fratrias, que se organizam em tribos) muito bem estabelecidas, as quais se juntavam sobretudo para fins de guerra.

Reforçamos que para Morgan há, dentre os iroqueses, “uma espécie de democracia representativa de tipo arcaico”, “uma espécie de democracia livre” (Morgan, 1893, p. 147), embora “ Na forma de uma oligarquia” (*idem*), de modo que os princípios democráticos são um elemento vital das *gentes*. A diferença mais marcante para nós aqui é que, de um modo geral, entendemos que Marx, mesmo ao tratar do conselho de sachems como uma “democracia representativa de tipo arcaico”, buscou, em seus trechos, evitar o tom anacrônico das transposições morganianas aos iroqueses, mais interessado em entender as relações concretas a que elas remetem. Marx é contra o procedimento de “robinsonadas”, e isso se reflete no modo como interpreta as considerações de Morgan sobre os iroqueses, e, em última instância, na visão de ambos autores sobre como se deve analisar a história humana.

Como vimos, dois cargos se destacavam nessas sociedades, o chefe, sachem ou Hoy-yar-na-gó-war, e a emergente figura do Grande Soldado de Guerra ou Hos-ge-geh'-da-go-wa, uma espécie de chefe militar. Ambas entravam em contradição uma com a outra, disputando as mesmas funções. O surgimento do Grande Soldado de Guerra, ou Hos-ge-geh'-da-go-wa, dentre os iroqueses está diretamente associado com o desenvolvimento das guerras e da união das tribos para lutar na guerra, isto é, o fortalecimento das confederações em prol da defesa militar. Marx denomina o advento de tal figura militar como um acontecimento “funesto” na história humana, enquanto Morgan o vê de um modo muito mais positivo, pois é o surgimento de uma contradição dentro da *gens* que se coloca, ao mesmo tempo, como gérmen do Estado, da política.

Morgan também ressalta que o cargo de Grande Soldado de Guerra ou Hos-ge-geh'-da-go-wa, é semelhante ao *Basileus* grego, apesar de a função militar na Grécia Antiga ser, em um momento posterior, transferida ao general. Para o antropólogo, apesar dos registros históricos tratarem (segundo Morgan, sem a devida fundamentação) o *Basileus* enquanto um cargo cuja sucessão sempre foi hereditária, o autor especula que em algum momento também foi baseada na eleição dos membros da *gens* ou contando, ao menos, com sua confirmação pelo voto, dada a forma gentilica de organização da sociedade grega no período homérico. Marx ressalta que a sucessão hereditária em geral, além de ser histórica, isto é, nem sempre existente, é resultado de violência, da usurpação, não do “livre consentimento do povo”, isto é, o cargo é tomado com o uso da força, a hereditariedade é imposta.

Esses são alguns dos aspectos mais gerais tratados por Marx a partir de Morgan sobre a organização dos iroqueses, um povo que possuía uma forma de organização transicional, em que há elementos contraditórios convivendo entre si. Morgan dedica uma longa parte de sua obra, *Ancient society*, para tratar dos iroqueses, povo do qual, como vimos, ele mesmo foi adotado como um de seus membros. Esse material foi inédito em sua época, e sua relevância é latente até a presente data. Como se tratava de um material novo, sem precedentes, sobre um povo de outro país em que Marx nunca esteve, o Mouro toma muitas notas sobre o tema, mas se posiciona diretamente muito pouco, pois, sobre os iroqueses, Morgan era, sem dúvida, uma figura de maior acúmulo intelectual.

Não obstante, como demonstrado, Marx não toma as conclusões do antropólogo de modo acrítico, posicionando-se com relação a alguns pontos. É importante reforçar que, pelo caráter do texto, não é possível extrair algo propositivo que seja definitivo de Marx sobre os iroqueses. Porém, vemos um embate do Mouro diante de uma visão romantizada de Morgan acerca do progresso humano. Como um leitor crítico, Marx reprova a marginalização de Morgan dos elementos econômicos no processo de conformação da linearidade paterna, a ocultação da violência por trás da implementação da hereditariedade do cargo de chefe, e restringe as “robinsonadas” do estadunidense, que também refletem sua visão romântica.

Ressaltamos essas posições com relação aos elementos mais relevantes sobre a transição — o que caracteriza a dissolução da sociedade gentílica, foco do presente capítulo. Assim, deixamos de fora muitas outras anotações que poderiam ser analisadas caso tivéssemos um outro recorte temático¹³⁴.

O Mouro ressalta um paralelo entre a transição para a sociedade política entre os iroqueses e os atenienses: a coalizão de tribos. Para compreender as características gerais da sociedade gentílica frente às diferenças específicas de cada caso concreto, analisaremos agora a transição para a sociedade política dentre os gregos.

3.2.2.2) *A transição para a sociedade política em Atenas*

A união das quatro tribos¹³⁵ atenienses em Ática como uma nação que se fundamenta na confederação foi a base para a instituição de um corpo político independente. Sobre as transições grega e romana —mas principalmente a grega— veremos mais comentários diretos de Marx, o que é compreensível considerando que eram temas que ele próprio dominava.

¹³⁴ Marx também trata, por exemplo, das notas de Morgan sobre a Confederação asteca (cf. Marx, 2025, p. 61) e de outras que não chegaram a se unir em confederações.

¹³⁵ Sobre os termos utilizados, Marx faz a seguinte nota explicativa: (tribo φυλή; depois φρατρία ou φρατορία; φράτωρ membro de uma fratria; Γένος gênero (também: nação e tribo) (Marx, 2025, p. 67 - tradução livre).

Deste modo, a junção das tribos locais deu lugar à gênese de uma sociedade política, que passava a se basear no território, e com o tempo extinguiu a distinção entre as *gentes* que lá viviam. A coalizão ocorreu concomitantemente à dissolução dos limites espaciais entre elas:

A coalizão [*coalescence*] <foi> a etapa superior do processo. Por exemplo, as 4 tribos atenienses se uniram [*coalesced*] em Ática como uma nação devido à coincidência de tribos na mesma área e ao desaparecimento gradual dos limites geográficos entre elas. Os nomes e as organizações tribais continuaram com plena vitalidade, mas sem a base de um território independente. Quando a sociedade política foi instituída com base no deme ou município, e todos os residentes do deme constituíram um corpo político sem distinção de gens ou tribo, a coalizão [*coalescence*] se completou (Marx, 2025, p. 48 - tradução livre)¹³⁶.

Nesse sentido, a união entre tribos com uma localização relativamente próxima é um elemento essencial da derrocada da *gens*, em prol da formação de uma nação. A coalizão, portanto, aparece como um elemento central para que o vínculo social passasse a ser baseado em um território, fundamento do Estado, e não mais no parentesco. A transição para a sociedade política foi gradual, e os nomes foram os últimos a desaparecer, ou seja, as tribos e suas denominações continuaram existindo por um tempo, mas sem a base material de um território independente. Antes da coalizão, as tribos atenienses estavam baseadas em quatro territórios distintos, os quais só foram fixados após a união em uma nação, rompendo definitivamente com o vínculo do parentesco. A formação de uma nação constitui-se, portanto, como a fase final da coalizão das tribos atenienses, o que não aconteceu entre os iroqueses.

Apesar do paralelo da coalizão, a transição para a política na sociedade grega possui uma série de diferenças da iroquesa, as quais vão além do simples fato de que a formação do Estado grego se consumou. Nas notas referentes à *Parte II, Cap. X, a instituição da sociedade política entre os gregos*, Marx faz contribuições importantes para compreendermos os fundamentos da *gens* e as condições históricas para sua decadência diante da formação do Estado grego:

Devido ao fracasso das instituições gentílicas em satisfazer as agora complicadas necessidades da sociedade, gradualmente todos os poderes civis foram retirados das gentes, fratrias e tribos e transferidos para novas circunscrições [*constituencies*]. Um sistema gradualmente desapareceu, e o outro gradualmente se introduziu, tendo ambos existido lado a lado por um período de tempo (*idem*, p. 75 - tradução livre)¹³⁷

¹³⁶ Coalescence höhere Stufe des Processes. z. B. die 4 Athenian tribes coalesced in Attica into a nation by the intermingling of the tribes in the same area u. the gradual disappearance der geographical lines between them. Die tribal names u. organizations remained in full vitality, aber without the basis of independent territory. When political society was instituted on the basis of the deme or township, u. all the residents of the deme became a body politic, irrespective of their gens u. tribe, the coalescence became complete. [133–135] (Marx, 2025, p. 48).

¹³⁷ Aus der failure der gentile institutions to meet the now complicated wants of society, gradually all civil powers entzogen den gentes, phratries u. tribes u. diese übertragen auf new constituencies. Das eine system went gradually out, das andere gradually in, the two for a part of the time existing side by side. (Marx, 2025, p. 75)

A sociedade grega, que se expandia em tamanho, formava novas circunscrições, com exigências que não eram mais satisfeitas pelas instituições gentílicas. Aqui, Marx expressa uma concordância com Morgan sobre a história grega que também se conecta com o pensamento desenvolvido em conjunto de Engels em *A ideologia alemã* (1845-7), manuscritos nos quais é exposta uma relação entre o surgimento do Estado e o aparecimento de cidades, a saber, a separação entre cidade e campo: “A oposição entre cidade e campo começa com a passagem da barbárie à civilização, do tribalismo ao Estado, da localidade à nação, e mantém-se por toda a história da civilização até os dias atuais” (Engels; Marx, 2007, p. 52).

É importante notar que os sentidos utilizados por Marx dos termos “barbárie” e “civilização” são distintos em 1845-7, em seus manuscritos que compuseram *A ideologia alemã*, e em 1881 em suas notas sobre Morgan. Apesar de serem, em geral, termos muito comuns à época, no primeiro caso parece-nos um uso mais coloquial, acrítico das expressões, vinculando o início da civilização às cidades e ao Estado, enquanto em suas anotações de 81 parecem por vezes ser uma referência mais direta aos estágios étnicos de Morgan, ainda que, como explicado acima, não significa uma aderência aos termos do antropólogo, mas uma referência ao momento histórico descrito em *Ancient society*. Portanto, as *demes* e municípios a que Marx se refere aqui parecem ser municípios num sentido que já pressupõe a existência da separação entre cidade e campo, e portanto, nos termos de *A ideologia alemã*, da divisão do trabalho; vejamos:

Com a cidade surge, ao mesmo tempo, a necessidade da administração, da polícia, dos impostos etc., em uma palavra, a necessidade da organização comunitária e, desse modo, da política em geral. Aqui se mostra, pela primeira vez, a divisão da população em duas grandes classes, que se baseiam diretamente na divisão do trabalho e nos instrumentos de produção. A cidade é, de pronto, o fato da concentração da população, dos instrumentos de produção, do capital, das fruições, das necessidades, enquanto o campo evidencia exatamente o fato contrário, a saber, o isolamento e a solidão. A oposição entre cidade e campo só pode existir no interior da propriedade privada. É a expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade determinada, a ele imposta – uma subsunção que transforma uns em limitados animais urbanos, outros em limitados animais rurais e que diariamente reproduz a oposição entre os interesses de ambos (*idem*)

A cidade, portanto, é uma grande população concentrada em um território em razão da subsunção à divisão do trabalho que separa os indivíduos entre “limitados animais urbanos” e “limitados animais rurais”, isto é, indivíduos que se animalizam na subsunção a um trabalho que lhes foi imposto e lhes define, uma determinação que, inclusive, parte da segregação dos trabalhadores urbanos dos rurais. A oposição cidade e campo, é, portanto, uma expressão da divisão do trabalho: “A maior divisão entre trabalho material e espiritual é a separação entre

cidade e campo” (*ibidem*, p. 52)¹³⁸. A partir da leitura dos cadernos, podemos entender também que é um espaço dividido, colocado em relação a e oposição ao campo. Justamente por isso, ela só pode surgir com o Estado e com o aparato militar, e só pode existir onde há propriedade privada e divisão de classes.

Não há muito espaço para desenvolvermos a oposição entre cidade e campo em *A ideologia alemã*¹³⁹, mas acreditamos que as ideias gerais expostas já ajudam a esclarecer também o que Marx trata por gênese do Estado ateniense em 1881. Logo, ainda que por vezes obscurecida pelas citações de Morgan (em razão da estrutura dos cadernos), Marx parece manter uma posição semelhante. Enquanto em 1845-7, Marx coloca que com as cidades emergem funções administrativas e militares, e as cidades são colocadas como o lugar das necessidades e das fruições, em 1881, Marx coloca que, conforme a sociedade se estratifica com a dissolução dos laços tribais, as necessidades do povo vão se distinguindo entre si, tornando-se mais complexas, surgindo também a necessidade de criar novos cargos que dificultavam o governo dos chefes, e pouco a pouco substituíram-nos, opondo-se a eles:

Em geral, surgiu a necessidade de magistrados e juizes, cargos militares e municipais de graus diferentes, como um modo de angariar e sustentar impostos militares que exigiriam receitas públicas. Tudo isto dificultava o governo do “conselho de chefes”. – O poder militar, primeiro do Βασιλεύς, foi transferido ao general e capitães submetidos a maiores restrições; poder judicial agora exercido pelos atenienses através de arcontes e dicastas; poderes magisteriais devolvidos aos magistrados municipais. Gradualmente, vários poderes foram, por diferenciação, retirados da soma de poderes conselho de chefes original, na medida em que o povo os tinha concedido (Marx, 2025, p. 75 - tradução livre)¹⁴⁰

¹³⁸ Como coloca Barboza Filho (2025), esta frase “escancara a respeito dessa separação uma determinante produtiva que se desenrola em toda uma sociabilidade baseada na propriedade privada e na oposição dos indivíduos a partir de seus interesses pessoais. Ou seja, divisão do trabalho não é só um meio pelo qual um grupamento alcança um objetivo comum na produção, mas é, também, uma cisão na atividade e na própria vida dos indivíduos produtores, que a partir de então vão perdendo os laços comuns entre si e o controle consciente de suas forças produtivas. Assim, a passagem sintetiza a conexão entre as condições de produção da vida humana e a organização social que dela deriva: uma lógica de subsunção que se impõe aos indivíduos como um poder estranho, no campo e na cidade, que limita o desenvolvimento de suas capacidades e os coloca em oposição” (p. 92). Nesse sentido, “Também, o surgimento da cidade, em face do campo, traz a necessidade de toda uma organização comunitária e ‘da política em geral’, de certo que surgem aí a administração, a polícia, os impostos etc. Divisão do trabalho, assim, não é mera alocação dos indivíduos em temporárias funções, mas também a disposição dos elementos necessários à reprodução da vida humana, dos meios e da organização social pelos quais ela se realiza. Em um alto grau de desenvolvimento, a divisão do trabalho dispõe estes elementos em dois espaços opostos: a cidade e o campo” (*idem*, p. 93).

¹³⁹ Para entender melhor a temática da separação entre cidade e campo em *A ideologia alemã* e sua relação com a divisão do trabalho, cf. Barboza Filho, 2025.

¹⁴⁰ A necessity generally arose for magistrates u. judges, military u. municipal officers of different grades, with a mode of raising and supporting military levies which would require public revenues. Dies alles machte dem »council of chiefs« das Regieren schwer. – Die Militairgewalt, erst devolved upon Βασιλεύς jezt auf generals u. captains under greater restrictions; judicial power jezt bei Athenians exercised durch archons u. dicasts; die magisterial powers devolved upon municipal magistrates. Nach u. nach several powers by differentiation taken von der sum of powers des original council of chiefs, soweit sie vom Volk auf letzteren übergegangen waren. (Marx, 2025, p. 75)

Nesse sentido, a estrutura administrativa e judicial foi desenvolvida para assegurar que os recursos necessários para o sustento das atividades militares fossem devidamente arrecadados e gerenciados. Novamente o desenvolvimento militar aparece de modo central na formação do Estado, aqui do ponto de vista da arrecadação necessária a seu financiamento. As atribuições dadas aos novos poderes foram retiradas dos chefes, de modo que o conselho de chefes original, de caráter gentílico, foi perdendo sua importância. Marx altera alguns elementos do texto original de Morgan, subscrito:

A cidade trouxe consigo novas demandas na arte de governar, criando uma condição diferente na sociedade. Gradualmente, surgiu a necessidade de magistrados e juizes, oficiais militares e municipais de diferentes graus, com um modo de levantar e sustentar taxas militares que exigiriam receitas públicas. A vida e as necessidades municipais devem ter aumentado muito os deveres e as responsabilidades do conselho de chefes, e talvez tenham sobrecarregado sua capacidade de governar (Morgan, 1893, p. 264 - tradução livre)¹⁴¹

Parece-nos que Marx enfatiza mais que Morgan o caráter militar da formação do Estado ateniense, bem como o papel dos impostos enquanto formas de sustentar este novo aparato. Ademais, enquanto Morgan coloca “A vida e as necessidades municipais (...) talvez tenham sobrecarregado sua [do conselho de chefes] capacidade de governar”, Marx escreve “Tudo isto dificultava o governo do ‘conselho de chefes’”. Ou seja, enquanto Marx trata da vida municipal como um empecilho, uma dificuldade para o governo do conselho de chefes, Morgan escreve somente que aumentavam os deveres e responsabilidades dos chefes, *talvez* sobrecarregando-os. Reiteramos que o nosso objeto de análise são meras notas, então não temos um Marx completamente explícito e categórico, porém é possível extrair destes excertos que Marx vê com certa ênfase o caráter contraditório da formação dos municípios com o próprio “conselho de chefes” (aspas utilizadas por ele próprio, o que enfatiza que é o termo utilizado de Morgan) e suas atribuições, para além de meramente um presumível ônus em suas atividades. Isso também serve como mais um argumento para a hipótese de que há crítica marxiana à uma noção de “progresso” que subjaz a concepção de história em Morgan, bem como à uma lente romântica com a qual o estadunidense vê as chamadas instituições gentílicas.

O trecho correspondente de Morgan continua:

Foi demonstrado que, no estágio inferior da barbárie, o governo era composto por um poder, o conselho de chefes; no estágio médio, por dois poderes, o conselho de chefes

¹⁴¹ The city brought with it new demands in the art of government by creating a changed condition of society. A necessity gradually arose for magistrates and judges, military and municipal officers of different grades, with a mode of raising and supporting military levies which would require public revenues. Municipal life and wants must have greatly augmented the duties and responsibilities of the council of chiefs, and perhaps have overtaxed its capacity to govern (Morgan, 1893, p. 264)

e o comandante militar; e no estágio superior, por três poderes, o conselho de chefes, a assembleia do povo e o comandante militar. Porém, após o início da civilização, a diferenciação dos poderes do governo foi ainda mais longe. O poder militar, primeiramente transferido ao basileus, era agora exercido por generais e capitães sob maiores restrições. Por meio de uma diferenciação adicional, o poder judiciário surgiu entre os atenienses. Ele era exercido por arcontes e dicastos. Os poderes do magistério estavam agora sendo atribuídos aos magistrados municipais. Passo a passo, e com o progresso da experiência e desenvolvimento, esses vários poderes foram retirados, por diferenciação, da soma dos poderes do conselho original de chefes, na medida em que se poderia dizer que eles passaram do povo para esse conselho como um órgão representativo (*idem*, p. 264-5 - tradução livre)¹⁴².

Primeiramente, nota-se que Marx não anota os estágios étnicos correspondentes do texto de Morgan. Além disso, enquanto Morgan escreve “Passo a passo, e com o progresso da experiência e desenvolvimento, esses vários poderes foram retirados, por diferenciação, da soma dos poderes do conselho original de chefes, na medida em que se poderia dizer que eles passaram do povo para esse conselho como um órgão representativo”, Marx escreve “Gradualmente, vários poderes foram, por diferenciação, retirados da soma de poderes conselho de chefes original, na medida em que o povo os tinha concedido”. Assim, o antropólogo descreve o processo com uma ênfase no progresso e na naturalidade do transcurso de uma etapa para a outra, enquanto o autor d’*O Capital* não o faz, não tratando a história como um “passo a passo” e resguardando-se do uso de terminologias como “progresso da experiência” e “desenvolvimento” para descrever as transformações sociais.

Ademais, Morgan sugere que os poderes “passaram do povo para o conselho de chefes como um órgão representativo”, porém Marx omite a caracterização de “representativo”, possivelmente sinalizando uma crítica implícita à ideia de que o conselho representava de fato os interesses do povo. Como vimos anteriormente, esta hipótese é reforçada pela crítica marxiana à transposição romântica e anacrônica da ideia burguesa de “democracia” feita por Morgan até outras formas de organização social, bem como pelo destaque dado pelo autor renano para a falta de participação direta das mulheres nas sociedades gentílicas.

Logo em seguida, Marx faz um comentário direto, em que expõe, sobre o período de transição para a sociedade política ateniense:

¹⁴² It has been shown that in the Lower Status of barbarism the government was of one power, the council of chiefs; that in the Middle Status it was of two powers, the council of chiefs and military commander; and the Upper Status it was of three powers, the council of chiefs, the assembly of the people and the military commander. But after the commencement of civilization, the differentiation of the powers of the government had proceeded still further. The military power, first devolved upon the basileus, was now exercised by generals and captains under greater restrictions. By a further differentiation the judicial power had now appeared among the Athenians. It was exercised by archons and dicasts. Magisterial powers were now being devolved upon municipal magistrates. Step by step, and with the progress of experience and advancement, these several powers had been taken by differentiation from the sum of the powers of the original council of chiefs, so far as they could be said to have passed from the people into this council as a representative body. (Morgan, 1893, p. 264-5)

Esse período de transição aparece em Thucydides (livro I, 2-13) e em outros escritores como uma época de contínuos distúrbios de conflito de autoridade e abuso de poderes ainda não bem definidos, e como um fracasso do antigo sistema de governo; como resultado, também se fez necessária a lei escrita em lugar de meros usos e costumes. Essa transição durou séculos (Marx, 2025, p. 75-6 - tradução livre - grifos nossos)¹⁴³

Assim, com referência ao livro *De bello Peloponnesiaco*, de Thucydides, general ateniense famoso por seus registros sobre a Guerra do Peloponeso, Marx reforça o caráter transicional da época de formação do Estado ateniense, período no qual, diante do fracasso do antigo sistema, os poderes ainda não estavam bem definidos. Durante essa época, surgiam os primeiros conjuntos de leis escritas, isto é, do direito positivado, que se baseou em usos e costumes, uma decorrência da necessidade dos conflitos advindos das formas transicionais. Não obstante, isso não se deu de um dia para o outro, mas foi um processo que durou séculos.

Esse trecho faz uma referência indireta à seguinte parte do texto de Morgan:

Uma distribuição mais ampla dos poderes do governo, uma definição mais clara deles e uma responsabilidade mais rigorosa das autoridades oficiais eram necessárias para o bem-estar e a segurança da sociedade; e, mais especialmente, a substituição de usos e costumes por leis escritas, promulgadas por autoridade competente. Foi por meio do conhecimento experimental adquirido nesse período étnico e no anterior que a ideia de sociedade política ou Estado foi se formando gradualmente na mente grega. Foi um desenvolvimento que atravessou séculos, desde a primeira aparição da necessidade de uma mudança no plano de governo, antes que todo o resultado fosse alcançado (Morgan, 1893, p. 265 - tradução livre)¹⁴⁴

O estadunidense descreve esse processo como um “progresso” baseado nas necessidades de mudança do “plano de governo”, a partir de mudanças que julga “necessárias para o bem-estar e a segurança da sociedade”, enquanto Marx entende como um processo histórico embebido de contradições e estreitamente relacionado com os fatores econômicos. Além disso, para Morgan, o Estado é uma “ideia” que “foi se formando gradualmente na mente grega” — tudo isso é ignorado por Marx, tomado como irrelevante em suas notas. São completamente distintos os termos pelos quais a gênese do Estado se coloca para Marx. Morgan é um evolucionista, já Marx trata da história como um processo menos linear e mais

¹⁴³ Diese Zeit des Uebergangs erscheint bei Thucydides (lib. I, 2–13) u. other writers als Zeit fortwährender disorders von conflict of authority u. abuse of powers not yet well defined u. als failure des old systems of government; auch Bedürfniss v. written law für bloße usages u. customs dadurch nöthig geworden. Diese transition dauerte centuries. (Marx, 2025, p. 75-6)

¹⁴⁴ A wider distribution of the powers of the government, a clearer definition of them, and a stricter accountability of official persons were needed for the welfare as well as safety of society; and more especially the substitution of written laws, enacted by competent authority, in the place of usages and customs. It was through the experimental knowledge gained in this and the previous ethnical period that the idea of political society or a state was gradually forming in the Grecian mind. It was a growth running through centuries of time, from the first appearance of a necessity for a change in the plan of government, before the entire result was realized (Morgan, 1893, p. 265)

complexo que o antropólogo, deixando de lado sua esquematização dos períodos étnicos e sua noção de “progresso”.

Novamente, Marx aparece no texto enquanto um leitor crítico. Muito interessado na análise de Morgan sobre o período de transição, também reforça os “contínuos distúrbios”, que, embora não especificados pelo Mouro, demonstram sua preocupação com o caráter violento do surgimento do Estado, refletidos nessas disputas de poder. Essa interferência no texto sugere novamente os problemas do autor d’*O Capital* com a compreensão morganiana da história, que não raro exclui os conflitos de sua exposição. Além disso, enquanto Morgan vê o direito (já em seu sentido jurídico, isto é, com a lei escrita) como necessária “para o bem-estar e a segurança da sociedade”, Marx entende que ele aparece em meio à dissolução da sociedade gentílica grega como um elemento relevante para a consolidação do novo poder político, em detrimento dos usos e costumes, isto é, opondo-se a eles e assegurando a instauração de do Estado.

O próprio Marx não desenvolve esta relação muito mais que isso, e essas são lacunas que não cabem a nós preencher. Porém, aqui temos um Marx que se coloca bastante no texto, com sua própria compreensão acerca do surgimento do Estado e munido de um amplo conhecimento sobre o caso grego, algo que não acontece no caso dos iroqueses, um povo sobre o qual Marx não tinha acesso antes de Morgan.

Em outro comentário direto, Marx, baseando-se no historiador e filólogo alemão August Böckh, ressalta a magnitude da população de Ática em seu apogeu, tanto de cidadãos quanto de estrangeiros, e especialmente de escravos: “**A população de Ática (Böckh) no seu apogeu era de cerca de ½ milhão; desta, mais de ⅔ – ou seja, 365.000 escravos, mais cerca de 45.000 estrangeiros assentados, restando para os cidadãos livres – 90.000!”** (Marx, 2025, p. 76 - tradução livre - grifos nossos)¹⁴⁵. O crescimento da sociedade grega era acompanhado, portanto, de um crescimento ainda maior de escravos, que compunham ⅔ da população em seu apogeu. No momento de transição para a sociedade política, emergia e se desenvolvia a divisão do trabalho e a escravidão, separando a população entre classes sociais no sentido de grupos de indivíduos com interesses objetivos distintos entre si, rompendo a unidade da sociedade anterior, baseada nos laços de consanguinidade. O nível de produção aumentou, possibilitando também um crescimento populacional significativo.

¹⁴⁵ [(Die Bevölkerung v. Attica (Böckh) in seiner blühenden Zeit about ½ Million; davon mehr als ⅔, – nämlich 365.000 Sklaven, ausserdem etwa 45.000 angesiedelte Fremde, bleibt für die freie bürgerliche Bevölkerung – 90.000!) (Marx, 2025, p. 76)

Ademais, Marx, também em um comentário direto, retoma lenda de Teseu¹⁴⁶ de acordo com Plutarco para mostrar que as quatro tribos atenienses, como os iroqueses, também se organizaram em uma confederação antes de sua coalizão. A lenda atribui a Teseu a unificação ateniense sob um só príncipe, convertendo Atenas como poder central e acabando com os governos particulares.

(...) Assim, as quatro tribos reunidas sob o comando de Teseu se uniram [*coalesced*] em um só povo. [258, 259]

(Diz Plutarco em “Teseu” cap. 24: “Até então, os habitantes da Ática viviam dispersos e difficilmente podiam se reunir para assuntos comuns (isso mostra que eles eram confederados antes de se unirem [*coalesced*]); de fato, às vezes eles caíam em disputas e rixas uns com os outros. Teseu, então, uniu todos eles em uma única cidade e os transformou em uma única comunidade de um único Estado. Para isso, ele visitou as diversas localidades e linhagens, buscando obter o acordo delas, etc.). **Ele prometeu aos poderosos a abolição do poder do rei, etc[“].** E no cap. 25: “A fim de ampliar ainda mais a cidade, convidou a todos, assegurando-lhes direitos iguais, e, como dizem, ele fez com que o conhecido grito heráldico fosse proclamado: “Venham aqui, todos os povos!”; pois ele queria fundar uma união geral de povos (leia-se associação das tribos áticas) em Atenas. Mas para que a multidão mista que havia se reunido aqui (imaginação de Plutarco, não havia tais “multidões” naquela época) não trouxesse desordem e confusão para o Estado livre, ele primeiro dividiu o povo em nobres, camponeses [Landbauern] e artesãos. Ele confiou aos nobres a supervisão dos assuntos religiosos e o direito de ocupar (?) cargos públicos, nomeou-os professores da lei, intérpretes dos direitos divinos e humanos, mas os colocou em pé de igualdade com os outros cidadãos, na medida em que os nobres pareciam ser favorecidos pela reputação, mas os camponeses [Landbauern] pela utilidade e os artesãos pela quantidade. O fato de que ele primeiro, como diz Aristóteles, “se inclinou para o povo” e suprimiu a autocracia também parece ser atestado por Homero, que chama, na relação de navios, os atenienses de comunidade, demos (segundo livro da Iliada).”) (*idem*, p. 76 - tradução livre - grifos nossos)¹⁴⁷

Marx parte de Plutarco Chaeronensis (*Vitae parallelae. Theseus*, 24 e 25), na tradução para o alemão de Johann Gottfried Klaiber (*Plutarch's Werke. Vergleichende*

¹⁴⁶ Heroi ateniense da mitologia grega, filho de Egeu e Etra, conhecido pela sua força física e seu papel na morte do Minotauro. A lenda de Teseu é atribuída principalmente a Plutarco, *Vidas Paralelas, Vida de Teseu*.

¹⁴⁷ So die 4 Tribes brought unter Theseus to coalesce coalesce into one people. [258, 259]

(Sagt Plutarch in „Theseus“ c. 24: »Die Bewohner Atticas wohnten bisher zerstreut u. konnten nur mit Mühe für gemeinsame Angelegenheiten zusammengebracht werden (dies zeigt, dass sie confederirt waren, bevor sie coalesced), ja bisweilen waren sie in Streit u. Fehden mit einander gerathen. Theseus vereinigte nun alle in einer Stadt u. bildete aus ihnen eine einzige Gemeine eines einzigen Staats. Zu diesem Zweck reiste er bei den einzelnen Gemeinen u. Geschlechtern umher, u. suchte ihre Einstimmung zu erhalten etc) . Den Mächtigen versprach er Aufhebung der kgl. Gewalt etc[«] u. c. 25: »Um die Stadt noch mehr zu vergrössern, rief er Jederman unter der Zusicherung gleicher Rechte hinzu, u. er liess dabei, wie man sagt, den bekannten Heroldsruf: »Hieher kommt all' ihr Völker!« verkünden; denn er wollte in Athen einen allgemeinen Völkerverein (lies Verein der Attischen tribes) stiften. Damit aber die herbeigeströmte gemischte Menge (Phantasie des Plutarch, gab damals keine solche »Mengen«) nicht Unordnung u. Verwirrung in den Freistaat brächte, theilte er das Volk zuerst in Edle, Landbauern u. Handwerker. Den Edlen übertrug er die Aufsicht über die religiösen Angelegenheiten, u. das Recht, öffentliche Aemter zu besetzen (?), er ernannte sie zu Lehrern der Gesetze, zu Auslegern der göttlichen u. menschlichen Rechte, stellte sie aber den übrigen Bürgern gleich, indem die Edlen zwar durch Ansehen, die Landbauern aber durch Nützlichkeit u. die Handwerker durch Menge den Vorzug zu haben schienen. Dass er zuerst wie Aristoteles sagt, „sich zum Volk hinneigte“ u. die Alleinherrschaft aufgab, scheint auch Homer zu bezeugen, welcher im Schiffsverzeichniss (2t Buch der Ilias) die Athener eine Gemeine, Demos, nennt.«) (Marx, 2025, p. 76)

Lebensbeschreibungen)¹⁴⁸. Para o autor renano, de fato é possível comprovar que as tribos atenienses se organizavam em uma confederação antes de sua coalizão: “isso mostra que eles eram confederados antes de se unirem [*coalesced*]”. Onde Plutarco descreve que Teseu visava à “união geral de povos”, deve-se ler, portanto, a “associação das tribos áticas”.

Segundo Plutarco, como Basileus [*Βασιλεύς*] de Atenas, Teseu dividiu o povo em três classes, Eupátridas (nobres), Geomores (agricultores) e Demiurgos (artesãos e comerciantes), para que a “multidão heterogênea” não fosse “causa de confusão”. Marx comenta que esta parte é uma “imaginação de Plutarco, pois naquela época “não havia tais ‘multidões’”. Ainda que com um exagero heroico e fantasioso da lenda, a história contada por Plutarco é dotada de um elemento real, que é a formação das classes sociais na transição para a sociedade política, baseada na divisão do trabalho. A lenda em si já é uma história que visa justificar, através da explicação fantasiosa, a organização da sociedade política ateniense. Onde Plutarco enxerga a necessidade do surgimento do Estado para controlar os conflitos das multidões, têm-se, na verdade, um processo histórico que reflete uma sociedade em transição, na qual estavam emergindo novos grupos e novas necessidades sociais que não existiam anteriormente, surgindo cidades, diferentes cargos públicos, dentre outros. Esta intervenção de Marx ao texto de Morgan novamente indica que, para o Mouro, o autor de *Ancient society* deixa de lado relevantes elementos econômicos em sua análise da história.

Marx lembra também de passagens de Aristóteles e da *Iliada* sobre a origem de Atenas: “O fato de que ele [Teseu] primeiro, como diz Aristóteles, ‘se inclinou para o povo’ e suprimiu a autocracia também parece ser atestado por Homero, que chama, na relação de navios, os atenienses de comunidade, demos (segundo livro da *Iliada*)”. Aqui, Marx faz uma referência a Homero, que no chamado “Catálogo das Naves” do canto II da *Iliada* se refere ao povo ateniense como “comunidade, demos”¹⁴⁹. Para Marx, há, portanto, duas noções

¹⁴⁸ Segundo os editores da MEGA Digital, Marx possuía, se não todos, pelo menos o primeiro dos dez volumes de “*Lebensbeschreibungen*” publicados antes de 1849, e traduzidos por Johann Gottfried Klaiber (cf. Marx, 2025, p. 76)

¹⁴⁹ E aqueles que detinham Atenas, cidadela bem fundada,
terra do magnânimo Erecteu, a quem outrora alimentou Atena
filha de Zeus, quando o deus à luz a terra produtora de cereais;
fez com que habitasse Atenas, no seu templo esplendoroso,
onde com o sacrifício de touros e carneiros o tranquilizam
os mancebos dos Atenienses, volvidos os anos;
destes era comandante Menesteu, filho de Peteu.
Semelhante a ele não havia outro homem na terra,
capaz de alinhar carros de cavalos e homens portadores de escudo.
Só Nestor com ele rivalizava, pois era ele o mais velho.
Com ele seguiam escuras naus em número de cinquenta.
(2, 546-556)

No v. 547 do original, é utilizado “*δῆμον*” (*demos*) de Erecteu em Atenas

importantes aqui reconhecidas na expressão literária e religiosa: a união do povo ateniense em uma comunidade, um *demos*, e os interesses dessa comunidade, atendidos na lenda por Teseu. Essa tese é reiterada em outro comentário direto de Marx:

[A afirmação de Plutarco, segundo a qual “os humildes e pobres avidamente seguiram a convocação de Teseu” e a afirmação de Aristóteles citada por ele, de que Teseu “se inclinava para o povo”, parece, apesar de Morgan, implicar que os chefes das gentes etc., devido à riqueza, etc., já entravam em conflitos de interesses com a massa das gentes, o que é inevitável com a propriedade privada de casas, terras e rebanhos ligados a famílias monogâmicas] (Marx, 2025, p. 76-7 - tradução livre - grifos nossos)¹⁵⁰

Assim, a partir de Plutarco e Aristóteles, Marx se contrapõe à concepção que Morgan tinha do chefe como uma figura que não estaria em conflito de interesses com a massa das *gentes*. Para ele, a “predisposição ao povo” de Teseu sinaliza que havia um outro conjunto de interesses que não era contrário ao povo e aos quais o líder também poderia se inclinar, mas escolhe a massa da população, logo, no fato de haver uma escolha a ser tomada, está irradiado um conflito social. Nesse sentido, Marx novamente é um crítico de Morgan, e discorda que o chefe seria uma expressão plenamente representativa dos interesses das *gens* — muito pelo contrário. Podemos afirmar, portanto, que não é apenas a figura do general militar que entra em contradição com os princípios gentílicos, mas o próprio chefe, em um determinado momento, também é uma figura que se contrapõe ao interesse das massas. Em Atenas, onde a propriedade privada e a família monogâmica já estavam desenvolvidas, ainda que imersas na *gens*, os interesses do chefe ou Basileus [*Βασιλεύς*] divergem do interesse da *gens*. Isso é mais um argumento no sentido de que o germe da dissolução da *gens* descansa dentro de sua própria estrutura, não apenas no general, mas no próprio chefe, que é um cargo muito mais arcaico.

Assim, a riqueza que se desenvolvia ficava concentrada em famílias monogâmicas, sob domínio masculino, e se expressava em “propriedade privada de casas, terras e rebanhos”. A concentração dessa riqueza em determinadas famílias, possivelmente dentre a família do próprio chefe, já torna “inevitável” a existência de conflitos de interesses. Na família monogâmica, o homem e a mulher que se casam convivem em uma habitação exclusiva, de modo que a propriedade privada da casa ligada a uma família é um de seus elementos centrais. Para Marx, portanto, a família monogâmica está diretamente relacionada com a

¹⁵⁰ (Die Aeusserung v. Plutarch, dass »die Niedrigen u. Armen bereitwillig der Aufforderung des Theseus folgten« u. der von ihm citirte Ausspruch des Aristoteles, dass Theseus »sich zum Volk hinneigte« scheinen aber trotz Morgan darauf hinzuweisen, dass die chiefs der gentes etc durch Reichthum etc bereits in Interessenconflict mit der Masse der gentes gerathen, was unvermeidlich bei Privateigenthum in Häusern, lands, Heerden, verbunden mit monogamischen Familien.)(Marx, 2025,p. 76-7)

propriedade privada, e ambas com o desenvolvimento da contradição de interesses que rompem a unidade da sociedade gentílica, inclusive a partir da própria figura do chefe, a qual concentra riquezas.

De um modo geral, parece haver uma linearidade da história em Morgan, baseada em sua noção de progresso, Marx vê negativamente. O Mouro não coloca que os rumos da história são aleatórios, mas faz uma avaliação mais propriamente dialética, no sentido de que consegue apreender as contradições do processo histórico, em detrimento de uma visão que entende o “progresso humano” como uma progressão geométrica. Isso se relaciona com o fato de Morgan deixar de lado o papel do desenvolvimento da propriedade e das classes sociais na formação da política — o elemento econômico, em seu sentido amplo, é por vezes inessencial ao antropólogo, e Marx intervém para demonstrar que na verdade ele é determinante.

Anderson possui uma interpretação semelhante:

Novamente diferindo um pouco de Morgan e Engels, Marx se concentra em indicações de hierarquia estratificada no interior da sociedade de clãs. Segundo a interpretação de Morgan dos relatos tradicionais, o lendário governante ateniense antigo Teseu tentara minar o igualitarismo do sistema de clãs, isso em um período muito anterior ao seu colapso. O antropólogo sugeria que Teseu tentou estabelecer um sistema de classes, mas isso fracassou devido à falta de uma base social dentro da sociedade de clãs daquela época. Como resultado, escreve ele, “não houve de fato nenhuma transferência do poder das gentes” sob Teseu. Marx discorda de Morgan sobre esse ponto: para o alemão, as próprias estruturas do clã eram fonte do crescimento da desigualdade social (Anderson, 2019, p. 302)

Vale mencionar que Anderson ressalta a igualdade entre *gens* e clã, utilizando da expressão “*clan society*”, traduzido como “sociedade de clãs” ou “sociedade clânica” como sinônimo de sociedade gentílica¹⁵¹ Não vamos entrar, aqui, em uma análise da posição de Engels sobre a temática, o que nos interessa é a construção da posição autêntica de Marx acerca da *gens*, pontuando sobretudo que o autor renano também discorda de Morgan, ainda que muito influenciado por ele. Porém, acredita-se que esta discordância não é apenas “diferir um pouco”, mas o resultado de uma compreensão essencialmente diferente da própria história, como temos tentado demonstrar.

Estamos de acordo com Anderson no sentido de que Marx reconhece que o próprio cargo do chefe traz a existência de hierarquia e de desigualdade, de modo que sua posição seria ao mesmo tempo expressão e contradição da sociedade gentílica diante de si própria. Já há, na própria sociedade gentílica, a presença de uma hierarquia social incipiente que será também a causa de sua destruição. Com o desenvolvimento da *gens*, a figura do chefe vai

¹⁵¹ Afirma: “Marx, Engels e Morgan utilizaram os termos ‘gentes’, ‘gens’ e ‘gentile’ em vez de ‘clã’, como se usa comumente hoje” (Anderson, 2019, p. 297).

adquirindo cada vez mais interesses que são distintos dos interesses das massas. Para Anderson, nisso reside o gérmen das castas, mas iremos tratar dessa afirmação apenas no próximo subtópico.

O filósofo renano entende —a partir de Morgan¹⁵²—, que a lenda atribui a Teseu “a primeira tentativa de subverter a organização gentílica”, seja pela unificação do povo ateniense em um território sob o comando de um poder central, seja pela tentativa de criar hierarquias sociais bem fundadas, mas seu plano fracassou:

Esta classificação não é apenas o reconhecimento da propriedade ou do elemento aristocrático no governo da sociedade, mas também um movimento direto contra o poder governante das gentes. A intenção evidente era unir os chefes das gentes com suas famílias e os homens ricos das várias gentes em uma classe à parte, com o direito de ocupar os principais cargos nos quais estavam alojados os poderes da sociedade. A separação do restante em duas grandes classes novamente violou as gentes. Mas não foi bem-sucedida. Os agora chamados Eupátridas eram provavelmente os homens das gentes anteriormente convocados para os cargos. Esse esquema falhou porque não houve, de fato, transferência de poder das gentes, fratrias e tribos para as classes e porque tais classes eram inferiores às gentes como base do sistema [260] (Marx, 2025, p. 76 - tradução livre)¹⁵³

Nesse sentido, a separação entre tais classes (classificação) na lenda é o reconhecimento da propriedade e do elemento aristocrático, hierárquico emergindo na sociedade, o que, neste momento histórico, entrava em contradição com o elemento gentílico. A lenda traria a expressão fantástica de um conflito histórico real entre a expansão da sociedade ateniense, que se unia como uma nação, baseada no desenvolvimento da propriedade privada e de divisões sociais mais demarcadas, e, do outro lado, a organização gentílica. A fundação de Atenas a partir das quatro tribos segue no imaginário popular como expressão fantástica do declínio real da organização gentílica e da transição para a sociedade política.

Marx, em um comentário direto, novamente traz Plutarco, segundo o qual foi Sólon, a partir de 594 a.C., quem de fato dividiu a sociedade grega de modo bem sucedido, em quatro classes divididas pela quantidade de bens:

Deu às três primeiras classes, ou seja, aos ricos, acesso “a todos os cargos públicos”; os Theten (quarta classe) não tinham cargo para administrar, mas participavam do governo como membros das assembleias populares e dos

¹⁵² A menção a Teseu nesse contexto está também em Morgan (cf. 1893, p. 260)

¹⁵³ Diese classification nicht nur recognition of property u. aristocratic element im government der society, sondern direct movement gegen die governing power der gentes. Intention offenbar to unite the chiefs of the gentes mit ihren Familien u. die men of wealth in the several gentes in a class by themselves, with the right to hold the principal offices in which the powers of society were lodged. Die separation des remainder in 2 grosse classes wieder Verletzung der gentes. Aber gelang nicht. Die jetzt s.g. Eupatrides waren wahrscheinlich die men der gentes vorher called into office. Dies scheme brach down, weil es in fact no transfer of power von gentes, phratries u. tribes zu den classes u. weil such classes inferior den gentes as a basis of a system. [260] (Marx, 2025, p. 76)

tribunais. (Isso lhes dava um poder ainda mais decisivo) “já que Sólon também permitia uma apelação ao tribunal do povo em assuntos que as autoridades tinham de julgar” (*idem*, p. 77-8 - tradução livre - grifos nossos)¹⁵⁴.

Voltando à linha do argumento de Morgan, Marx escreve que este fato marcou a decadência da sociedade gentílica: “As gentes enfraqueceram-se, iniciando sua decadência” (*ibidem* - tradução livre)¹⁵⁵. Vamos a importância dos cargos públicos e do direito nesse momento transicional, como elementos que serviam para garantir a desigualdade entre as emergentes classes sociais. Além disso, com base em Morgan, Marx também ressalta a instituição das *naucrárias*:

Acontecimento mais importante: a criação das ναυκραΐαι (*Naucrárias*), 12 em cada tribo, 48 no total: cada *naucrária* era uma circunscrição local de chefes da casa [*householders*], a partir da qual se faziam contribuições para o serviço militar e naval, e a partir da qual eram provavelmente cobrados impostos. A *naucrária* era o incipiente deme ou município [*township*] (*ibidem*, p. 77- tradução livre)¹⁵⁶.

Assim, as *naucrárias* eram organizações familiares representadas por um chefe da casa [*householder*] das quais eram coletadas contribuições para o serviço militar e naval, formando a base do que em Clístenes será o *demos* (cf. *ibidem*, p. 80). Elas reafirmaram o papel dos chefes da casa e fortaleceram o aparato militar através da coleta de impostos. Aqui, o elemento do financiamento do poder militar ganha um destaque ainda maior no processo de dissolução da *gens*, um elemento advindo de Morgan que Marx enfatiza bastante, sinalizando uma concordância nesse aspecto. As *naucrárias* incorporam também o elemento territorial, reafirmando novamente o vínculo com a terra na formação da nação e do que viria a se conformar como Estado:

O elemento territorial foi parcialmente incorporado às *naucrárias*, onde provavelmente havia um registro dos cidadãos e dos seus bens para formar uma base para as taxas militares e impostos. As gentes, fratrias e tribos permaneceram em plena vigência, embora com poderes diminuídos. — um estado de transição. [264–266] (*ibidem*, p. 78 - tradução livre)¹⁵⁷

¹⁵⁴ Erhielt den 3 ersten Klassen, i.e. den Vermögenden, den Zugang »zu allen obrigkeitlichen Aemtern«: Theten (4t Kl.) hatten kein Amt zu verwalten, hatten aber an der Regierung Theil als Mitglieder der Volksversammlungen u. Gerichtshöfe. (Dadurch bekamen sie entscheidende Macht um so mehr) »da Solon auch bei solchen Sachen, worüber die Obrigkeiten zu erkennen hatten, eine Berufung an das Volksgericht erlaubte.«(]] (Marx, 2025, p. 77-8)

¹⁵⁵ Gentes weakened hierdurch, u. ihre decadence eingeleitet. (Marx, 2025, p. 78)

¹⁵⁶ Wichtigste event: Errichtung der ναυκραΐαι (*Naukraries*), 12 in jedem tribe, 48 in all: jede Naukrarie a local circumscription of householders, aus der levies drawn into military u. naval service u. from which taxes wahrscheinlich collected. Die naucrary was the incipient deme or township. (Marx, 2025, p. 77)

¹⁵⁷ Das territorial element was partially incorporated durch die *naucraries*, wo wahrscheinlich was an enrollment of citizens u. of their property to form a basis for military levies u. taxation. – Die gentes, phratries, tribes blieben in full vitality, though mit diminished powers – a transitional condition. [264–266] (Marx, 2025, p. 78)

Assim, ressalta-se o caráter transicional deste momento histórico entre a passagem da sociedade gentílica para a sociedade política, no qual o custeio das instituições militares detém uma importância relevante, inclusive para a fixação do povo em um território. Neste momento de transição, as *gentes* convivem com o elemento político insurgente, “gentes, fratrias e tribos permaneceram em plena vigência, embora com poderes diminuídos. — um estado de transição”, de modo que há um amálgama de componentes gentílicos decadentes convivendo com outros políticos que ainda não se colocam de modo autossuficiente.

Marx, em um comentário direto, salienta também o papel da língua escrita na unificação dos gregos, bem como do desenvolvimento do comércio a partir da migração e das navegações:

[Estes colonos, todos gregos; com a língua escrita, a diferença de dialetos deixou de ter o poder de se tornar um obstáculo à separação (incompreensibilidade); por outro lado, a migração, a navegação marítima e todos os movimentos de pessoas ligados ao comércio – não são compatíveis com as sociedades baseadas na gens]. (*ibidem* - tradução livre - grifos nossos)¹⁵⁸

Com uma linguagem unificada, foi-se extinguindo as dificuldades de compreensão entre diferentes povos em razão de diferenças dialetais, contribuindo para a coalizão. Além disso, a expansão do comércio, e, portanto, da propriedade privada e da mercadoria, são incompatíveis com a sociedade gentílica, constituindo-se enquanto um elemento de dissolução da mesma. O comércio movimentava um grande número de pessoas, impulsionando migrações e navegações, desenvolvendo-se cada vez mais:

Mas, na era de Sólon, terras e casas eram posse privada de indivíduos, com o poder de alienação das terras, mas não das casas, para fora da gens. Assim, era cada vez mais difícil manter os membros de um gens unidos localmente, devido às voláteis relações das pessoas com a terra e à criação de novas propriedades por seus membros em outras localidades. A unidade de seu sistema social estava se tornando instável em termos de lugar e de caráter. **[Além da localidade: a diferença de propriedade dentro da mesma gens transformou a unidade de seus interesses em antagonismo entre seus membros; além disso, ao lado da terra e do gado, o capital monetário [Geldcapital]¹⁵⁹ tornou-se decisivamente importante com o desenvolvimento da escravidão!]** (*ibidem*, p. 79 - tradução livre - grifos nossos)¹⁶⁰

¹⁵⁸ (Diese settlers alle Griechen; mit written language hatte der dialectic Unterschied nicht mehr Macht zur Barrière v. Scheidung (Unverständlichkeit) zu werden; andererseits migration, Seefahrt u. alle mit commerce verbundene Personenbewegung – nicht fassbar in auf gens gegründete society.) (Marx, 2025, p. 78)

¹⁵⁹ Nota-se que capital monetário, aqui, está no sentido prosaico do termo, até mesmo porque seria anacrônico tratar de capital propriamente dito neste momento histórico (cf. Marx, 2017). Para nós, parece estar associado a dinheiro de um modo geral.

¹⁶⁰ Aber zur Zeit des Solon lands u. houses owned by individuals in severalty, mit power of alienation of lands, but not of houses, out of the gens. So immer schwieriger to keep the members of a gens locally zusammen, wegen der shifting relations of persons to land u. von der creation of new property by its members in other localities. The unity of their social system was becoming unstable in place u. in character. (Abgesehn v. locality: Die Eigentumsdifferenz in selber gens hatte Einheit ihrer Interessen in Antagonismus ihrer members verwandelt; ausserdem war neben Land u. Vieh Geldcapital entscheidend wichtig geworden, auch die Entwicklung der Sklaverei!) (Marx, 2025, p. 79)

As intervenções diretas de Marx estão, aqui, marcadas por colchetes, e ressaltadas por nós em negrito, enquanto no restante do texto Marx aparece indiretamente, isto é, são anotações correspondentes ao livro de Morgan, e não uma intervenção direta. Ante ao trecho, conclui-se que, com o desenvolvimento da propriedade de terras e de casas, as relações territoriais se tornaram mais voláteis, de modo que estrangeiros podiam comprar terras, e membros da *gens* podiam se mudar. Logo, o vínculo gentílico estava se dissolvendo. Diferente de Morgan, Marx ressalta, ainda, que a diferença de propriedade criava uma hierarquia social dentro da *gens*, engendrando diferentes interesses que se contrapunham entre si dentro de um mesmo povo, ou seja, a “unidade de interesses” da sociedade gentílica, transformou-se em um “antagonismo entre seus membros”, mediado pela propriedade privada. Novamente, os elementos econômicos ocultados pelo estadunidense são destacados por Marx.

Além da propriedade de terra e de gado, desenvolvia-se também a escravidão, reforçando os conflitos sociais. A escravidão servia como motor para a importância do insurgente capital monetário [*Geldcapital*], e parece-nos que a razão para tal está no fato de que a escravidão possibilita a existência de um maior excedente produtivo, tornando-se a base das trocas comerciais, e portanto, impulsionando o uso da moeda como mediação da troca. Isso significa que a mercadoria, portanto, torna-se cada vez mais importante, inclusive a partir de sua forma dinheiro, seu “equivalente universal”¹⁶¹, que caracteriza o que Marx denomina aqui como capital monetário [*Geldcapital*]. Nesse sentido, o dinheiro começa a tomar parcialmente a importância da propriedade de terras e de gado, ou seja, a propriedade de dinheiro passa a ganhar relevância diante das demais mercadorias.

Portanto, a mercadoria e o dinheiro são também um elemento de grande importância para Marx na dissolução da sociedade gentílica no caso ateniense, sendo uma das bases para a criação de hierarquias sociais, a partir das quais não se tem mais uma coletividade uníssona, mas um coletivo composto de diferentes grupos sociais com interesses distintos e antagônicos

¹⁶¹ No primeiro capítulo do livro I d' *O capital*, Marx desenvolve o que significa o papel de equivalente-universal de uma mercadoria, e como historicamente se consolidou como o papel do ouro. Vale que em *O capital*, as categorias da mercadoria e do dinheiro pressupõem o desenvolvimento acabado da relação-capital, porém esta breve recapitulação pode nos ajudar a entender o que na Grécia Antiga se coloca ainda de modo muito incipiente. A mercadoria que é o equivalente universal é “excluída por todas as demais mercadorias na qualidade de equivalente. E é somente no momento em que essa exclusão se limita definitivamente a um tipo específico de mercadoria que a forma de valor relativa unitária do mundo das mercadorias ganha solidez objetiva e validade social universal” (Marx, 2017, p. 144). Assim, “O tipo específico de mercadoria, em cuja forma natural, a forma de equivalente encarna socialmente, torna-se mercadoria-dinheiro [*Geldware*] ou funciona como dinheiro. Desempenhar o papel do equivalente universal no mundo das mercadorias torna-se sua função especificamente social e, assim, seu monopólio social” (*idem*, p. 145). Para aprofundar na relação da mercadoria com sua forma dinheiro, cf. *ibidem*.

entre si. Enquanto o fundamento do princípio gentílico está vinculado às relações sanguíneas, a propriedade privada e a mercadoria desagregam os membros da comunidade em grupos com interesses objetivos que se contrapõem.

Este é o gérmen das classes sociais, aqui também diretamente vinculado com o desenvolvimento da escravidão, advinda da conquista, a partir das quais criam-se dois povos convivendo no mesmo território: os conquistados, que se tornam escravos (se não forem adotados), e os membros da *gens*, que detém laços sanguíneos entre si. Nesse sentido, a guerra, que une as tribos em confederações, também aparece como um elemento relevante para a conquista, da qual surgem os escravos. A escravidão não é somente o fundamento da hierarquia social, mas também, como base da produção de excedente comercializável, o fundamento do comércio e, portanto, do capital monetário [*Geldcapital*].

Em razão da estrutura lacunar dos cadernos, faltam elementos decisivos para compreender com precisão qual o papel desempenhado por esses elementos na formação do Estado ateniense. Termos como “capital monetário” e “gens” surgem no texto sem que seja possível delimitar com clareza o seu significado conceitual nesse contexto específico. Não estamos diante de teses acabadas, tal que podemos extrair mais um direcionamento geral que um pensamento acabado e delimitado, conforme exposto acima.

O Mouro continua, afirmando que apenas em Clístenes, “deme, file e Estado substituíram a gens, a fratria e a tribo. Elas perduraram somente como pedigree e linhagem e fonte de vida religiosa” (*ibidem*, p. 80 - tradução livre)¹⁶². Assim, a *gens* passa por um processo de ossificação, extinguindo-se seu uso original, mas permanecendo na linhagem (como o que mais tarde se transformaria no sobrenome) e em rituais religiosos, transformando-se em um fóssil social, uma herança de uma forma de organização social pregressa (a gentílica). O fato de permanecerem como “pedigree” tem a ver com a relação entre escravidão e conquista. Os membros da *gens* se sobrepuseram a estrangeiros, e possuir uma *gens* (enquanto linhagem, sobrenome) passou, portanto, a ser um sinônimo de *status* social, vinculado a ser um cidadão.

Para Morgan, em Clístenes finaliza-se a transição e se coloca uma sociedade política propriamente dita. Marx ressalta que há uma diferença entre política no sentido moderno e no sentido deste momento:

A sociedade grega é observada pela primeira vez por volta da 1ª Olimpíada (776 a.C.); desde então, até a legislação de Cleistenes (509 a.C.), ocorre a transição da organização gentílica para a organização política (civil). **(Ele deveria ter dito que**

¹⁶²Also deme, phyle, u. Staat an Stelle von Gens, phratry, tribe etc. Sie blieben (letztre) jedoch for centuries as a pedigree of and lineage u. fountains of religious life. (Marx p. 80).

político aqui tem o significado de Aristóteles = relativo à cidade [städtisch] e animal político = cidadão urbano [Stadtbürger].) (Marx, 2025, p. 68 - tradução livre - grifos nossos)¹⁶³

Assim, para Marx, Morgan deveria ter especificado que o significado de “político” aqui estaria mais associado a um cidadão urbano, da Pólis, tal como o “animal político” [ζῷον πολιτικόν] de Aristóteles (cf. Política, 1253a, 1-18), mas não desenvolve muito além disso. Desta pequena afirmação, pode-se inferir que a transição para a política, aqui, significa, para Marx, uma forma específica de organização política ligada à Pólis, que implica uma estrutura urbana particular (pressupondo a forma grega de separação entre cidade e campo) e a existência dos cidadãos gregos. Assim, Marx traz, aqui, a determinação generalizante de Morgan — que não raro aproxima elementos da sociedade moderna para explicar outras formas de organização distintas — para o específico, local, reafirmando a diferença entre o Estado moderno e a Pólis grega. Nesse sentido, o filósofo renano mais uma vez se opõe a uma “robinsonada” de Morgan ao tratar da política como algo uníssono, a partir das determinações de seu próprio tempo.

É cabível mencionar que, para Marx, durante toda a história conhecida da Grécia Antiga, isto é, desde a gênese do Estado grego a partir da união das tribos em Ática, há uma particular desigualdade entre homens e mulheres:

Do início ao fim, entre os gregos, um princípio de egoísmo calculado por parte dos homens que tendia a diminuir a estima das mulheres, raramente encontrado entre os selvagens.... Os costumes de séculos imprimiram nas mentes das mulheres gregas o sentimento de sua inferioridade [**Mas a relação [Verhältniss] das deusas do Olimpo mostra reminiscências de uma posição anterior das mulheres, mais livre e influente. A Juno dominadora, a deusa da sabedoria nasce da cabeça de Zeus, etc.**] Talvez foi... necessário para a raça para passar do sistema sindiásmico para o monogâmico. Os gregos permaneceram bárbaros no auge de sua civilização no tratamento do sexo feminino; sua educação era superficial, proibição de coito com o sexo oposto, sua inferioridade lhe foi inculcada como princípio, a ponto de ser aceita como fato pelas próprias mulheres. A mulher não era uma companheira igual ao marido, mas uma filha em relação a ele.

Ver Becker: Charicles ¹⁶⁴

O crescente poder que trouxe a monogamia foi — o desenvolvimento da propriedade e o desejo de transmiti-la às crianças — herdeiros legítimos, a verdadeira prole do par casado — apareceu no estágio mais elevado da Barbárie — como proteção contra a sobrevivência de certa parte da antiga jura conjugalia; o novo uso: o confinamento das esposas; o plano de vida entre os gregos civilizados — um sistema de confinamento e restrições para as mulheres

(Marx, 2025, p. 16 - tradução livre)

¹⁶³ Griechische society comes first under notice about ~~the~~ 1st Olympiade (776 B.C.); von da bis legislation of Cleisthenes (509 B.C.) vorgehend Uebergang von gentile in political (civil) Organization. (Er hätte sagen sollen dass political hier Sinn des Aristoteles hat = städtisch u. politisches animal = Stadtbürger.) (Marx, 2025, p. 67)

¹⁶⁴ Referência a *Charicles: Or, Illustrations of the Private Life of the Ancient Greeks*, de Wilhem Becker.

Marx, portanto, parece concordar com Morgan sobre o caráter generalizado da opressão feminina na Antiguidade grega, com efeito, a inferioridade com a qual as mulheres eram tratadas. Não obstante, como coloca Andrade, o Mouro vai além disso, de modo que “não só sinaliza uma concordância com Morgan (...), mas, em uma contribuição própria, aponta para a existência de um período histórico anterior, já extinto na Antiguidade clássica, em que as mulheres detinham uma condição mais igualitária, o qual teria deixado vestígios na mitologia” (no prelo). Assim, conforme a passagem acima, também referenciada por Engels em *A origem...*¹⁶⁵, as deusas (femininas) seriam dotadas de uma posição mais próxima dos deuses (masculinos) que as mulheres dos homens na Mitologia, de modo que “A herança dessa forma de organização social pregressa permaneceu ossificada, e as deusas continuaram a ser figuras de grande influência na sociedade, apesar de as mulheres já não mais possuírem o mesmo *status*” (*idem*).

Marx não está postulando que a posição entre os deuses (masculinos) e as deusas (femininas) é de igualdade, apenas que é mais igualitária que entre os homens e mulheres terrenos, e isso é refletido na própria literatura. Não é sem importância que a deusa da sabedoria, Atena, seja feminina, ou que tenhamos a presença ativa de uma deusa como a Hera no Olimpo. A posição relativamente participativa e influente das deusas, que não refletia a posição das mulheres, serve, portanto, como uma evidência de uma sociedade anterior, que se organizava através das *gentes*. Igualmente, concordamos com a posição de Marcello Musto sobre o tema:

Ainda sobre a questão do status das mulheres na família, Marx prestou muita atenção às considerações que Morgan havia desenvolvido sobre a paridade entre os sexos. Este observara que as sociedades antigas, no tocante ao tratamento e comportamento em relação às mulheres, eram muito mais avançadas. A propósito, Marx copiou as partes do livro de Morgan em que ele observou que, entre os gregos “a transição da

¹⁶⁵ Encontramos essa nova forma de família, com toda a sua dureza, entre os gregos. Enquanto a posição das deusas na mitologia, como observa Marx, nos confronta com um período mais antigo, em que as mulheres ainda gozavam de mais liberdade e respeito, no período heroico encontramos a mulher já rebaixada pela supremacia do homem e pela concorrência das escravas. Leia-se na *Odisseia* como Telêmaco manda sua mãe se retirar aos seus aposentos. Em Homero, as jovens capturadas são alvo da volúpia dos vencedores; os comandantes escolhem as mais bonitas, de acordo com uma ordem estabelecida pela hierarquia; como se sabe, toda a *Iliada* gira em torno da briga entre Aquiles e Agamenon por causa de uma dessas escravas. Para cada herói homérico de importância, menciona-se a prisioneira de guerra com a qual ele compartilha sua tenda e sua cama. Essas moças também eram levadas para a pátria e para a casa matrimonial dos heróis, como Agamenon faz com Cassandra em Ésquilo; os filhos gerados com essas escravas recebem uma pequena parte da herança paterna e são considerados plenamente livres; Teucro é um desses filhos extramatrimoniais de Télamon e tem permissão para usar o nome do pai. Da esposa espera-se que aceite tudo, mas ela própria deve manter castidade rigorosa e fidelidade ao cônjuge. De fato, a mulher grega da época heróica é mais respeitada do que a do período civilizado, mas, no fim das contas, ela é para o homem apenas a mãe de seus herdeiros matrimoniais, a suprema gestora da casa e a líder das escravas, que ele pode tomar a seu bel-prazer, e de fato toma, como concubinas. É a existência da escravidão ao lado da monogamia, a presença de escravas jovens e belas que pertencem por inteiro ao *homem*, que imprime desde o início à monogamia o seu caráter específico: ser monogamia *apenas para a mulher*, mas não para o homem. E esse caráter ela mantém até hoje (Engels, 2019, p. 65-6)

descendência da linha feminina para a masculina foi prejudicial à posição e aos direitos das esposas e das mulheres”. O antropólogo estadunidense acrescentou que na Grécia Antiga “reinava um princípio de particular egoísmo entre os homens, tendendo a diminuir o julgamento [sobre o valor das] mulheres, o que era pouco presente entre os ‘selvagens’”. Morgan avaliou muito negativamente o modelo social grego. Os gregos “permaneceram bárbaros na forma de tratar as mulheres, mesmo no auge de sua civilização. Sua educação era superficial [... e] nela vinha inculcada a inferioridade como um princípio, até ser aceita como uma realidade pelas próprias mulheres”. Daí o arguto comentário de Marx sobre a contradição com as mulheres nos mitos do mundo clássico: “o *status* das deusas no Olimpo é um lembrete da posição outrora mais livre e influente das mulheres. Juno ávida por domínio, a deusa da sabedoria sai da cabeça de Zeus etc.” (Musto, 2023a, p. 247)

Com efeito, Marx parece dar um grande destaque ao tema de desigualdade de gênero em seus excertos sobre Morgan, ao mesmo tempo em que vai além do antropólogo. O autor renano critica inferioridade da mulher na sociedade grega, de modo a considerar que tal hierarquia não é simplesmente natural, mas historicamente conformada. Do mesmo modo, a evidência de uma sociedade “em que as mulheres detinham uma condição mais igualitária” não é uma evidência de uma sociedade em que mulheres e homens tinham uma condição totalmente igualitária, mas “mais” igualitária. Ou seja, ao mesmo tempo em que Marx historiciza a opressão de gênero, desnaturalizando-a, ele não cunha sua gênese com a gênese da política, tal como não descarta a possibilidade de a hierarquia de gênero ter surgido ainda na sociedade gentílica¹⁶⁶. Assim, Marx não naturaliza a opressão de gênero, mas não aponta na história seu surgimento exato, de modo que a sociedade gentílica não é colocada, como em Morgan, como uma sociedade em que homens e mulheres completamente eram iguais, isto é, nos termos atuais, na qual o “machismo” não existia. Porém, o autor d’*O Capital* não avança muito além disso em sua análise, novamente um limite também do próprio texto com o qual lidamos.

Para Heather Brown, a posição das deusas gregas apontaria não apenas para um passado remoto no qual as mulheres eram menos oprimidas, mas para a própria possibilidade de superação da sua opressão no futuro:

A posição das deusas gregas apontava para um passado em que as mulheres eram menos oprimidas e, ao mesmo tempo, apontava para um futuro possível em que as mulheres teriam novamente um status mais elevado. Por mais que certos mitos gregos estivessem impregnados de suposições patriarcais, as mulheres gregas precisariam fazer mais do que simplesmente imitar Juno (Hera) e Atena. “A nostalgia da antiga posição mais livre e influente das mulheres” na Grécia não seria suficiente para mudar fundamentalmente a posição das mulheres na sociedade grega. Entretanto, essas figuras ofereceram alguns pontos de partida. Para começar, essas duas deusas viviam entre os homens, e não em reclusão, e desempenhavam um papel significativo na sociedade, embora nem sempre positivo.

¹⁶⁶ Para aprofundar na análise do trecho de Marx sobre a representação feminina na mitologia grega e na interpretação dada ao trecho por Engels, que incluiu também contribuições próprias sobre o tema, cf. Andrade (no prelo).

Mais importante ainda, ambas mantinham um grande controle sobre sua sexualidade, apesar dos limites impostos tanto pelo estado primitivo da contracepção quanto pelas forças sociais da época. Hera pôde decidir por conta própria que não criaria seu filho Hefesto, enquanto Atena provavelmente optou por permanecer virgem, dadas as dificuldades da época em permanecer em uma posição de autoridade e criar uma família. Certamente, em ambos os casos, foram escolhas baseadas em opções imperfeitas, mas isso poderia ter sido um ponto de partida para uma crítica ao patriarcado grego. (Brown, 2012, p. 161 - tradução livre)¹⁶⁷

A autora corretamente aponta para a relevância do comentário de Marx em demonstrar a historicidade das relações de gênero. Sem dúvida, Marx entende as relações de gênero, assim como as familiares, como históricas, e, portanto, mutáveis, retirando o patriarcalismo e a opressão feminina da esfera do “natural”. Contudo, não é possível inferir que Marx indica uma nostalgia com esse período anterior, e nem que, segundo ele, as deusas deveriam servir como um referencial para a emancipação para as mulheres gregas, i.e., que as mulheres poderiam olhar para Atena e Hera como “pontos de partida”. O que Marx coloca é simplesmente que elas servem como “fóssil social” deste período anterior. De modo semelhante, isso tampouco indicaria que as deusas apontam para um futuro mais igualitário em termos de gênero. Não se trata de olhar para o passado nostálgicamente, nem de que este passado poderia (ou deveria) fornecer o direcionamento do futuro, mas simplesmente de reconhecer a historicidade das relações sociais e de gênero refletida na própria mitologia.

Acerca da família monogâmica grega, Marx escreve, ainda:

Provavelmente a família “se abrigava em um lar comunitário (**como os eslavos meridionais**) composto de famílias aparentadas. Quando a escravidão se tornou uma instituição, esses lares desapareceriam gradualmente.” [471, 472] (**De fato: para a família monogâmica, em toda parte, poder existir isolada, independentemente, pressupõe uma classe doméstica, em toda parte, originalmente, escravos diretos**) Gregos homéricos: Família monogâmica de um tipo inferior. O tratamento dado às mulheres cativas reflete a cultura da época com relação às mulheres em geral; vida na tenda de Aquiles e Pátroclo; o que quer que existisse de monogamia, era por meio de uma restrição imposta às esposas (algum grau de reclusão); . [472, 473] (Marx, 2025, p. 16 - tradução livre - grifos nossos)¹⁶⁸

¹⁶⁷ The position of Greek goddesses pointed both to a past in which women were less oppressed, and at the same time pointed to a possible future in which women would again have a higher status. As imbued as certain Greek myths were with patriarchal assumptions, Greek women would need to do more than simply emulate Juno (Hera) and Athena 'Nostalgia for the former more free & influential position of the females' in Greece would not be enough to fundamentally change the position of women in Greek society. However, these figures did offer some starting points. To begin with, both of these goddesses lived among men, rather than in seclusion, and played a significant role in society, albeit not always a positive one.

More importantly, both maintained a great deal of control over their sexu-ality, despite the limits imposed both by the primitive state of contraception and by the social forces at the time. Hera was able to decide on her own that she would not raise her son Hephaestus, while Athena likely chose to remain a virgin, given the difficulties at that time of remaining in a position of authority while raising a family. Certainly, in both cases, these were choices based on imperfect options, but it could have provided a starting point for a critique of Greek patriarchy. (Brown, 2012, p. 161)

¹⁶⁸ Wahrscheinlich family »sheltered itself in a communal household (wie ~~Sudslaven~~ Südslaven) composed of related families. When slavery became an institution, these households would gradually disappear.[«] [471, 472]

Assim, Marx reconhece a reclusão imposta às mulheres na Grécia homérica, algo presente também no texto de Morgan, mas acrescenta a relação da existência da família monogâmica em geral com o desenvolvimento da escravidão. Se antes a família existia dentro de uma espécie de “lar comunitário”, como entre os escravos do sul, a família isolada já pressupõe uma classe doméstica de escravos diretos. Em outras palavras, para que a família monogâmica (caracterizada pela união entre um homem e uma mulher) pudesse existir como uma unidade independente e isolada, fora do lar coletivo, era necessário que houvesse uma “classe doméstica”, ou seja, pessoas subordinadas que cuidassem dos trabalhos domésticos. Originalmente, essa classe era formada por escravos. O regime de exclusividade era, contudo, uma imposição somente às mulheres, que eram relegadas à restrição e à reclusão, enquanto aos homens era permitida uma vida fora do casamento. Dentre os gregos homéricos, Marx parece concordar, também, que o modo como os gregos tratavam as mulheres cativas, representado na *Iliada*, revela muito sobre como, em geral, as mulheres eram vistas naquela sociedade.

Vale destacar que, em outro trecho, Marx associa a própria família moderna, também monogâmica, com a origem associada à escravidão:

(Fourier caracteriza a época da civilização pela monogamia e pela propriedade privada do solo. A família moderna contém em seu germe não apenas o servitus (escravidão), mas também a servidão, pois está desde o início relacionada a serviços agrícolas. Ela contém em miniatura todos os antagonismos que mais tarde se desenvolvem amplamente na sociedade e seu Estado) (Marx, 2025, p. 16 - tradução livre - grifos nossos)¹⁶⁹

Marx, resgata Fourier para trazer à tona a ideia de que a família monogâmica moderna, cuja origem depende da escravidão, e também da servidão, “contém em miniatura todos os antagonismos da sociedade e do Estado”. O Mouro não desenvolve extensamente o significado dessa afirmação, mas podemos entendê-la à luz da formação da família monogâmica grega. A monogamia emerge associada à propriedade privada da terra, com as habitações privadas, e à consolidação da divisão de classes (entre escravos e homens livres).

(In fact: die monogamische family unterstellt, um selbstständig, isolated, existiren zu können, überall a domestic class, die ~~ist~~ ursprünglich überall direct slaves.)

Homeric Greeks: Monogamian family of a low type, the treatment of their female captives reflects the culture of the period with respect to women in general; ~~tentative~~ tent life of Achilles u. Patroclus; whatever of monogamy existed, was through an enforced constraint upon wives (some degree of seclusion)*. [472, 473]

(Marx, 2025, p. 16)

¹⁶⁹ (Fourier charakterisirt Epoche der Civilisation durch Monogamy u. Grund Privateigentum. Die moderne Familie enthält im Keim nicht nur servitus (Sklaverei) sondern auch Leibeigenschaft, da sie von vorn herein Beziehung auf Dienste für Ackerbau. Sie enthält in Miniatur alle die Antagonismen in sich, die sich später breit entwickeln in der Gesellschaft u. ihrem Staat.) (Marx, 2025, p. 16)

Ela fundamentalmente carrega, em seu cerne, os antagonismos advindos dessas relações, como expressão das contradições mais gerais existentes na sociedade como um todo. Parece-nos que, para Marx, a família monogâmica moderna deve ser superada tal qual os antagonismos nelas refletidos.

De um modo geral, Marx está muito interessado em entender as contribuições de Morgan sobre a gênese do Estado e as sociedades de transição, isto é, que passaram pela mudança do parentesco ao território. Porém, como um leitor crítico, ele contrapõe a Morgan sua própria visão da história, alheia à ideia romantizada e evolucionista de “progresso” do estadunidense, e que, ao contrário, reconhece as contradições, as dissidências e a violência como elementos constitutivos dos processos históricos em questão. A Morgan escapam muitos elementos econômicos determinantes, de modo que para Marx não é possível entender a gênese do Estado ateniense sem considerar de classes sociais, propriedade privada, capital monetário, escravidão, dentre outros. Marx também é avesso a tratar de diferentes sociedades a partir de “robinsonadas”, insistindo na necessidade de analisar as particularidades de cada formação social sem transpor elementos modernos até elas. Morgan não parte dos indivíduos isolados e nem transpõe a sociedade burguesa como um todo até as sociedades ditas primitivas, mas reproduz diversos elementos da modernidade, naturalizando-os.

Além de uma grande ênfase na desigualdade de gênero da sociedade grega, nas notas sobre a transição da sociedade gentílica para a política em Atenas, há várias contribuições autênticas de Marx. O autor renano parece discordar do papel de chefe atribuído por Morgan — se o antropólogo apresenta uma visão romântica sobre a representação “democrática”, para Marx há casos em que os interesses do chefe entram em contradição com os interesses da *gens* em que faz parte. Além disso, Marx a todo tempo ressalta a longa duração da sociedade transicional, em que os elementos gentílicos em decadência convivem com os elementos políticos emergentes. A divisão entre classes sociais possui também um papel extremamente importante na criação do Estado. Novas funções emergem, especialmente para garantir a divisão entre classes — aqui, os cargos públicos e o direito possuem um papel de grande relevância para assegurar a esse novo estado de coisas.

Marx também ressalta o papel do comércio e da linguagem unificada na união, elementos que impulsionam a coalizão e corrompem os laços gentílicos iniciais. Para o autor renano, neste momento transicional há também uma relação entre o desenvolvimento do capital monetário [*Geldcapital*] e a escravidão, de modo que a troca de escravos como mercadoria fortaleceu o uso do dinheiro como equivalente universal, isto é, reforçando a relevância do dinheiro frente à propriedade da terra e de gado, impulsionando o comércio.

Assim, a guerra também aparece como um elemento crucial nesse processo, pois a conquista gera escravos, dividindo a sociedade inicialmente igualitária entre classes e elevando possuir uma *gens* ao status de “pedigree” social. Evidentemente, militarismo é um dos elementos centrais desse Estado, sendo criados uma série de impostos para sustentar as atividades militares. Marx, contudo, aponta a diferença entre o Estado moderno e a Pólis grega, ressaltando que o significado de político em Clístenes é algo distinto da política no sentido atual, algo que não é feito por Morgan.

Um último caso analisado por Marx a partir de Morgan e de seus conhecimentos gerais sobre história é a transição para a sociedade política em Roma. Aqui, uma série de elementos interessantes são destacados, até porque o termo *gens* vem do uso latino. Trataremos, portanto, de uma comparação final da transição incompleta iroquesa e da ateniense com a formação da sociedade política em Roma, a fim de compreender quais elementos caracterizam a *gens* e suas características e contradições internas de modo geral, ou seja, o que subjaz ao específico.

3.2.2.3) *A transição para a sociedade política em Roma*

Marx, a partir de Morgan, também analisa a decadência da *gens* romana partindo de sua explicação lendária, do período de Rômulo (754-711 a.C.), o fantástico fundador e primeiro rei romano, que, evidentemente, “não significa uma pessoa, mas um período, como seus sucessores” (*idem*, p. 81 - tradução livre)¹⁷⁰, até o período de Sêrvio Túlio, segundo a lenda, o sexto rei de Roma, (578/6-533 a.C.), no qual teria se consolidado a sociedade política (Cf. *ibidem*, p. 218). Roma já surge a partir de uma sociedade gentílica baseada na linhagem paterna: “Até onde se alcança o passado romano, a descendência seguia a linha masculina” (*ibidem*, p. 83)¹⁷¹, o que sinaliza a existência de algum desenvolvimento da propriedade e da herança mesmo nos primórdios da formação da cidade. Como veremos, o centro da civilização itálica nasce a partir de uma sociedade gentílica em decadência, ou seja, a própria formação da cidade marca um período transicional, tal como em Atenas, o qual durará aproximadamente 200 anos.

Como entre os gregos, Roma emerge de uma confederação de tribos que se unem em um pacto de mútua proteção, e, no período de Rômulo, começam a se concentrar em uma cidade: “Em vez de uma confederação de tribos, composta por gentes e ocupando territórios separados, Rômulo os fez concentrar e fazer uma coalizão [*coalesce*] em uma cidade; isso foi

¹⁷⁰ (Romulus bedeutet hier nicht Person, sondern Zeitperiode, wie bei seinen Nachfolgern) (Marx, 2025, p. 81)

¹⁷¹ So lange wir v. Römern wissen, descent in male line (Marx, 2025, p. 83)

realizado em 5 gerações.” (*ibidem*, p. 92)¹⁷². Novamente, Marx dá ênfase no fato de que o elemento da coalizão de uma confederação de tribos aparece como determinante na dissolução da *gens*, reforçando o fundamento de uma base territorial para que posteriormente seja formado o Estado. Algo semelhante se dá também entre os iroqueses, cuja confederação possui um papel na dissolução da *gens*, ainda que não cheguem a consolidar uma coalizão.

O surgimento da propriedade individual da terra, em substituição da propriedade comum, também se coloca, para o Mouro, como um elemento importante na formação do Estado romano. Nas tribos latinas existia propriedade comum ou concentrada entre famílias, e desde Rômulo já começam a existir loteamentos individuais, que se tornam cada vez mais comuns:

Entre as tribos latinas rústicas, as terras eram mantidas em comum por cada tribo, outras terras por gentes e outras ainda por famílias. O loteamento de terras para indivíduos era comum no período de Rômulo, depois bastante generalizado. Diz Varro, De Re rustica I, c. 10. “O acre duplo foi referido como herança porque se diz que Rômulo foi o primeiro a distribuir tanto a terra individual quanto a que foi para o herdeiro” [“Bina jugera quod a Romulo primum divisa (dicebantur) viritim, quae heredem sequerentur; heredium appellarunt”]. Diz-se que loteamentos semelhantes foram feitos por Numa e Servius Tullius; esses são os primórdios da propriedade individual absoluta [absolute ownership in severalty], pressupõem uma vida sedentária etc. Não era apenas mensurada, mas concedida pelo governo, uma forma muito diferente do direito possessório de terras resultante de um ato individual. Essas terras foram retiradas daquelas tidas em comum pelo povo romano. Gentes, cúrias e tribos tinham certas terras em comum após o início da civilização, com exceção dos lotes individuais (*ibidem*, p. 84 - tradução livre)¹⁷³.

Assim, o período de Rômulo marca a consolidação não só da existência generalizada de terras individuais, que se concentravam nas mãos de homens em razão da linhagem paterna, mas também sua transmissão pela herança. A propriedade individual inicialmente convive com propriedades comuns, sobrepondo-se a elas com o passar do tempo. A propriedade e o território são tidos por Marx como os dois fundamentos da sociedade política em Roma, a *civitas*:

¹⁷² Statt confederacy of tribes, composed of gentes u. occupying separate territories makes Romulus them concentrate u. coalesce in one city; dies worked out in 5 generations. (Marx, 2025, p. 82)

¹⁷³ Unter den rustic Latin tribes, lands held in common by each tribe, other lands by gentes, still other by households. Allotments of lands to individuals wurden gewöhnlich in Romulus Period, später quite general. Sagt Varro, De Re rustica I, c. 10: »Bina jugera quod a Romulo prima primum divisa (dicebantur) viritim, quae [(quod)] ~~heredem~~ haeredem sequerentur, ~~haeredium~~ appellantur appellarunt.« (Selbes bei Dionysius) Similar allotments said to have been made by Numa u. Servius Tullius; diese die beginnings of absolute ownership in severalty, presuppose a settled life etc. It was not only admeasured but granted by the government, form sehr verschieden von possessory right in lands growing out of an individual act ... These lands taken from those held in common by the Roman people. Gentes, curiae u. tribes held certain lands in common nach Beginn der Civilization, ausser den individual allotments. (Marx, 2025, p. 84).

Na parte em Latim, utilizou-se uma tradução livre da tradução da Mega digital para o alemão, leia-se: “Den doppelten Morgen bezeichnete man, da Romulus erstmals soviel Land pro Kopf verteilt haben soll, das dem Erben zufiel, als Erblingschaft”.

Societas, fundada na gens; ao lado da civitas, fundada no território e na propriedade; a última organização suplantou gradualmente a primeira no decorrer de 200 anos; a mudança foi, até certo ponto, concluída sob Servius Tullius (578-534 a.C. 176-220 A.u.), curia, análoga à fratria grega, = 10 gentes; 10 curiae = 1 tribo; sob Servius Tullius o Populus Romanus era = 3 tribos, 30 curae, 300 gentes” (*ibidem*, p. 81 - tradução livre)¹⁷⁴.

Ambos elementos, o território e a propriedade, também estão presentes na sociedade ateniense e na iroquesa como fatores de dissolução da sociedade gentílica.

Um fator diferenciador da sociedade romana é que nela as terras eram concedidas pelo governo, o qual vai aos poucos tomando a forma estatal, ou seja, “Não era apenas mensurada, mas concedida pelo governo, uma forma muito diferente do direito possessório de terras resultante de um ato individual. Essas terras foram retiradas daquelas tidas em comum pelo povo romano”. Não é, portanto, um ato de usurpação individual direta, e, desde Numa Pompílio (715–673 a.C.), segundo rei lendário (sucessor de Rômulo), até Sêrvio Túlio, a usurpação era um ato mediado pelo governo, que media e concedia as terras aos indivíduos. No período de Túlio, Marx ressalta, era a propriedade que controlava o governo, não a maioria do povo: “Propriedade, não números, controlava o governo” (*ibidem*, p. 92 - tradução livre)¹⁷⁵. Tanto é que uma das primeiras medidas de Sêrvio foi estabelecer o censo (cf. *ibidem*)¹⁷⁶.

A *civitas* consolida a mediação do Estado nas relações sociais, rompendo a determinação essencialmente comunitária do gentilismo:

A primeira característica do gentilismo — a dependência dos gentiles uns dos outros para a proteção dos direitos pessoais, desaparece assim que a civitas é estabelecida, em que cada cidadão [*Bürger*] se volta para a lei e o Estado em busca de proteção; pode ser encontrada no período histórico apenas em vestígios entre os romanos. (*ibidem*, p. 85 - tradução livre)¹⁷⁷

Ou seja, se os indivíduos estão ligados, na sociedade gentílica, por uma dependência mútua de caráter material que lhes obriga a proteger uns aos outros, fator reforçado pelo

¹⁷⁴ Societas, founded upon gens, neben civitas, founded upon territory u. property; letztere Organization im Lauf v. 200 Jahren gradually supplanting the former; to a certain degree completed der change unter Servius Tullius (578–534 B.C. 176–220 a.u.)[.] curia, analogous to ~~Roman~~ Grecian phratry, = 10 gentes; 10 curiae = 1 tribe; unter Servius Tullius war Populus Romanus = 3 tribes, ~~40~~ 30 curiae, 300 gentes (Marx, 2025, p. 81). Vale mencionar que nos anos “176-220 A.u.” (*ab urbe condita*) refere-se ao sistema de datar anos a partir da fundação da cidade de Roma, cuja expressão significa “desde a fundação da cidade”, tradicionalmente considerada em cerca de 753/4 a.C.

¹⁷⁵ Property, not numbers controlled the gov. (Marx, 2025, p. 92).

¹⁷⁶ Einer der ersten acts des Servius – der Census. »Censum enim instituit, rem saluberrimam tanto futuro imperio: ex quo belli pacisque munia non viritim, [ut ante,] sed pro habitu pecuniarum fierent.« (Liv. I. 42.) (Marx, 2025, p. 92).

¹⁷⁷ Erstes feature des gentilism – dependence der gentiles upon each other for the protection of personal rights; verschwindet zuerst, sobald civitas gegründet, wo jeder Bürger sich für Protection an law u. State wendet; kann in historischer Periode nur noch in remains gefunden werden bei Römern (Marx, 2025, p. 85).

vínculo sanguíneo entre os membros das *gentes*, com a formação da sociedade política as relações entre esses indivíduos se colocam cada vez mais mediadas pela lei e pela política. Passa-se a buscar no Estado, uma entidade externa, e na lei, expressa pelo Estado, a solução de conflitos sociais. Marx ressalta como a sociedade romana já nasce imersa nesta transição, de modo que a dependência dos *gentiles* uns dos outros “pode ser encontrada (...) apenas em vestígios entre os romanos”.

O crescimento populacional a partir da era de Rômulo também foi um fator que contribuiu para a dissolução da sociedade gentílica: “O conjunto, conforme organizado por Rômulo, chamava-se: Populus Romanus; não era nada além de uma sociedade gentílica; a mudança era necessária e fundamental devido ao rápido crescimento da população sob Rômulo e especialmente no período entre ele e Sêrvio Túlio (754-534) [303–309]” (*ibidem*, p. 88 - tradução livre)¹⁷⁸. Ou seja, a organização da sociedade precisou mudar significativamente devido ao rápido crescimento populacional que se deu no período entre Rômulo e Sêrvio Túlio. Podemos atribuir o aumento da população ao desenvolvimento do comércio, das capacidades produtivas, à crescente urbanização e a movimentos migratórios, dentre outras razões, as quais o próprio Marx não aprofunda neste momento.

Já na era de Sêrvio Túlio, (578/576-533 a.C), quando se consolida a sociedade política em Roma, o povo era dividido basicamente entre *populus* e *plebs*, os primeiros fazendo parte de *gentes* e os segundos não:

578 ou 576-533. Servius Tullius. Desde Rômulo, a sociedade romana se dividia em patrícios, constituindo o populus, e plebeus, a plebe; ambos eram pessoalmente livres e entravam nas fileiras do exército; os plebeus, no entanto, não eram incluídos na sociedade gentílica, fora do governo. De acordo com Niebuhr, a existência da plebe como uma porção reconhecidamente livre e muito numerosa da população pode ser rastreada até o reinado de Ancus Marcius (640-618). Plebe excluída dos cargos oficiais, comitia curiata, ritos sagrados das gentes (do casamento com estas). Na época de Servius, a plebe era quase tão numerosa quanto o populus; sujeitos ao serviço militar, possuíam famílias e propriedades. A constituição da organização gentílica os excluía; por isso, esta última teve que mudar. (*ibidem*, p. 90 - tradução livre - grifos nossos)¹⁷⁹.

¹⁷⁸ Das Ganze, as organized by Romulus nannte sich: Populus Romanus; war nichts als a gentile society; change ernöthigt u. zwar fundamental one durch raschen Anwachs der Bevölkerung unter Romulus u. namentlich in der Periode zwischen ihm u. Servius Tullius. (754–534) [303–309] (Marx, 2025, p. 88)

¹⁷⁹ 578 od. 576–533. Servius Tullius. Seit Romulus röm. Gesellschaft gespalten in Patricians, constituting the Populus, u. plebejans, die Plebs; beide persönlich frei u. beide entered the ranks of the army; plebejans aber, nicht einbegriffen in gentile society, ausserhalb the government. Nach Niebuhr die Existenz der plebs als anerkannt freie u. sehr zahlreiche Portion der Bevölkerung nachweisbar bis zu reign des Ancus Marcius (640–618). Plebs excluded v. office, comitia curiata, sacred rites der gentes (v. intermarriage mit diesen). Zur Zeit des Servius fast so numerous plebs fast so numerous wie populus; subject to military service, possessing families u. property. Die Constitution der gentile organization schloss sie aus; hence letztre musste fliegen. [323, 324] (Marx, 2025, p. 90)

A *plebs*, ou seja, as pessoas que não eram membros de uma *gens*, era excluída da participação em cargos oficiais, nos ritos sagrados que eram celebrados na *gens* e, como Marx acrescenta (grifado por nós, entre parêntesis), do casamento com membros de uma *gens*. Assim, parece-nos que Marx, ao colocar “A constituição da organização gentílica os excluía; por isso, esta última teve que mudar” ressalta o papel da plebe romana na ruína da organização gentílica. Boa parte da plebe não era composta de cidadãos romanos, então eles não possuíam um *nomen gentile*, herdado somente de um homem livre, então não faziam parte de uma *gens* (ou de uma *gens* desorganizada). Este grupo social era composto basicamente de imigrantes, prisioneiros de guerra que foram libertados, pessoas solteiras de *gentes* que foram trazidas à Roma, ou membros de um fragmento expulso de uma *gens*, caso no qual os *gentiles* mais antigos não reconheciam sua igualdade:

Origem da plebs, isto é, as pessoas que não eram membros de uma gens, curia ou tribo organizada. Os aventureiros que afluíram para a nova cidade vindos das tribos vizinhas, os cativos de guerra que depois foram libertados, as pessoas solteiras misturadas com as gentes transplantadas para Roma, forneceriam rapidamente essa classe; além disso, poderia acontecer que, ao preencher as 100 gentes de cada tribo, fossem excluídos fragmentos de gentes e gentes com menos de um número prescrito de pessoas. Pelo epíteto [dos senadores] de Luceres “Pais de gentes menores” [“Fathers minorum gentium”], é evidente que as gentes antigas relutavam em reconhecer sua total igualdade. Depois de preencher a 3ª tribo com o número prescrito de gentes, a última avenida de admissão foi fechada e, depois disso, o número da classe plebeia aumentou rapidamente. Niebuhr nega que os clientes façam parte do corpo plebeu (*ibidem*, p. 90 - tradução livre)¹⁸⁰

Para Morgan, “Parece claro, apesar do peso da autoridade de Niebuhr em questões romanas, que os clientes faziam parte do corpo plebeu” (Morgan, 1893, p. 334 - tradução livre)¹⁸¹. Porém, segundo Marx, Niebuhr acerta ao separá-los:

Dionys. II, 8 e Plut. Vit. Romuli XIII, 16 atribuem a Rômulo o estabelecimento (!) da relação de patrono e cliente, assim como Suetonius Tiberius, c. 1. **(Tudo o que esses três dizem não prova nada!) [A afirmação de Morgan de que os clientes eram parte do corpo plebeu desde o início — errado, Niebuhr certo].** (Marx, 2025, p. 90 - tradução livre - grifos nossos)¹⁸².

¹⁸⁰ Entstehung der plebs, i.e. v. Personen not members of an organized gens, curia, tribe. Adventurers who flocked to the new city from the surrounding tribes, war captives afterwards set free, unattached persons mingled with the gentes transplanted to Rome, would rapidly furnish such a class; ausserdem might happen that in filling up the 100 gentes of each tribe, fragments of gentes and gentes having less than a prescribed number of persons, were excluded. Aus dem Epitheton der [senators of the] Luceres „Fathers minorum gentium“ ersichtlich dass die old gentes reluctant ihre entire equality anzuerkennen. Nach filling up des 3d tribe mit der prescribed number of gentes the last avenue of admission closed, wonach die Zahl der plebeian class rasch anwachsend. Niebuhr läugnet, dass clients part des plebeian body. (Marx, 2025, p. 90)

¹⁸¹ It seems plain, notwithstanding the weight of Niebuhr’s authority on Roman questions, that the clients were a part of the plebeian body (Morgan, 1893, p. 334)

¹⁸² Dionys. II, 8 u. Plut. Vit. Romuli. XIII, 16 ~~schreibt~~ schreiben Romulus die Einrichtung (!) der relation v. patron u. client zu, ditto Suetonius, Tiberius, c. 1. (Alles, was diese 3 sagen, beweist gefällig nichts!) (Morgan’s Behauptung, dass die clients v. Anfang an a part of the plebeian body – falsch, Niebuhr right.) (Marx, 2025, p. 90)

O patrocínio ou clientela romana se trata, em linhas gerais, de uma relação entre um patrono e um cliente, na qual o primeiro oferece principalmente proteção material ao segundo, em troca de serviços, lealdade, apoio eleitoral, dentre outros favores. Os clientes poderiam ou não ser membros da *plebs*, assim como poderiam ser um patrício empobrecido buscando apoio de outro patrício. Vale mencionar que, para Marx, não obstante o acerto de Niebuhr com relação a separar os clientes dos plebeus, o historiador erra ao conceber que todo o *populus* era composto por patrícios, havendo uma diferença entre ambos grupos, os patrícios sendo uma parte do *populus*: “Niebuhr e outros supõem que todo o *populus* era patrício” (*idem* - tradução livre)¹⁸³, erro o qual também é apontado por Morgan¹⁸⁴.

De todo modo, a separação entre *populus* e *plebs* já marca a existência de uma hierarquia social consolidada. As *gentes* se tornam corporações fechadas, e a distinção de Sêrvio Túlio entre classes de acordo com a propriedade vêm como o elemento final de dissolução dessa sociedade, que já não era mais igualitária: “As classes segundo a propriedade serviram ao propósito útil de dissolução das gentes, que haviam se tornado corporações fechadas, excluindo a massa da população” (*ibidem*, p. 92 - tradução livre)¹⁸⁵.

Para o Mouro, com base em Morgan, a distinção de patrícios e a possibilidade de seus filhos herdarem sua posição também foi um golpe fatal ao gentilismo, criando uma “aristocracia”:

A distinção dos patrícios conferida a seus filhos e descendentes em linha reta em perpetuidade, de uma só vez criou uma aristocracia de nível [*rank*] no centro do sistema social romano, onde se tornou firmemente enraizada; esse elemento aristocrático foi, pela primeira vez, implantado no gentilismo (*ibidem*, p. 89 - tradução livre)¹⁸⁶

A “aristocracia” aqui aparece novamente no sentido retirado de Morgan, que é bastante amplo e remete à existência de uma hierarquia social, um elemento essencialmente contrário à sociedade gentílica, um golpe fatal às *gentes*. Marx, então, resume da seguinte maneira os elementos que contribuíram para o fim da sociedade gentílica romana em Sêrvio Túlio:

¹⁸³ Niebuhr u. andre nehmen an dass der entire populus were patricians (Marx, 2025, p. 90)

¹⁸⁴ Morgan afirma que: “As mais eminentes autoridades modernas afirmam que todo o *populus* era patrício. Niebuhr, que é certamente o pioneiro em questões romanas, adota esse ponto de vista, com o qual Long, Schmitz e outros concordaram. Mas as razões apresentadas não são conclusivas. A existência da classe patrícia e também da classe plebeia pode ser rastreada, conforme declarado, até a época de Rômulo. Se o *populus*, que era o corpo inteiro do povo organizado em *gentes*, fosse todo patrício nessa época, a distinção teria sido nominal, pois a classe plebeia não teria importância na época” (Morgan, 1893, p. 335 - tradução livre)

¹⁸⁵ The property classes subserved the useful purpose of breaking up the *gentes*, which had become close corporations, excluding the mass of the population. (Marx, 2025, p. 92)

¹⁸⁶ Die distinction of patricians conferred upon their children u. lineal descendants in perpetuity schuf at once an aristocracy of rank in centre des Roman social system where it became firmly intrenched; this aristocratic element now for the first time planted in gentilism. (Marx, 2025, p. 89)

O período de Sêrvio Túlio, 576-535 a.C., que segue o de Sólon, (596 a.C.) e precede o de Clístenes (509 a.C.). Sua constituição, modelada segundo a de Sólon, estava em operação prática no estabelecimento da República (509 a.C.). As principais mudanças, que foram deixando de lado as gentes e inaugurando a sociedade política, foram: 1) substituição das classes formadas por riqueza individual; 2) comitia centuriata, a nova assembleia popular, em vez de comitia curiata, assembleia das gentes; 3) criação de 4 bairros da cidade, circunscritos por metragens e limites, e nomeados como áreas territoriais, com os residentes de cada bairro obrigados a inscrever seus nomes e registrar suas propriedades (*ibidem*, p. 91 - tradução livre)¹⁸⁷.

Aqui, vemos como a propriedade individual foi ganhando espaço, inclusive para uma divisão formal da sociedade pela lei de Túlio com base nas centúrias, e passa a ser obrigatoriamente registrada. Neste caso, específico Marx não precisou intervir diretamente, pois Morgan não deixou de lado o papel do elemento econômico, isto é, o papel da propriedade individual. Ademais, vemos a relevância da fixação em um território urbano também na formação da política, ponto em que há uma aproximação específica com Atenas “Este bairro romano era uma cópia mais recente da naucrária ateniense, a qual provavelmente também foi seu modelo” (Marx, 2025, p. 93 - tradução livre)¹⁸⁸. Houve, também a substituição da *Comitia Curiata*, uma assembleia popular baseada nas cúrias (conjuntos de *gentes*, análogas às fratrias), pelas *Comitia Centuriata*, baseada nas centúrias, que eram subgrupos de cada classe, as quais eram divididas por suas riquezas:

Então a 1ª classe tinha 80 centúrias, tendo 80 votos na comitia centuriata; 2ª classe, 20 centúrias, com mais 2 de artesãos agregadas, com 22 votos; 3ª classe, 20 centúrias com 20 votos; 4ª classe, 20, mais 2 centúrias de flautistas e trompetistas, 22 votos; 5ª classe de 30 centúrias com 30 votos. Também os cavaleiros, com 18 centúrias e o mesmo número de votos. Assim, o governo, na medida em que podia ser influenciado pela assembleia popular, comitia centuriata — estava nas mãos da primeira classe e dos equites, que juntos tinham 98 votos, a maioria do total (*ibidem*, p. 92 - tradução livre)¹⁸⁹

Assim, com as *Comitia Centuriata*, as decisões ficavam nas mãos daqueles que estavam na primeira classe, ou seja, que detinham mais propriedades — a propriedade controlava o governo, não a maioria. Marx, diferente de Morgan, é bem crítico das *curia*:

¹⁸⁷ Servius Tullius[?] Periode 576–533 B.C. folgt closely der des Solon (596 B.C.[.]) u. vor der des ~~Cleisthenes~~ Cleisthenes (509 B.C.) Seine Constitution modeled nach der des Solon; was in practical operation bei Errichtung der Republik (509 B.C.). Die Hauptchanges, setting aside the gentes u. inaugurating political society, were: 1) substitution of classes, formed nach individual wealth; 2) comitia centuriata, the new popular assembly, statt comitia curiata, assembly der gentes; 3) creation of 4 city wards, circumscribed by metes and bounds, u. named as territorial areas, wo die residents of each ward required to enroll their names and register their property. (Marx, 2025, p. 91)

¹⁸⁸ Dies Roman ward a nearer copy of the previous Athenian ~~naucracy~~ naucrary, die wahrscheinlich auch ihr model war (Marx, 2025, p. 93).

¹⁸⁹ So 1ste class zählte 80 centuries, hatte 80 votes in the comitia centuriata; 2t class 20 centuries, wozu 2 of artisans attached[,] mit 22 votes; 3d class 20 centuries mit 20 votes; 4th class 20, wozu 2 centuries of hornblowers and trompeters, 22 votes; 5th class of 30 centuries mit 30 votes. Ausserdem Ritter mit 18 centuries u. ebensoviel votes. Dadurch government, soweit beeinflussbar durch die popular assembly, comitia centuriata – in hands der 1sten class u. der equites, hatten zusammen 98 votes, majority des whole. (Marx, 2025, p. 92)

Após a introdução do novo sistema político, a comitia curiata ainda se manteve (**exceto a sujeira da cúria religiosa, nomeava certos sacerdotes** –) com isso: eles conferiram o imperium a todos os magistrados superiores, tornando-se, com o tempo, apenas uma questão de forma. Após a 1ª Guerra Púnica elas perderam seu significado e caíram no esquecimento; do mesmo modo, as cúrias — ambas foram substituídas em vez de abolidas; as gentes permaneceram por muito tempo no império, como um pedigree e uma linhagem. (Marx, 2025, p. 92 - tradução livre - grifos nossos)¹⁹⁰

A *Comitia Curiata* foi, portanto, extinta por inanição, tornando-se uma assembleia meramente formal. Ela manteve o poder de *imperium*, isto é, de conferir ao rei seu poder legal, mas este ato foi destituído de sua importância, tornando-se uma mera convenção protocolar. Concomitantemente, fenecia o poder das *gentes*, as quais permaneceram somente como um *pedigree* de linhagem, isto é, como um nome que conferia prestígio, indicativo de uma descendência romana (não estrangeira). Não obstante, as *Curiae* permaneceram como uma instituição vinculada à igreja na cúria religiosa, cujo papel é descrito por Marx como “exceto a sujeira (...), nomeava certos sacerdotes”. Não é claro o que Marx chama de “sujeira”, mas é evidente que há uma crítica ao papel da Igreja católica neste momento, a qual não existe no texto de Morgan, considerando que a parte da citação acima destacada por nós em negrito foi uma adição direta de Marx. O texto original de Morgan é destituído de tom crítico com relação à cúria religiosa: “ela nomeava certos sacerdotes e regulamentava as observâncias religiosas da cúria” (Morgan, 1893, p. 350 - tradução livre)¹⁹¹.

Marx finaliza suas anotações do capítulo *Instituição da sociedade política romana* [*Institution of roman political society*] (p. 91-3 do Caderno B-156) com a seguinte frase, transcrita de Morgan, sobre a propriedade: “O elemento da propriedade, que controlou em grande parte a sociedade durante o período relativamente curto da civilização, deu à humanidade o despotismo, o imperialismo, a monarquia, as classes privilegiadas e, finalmente, a democracia representativa. [341,342]” (Marx, 2025, p. 93 - tradução livre)¹⁹². Esta frase foi transcrita exatamente tal como Morgan a escreveu (como veremos logo abaixo), não sendo uma contribuição direta de Marx. Porém, tal escolha, dentro do contexto de todas as demais anotações, sinaliza algo importante para nós — a ênfase marxiana na importância

¹⁹⁰ Nach Einführung des new political system behielten die comitia curiata noch, (ausser religiösen curia dreck, inaugurated certain ~~priest~~ priests –) bei das: they conferred the imperium upon all the higher magistrates, became in time a matter of form only. After 1st Punic war verloren sie alle Bedeutung u. fell soon in oblivion; ebenso die curiae – beide superseded rather than abolished; gentes blieben lang ins empire hinein, as a pedigree u. a lineage. [340] (Marx, 2025, p. 92)

¹⁹¹ “it inaugurated certain priests, and regulated the religious observances of the curiae” (Morgan, 1893, p. 350)

¹⁹² The element of property, which has controlled society to a great extent during the comparatively short period of civilization, gab mankind despotism, imperialism, monarchy, privileged classes u. finally representative democracy. [341, 342] (Marx, 2025, p. 93)

do elemento da propriedade na formação da sociedade política e dissolução do parentesco como forma de organização social.

Com esta asserção fica bastante evidente que, para Marx, a propriedade privada é o gérmen da divisão entre classes sociais e de todas as formas políticas de governo, desde o despotismo até a democracia representativa. O Mouro é um crítico da democracia representativa, essencialmente colocando-a juntamente do despotismo e do imperialismo enquanto um elemento derivado da ascensão histórica da propriedade privada. Nesse sentido, também difere de Morgan, pois, apesar de copiar exatamente esta frase do texto original de *Ancient society*, é interessante compreender esta asserção não só como algo que Marx quis destacar, mas também à luz do que ficou de fora de suas anotações. Vejamos o texto do antropólogo:

(...) A igualdade de direitos e privilégios, a liberdade pessoal e os princípios fundamentais da democracia também foram herdados das gentes. Quando a propriedade foi criada em massa, e sua influência e poder começaram a ser sentidos na sociedade, surgiu a escravidão, uma instituição que violava todos esses princípios, mas que era sustentada pela consideração egoísta e ilusória de que a pessoa transformada em escravo era um estranho de sangue e um inimigo cativo. Com a propriedade, também foi introduzido gradualmente o princípio da aristocracia, que buscava a criação de classes privilegiadas. O elemento da propriedade, que controlou a sociedade em grande parte durante o período relativamente curto da civilização, deu à humanidade o despotismo, o imperialismo, a monarquia, as classes privilegiadas e, finalmente, a democracia representativa. Isso também fez com que a trajetória das nações civilizadas se tornasse essencialmente uma trajetória de propriedade. Mas quando a inteligência da humanidade se elevar ao nível da grande questão dos direitos abstratos de propriedade - incluindo as relações da propriedade com o Estado, bem como os direitos das pessoas à propriedade - pode-se esperar uma modificação da atual ordem das coisas. Pode ser impossível conceber a natureza das mudanças que virão, mas parece provável que a democracia, antes universal em uma forma rudimentar e reprimida em muitos estados civilizados, esteja destinada a se tornar novamente universal e suprema (Morgan, 1893, p. 351 - tradução livre)¹⁹³

Morgan trata do “elemento da propriedade” como algo que “deu à humanidade o despotismo, o imperialismo, a monarquia, as classes privilegiadas e, finalmente, a democracia representativa”, trecho transcrito por Marx. De outro lado, as *gentes* teriam dado à

¹⁹³ (...) Equal rights and privileges, personal freedom and the cardinal principles of democracy were also inherited from the gentes. When property had become created in masses, and its influence and power began to be felt in society, slavery came in; an institution violative of all these principles, but sustained by the selfish and delusive consideration that the person made a slave was a stranger in blood and a captive enemy. With property also came in gradually the principle of aristocracy, striving for the creation of privileged classes. The element of property, which has controlled society to a great extent during the comparatively short period of civilization, has given mankind despotism, imperialism, monarchy, privileged classes, and finally representative democracy. It has also made the career of the civilized nations essentially a property-making career. But when the intelligence of mankind rises to the height of the great question of the abstract rights of property,—including the relations of property to the state, as well as the rights of persons to property, — a modification of the present order of things may be expected. The nature of the coming changes it may be impossible to conceive, but it seems probable that democracy, once universal in a rudimentary form and repressed in many civilized states, is destined to become again universal and supreme (Morgan, 1893, p. 351)

humanidade “A igualdade de direitos e privilégios, a liberdade pessoal e os princípios fundamentais da democracia”, que foram corrompidos pela propriedade e pela escravidão, resultado da “consideração egoísta e ilusória de que a pessoa transformada em escravo era um estranho de sangue e um inimigo cativo”. Porém, quando a “inteligência da humanidade” se elevar o suficiente até a “questão dos direitos abstratos de propriedade”, a democracia se tornará universal e suprema novamente.

Para Marx, não há “igualdade de direitos e privilégios” “liberdade pessoal” e uma “democracia” propriamente dita em organizações gentílicas, dentre as quais Marx aponta, inclusive, distinções de gênero e o fato de que a representação não era tão igualitária quanto propõe Morgan, além de que a própria ideia de democracia é um conceito moderno, que pressupõe a política. Marx, como vimos, a todo momento suprime as “robinsonadas” de Morgan. Ademais, dificilmente poderíamos atribuir a Marx uma visão moralista que indicasse “egoísmo” e “ilusão” como motivos por trás do desenvolvimento da escravidão, embora condene-a veementemente, mas como resultado de um processo de desenvolvimento das condições materiais de produção, e não da má-índole dos indivíduos.

Do mesmo modo, é impensável que para Marx a mudança da sociedade seja uma questão de “elevação” da “inteligência” humana, que denota tons de um certo evolucionismo ingênuo, baseado na ideia baseada na ideia romantizada de “progresso” que o antropólogo aplica ao desenvolvimento histórico. De um modo geral, nota-se como Morgan e Marx são autores com concepções distintas da história. Ao final, Morgan não deixa de ser “um autor norte-americano nem um pouco suspeito de tendências revolucionárias e que em seus trabalhos contou com o apoio do governo de Washington” (Marx, 2013, p. 91). O interesse de Marx é estudar as relações materiais descritas por Morgan a despeito de suas dissidências, e não porque eles são autores com pensamentos semelhantes. Nesses trechos específicos, o interesse reside justamente em entender a relação entre a história do desenvolvimento da propriedade e a formação do Estado. O Mouro também deixa de fora o seguinte parágrafo, com o qual Morgan termina o capítulo em questão:

Um americano, educado nos princípios da democracia e profundamente impressionado com a dignidade e a grandiosidade dessas grandes concepções que reconhecem a liberdade, a igualdade e a fraternidade da humanidade, pode expressar livremente sua preferência pelo autogoverno e por instituições livres. Ao mesmo tempo, a igualdade de direitos de todos deve ser reconhecida para aceitar e aprovar qualquer forma de governo, seja imperial ou monárquico, que satisfaça suas preferências (Morgan, 1893, p. 351-2)¹⁹⁴

¹⁹⁴ An American, educated in the principles of democracy, and profoundly impressed with the dignity and grandeur of those great conceptions which recognize the liberty, equality and fraternity of mankind, may give free expression to a preference for self-government and free institutions. At the same time the equal right of

Mais uma vez, vemos como Morgan enxerga “liberdade, igualdade e fraternidade” nas organizações gentílicas, romantizando-as com uma visão anacrônica da história que transpõe elementos da sociedade ocidental até elas, em “robinsonadas”. A ideia da linearidade histórica do antropólogo é em si um resultado por vezes contra-intuitivo de suas “robinsonadas”: ele enxerga a alteridade a partir dos valores modernos, julgando-as com base neles, e, embora entenda as sociedades primitivas como o éden da “democracia livre”, da “igualdade” e da “fraternidade”, também precisa justificar a inevitabilidade do progresso com sua dissolução, alegando um aumento da “inteligência” humana.

Ele próprio se reconhece como o norte-americano que é, “educado” de acordo com os “princípios” de seu amado país e “nem um pouco suspeito de tendências comunistas”. Não é coincidência que essas conclusões de Morgan sejam completamente deixadas de lado por Marx. Não cabe a nós impor certas críticas ou conclusões a Marx, mas entender que em certos momentos o “silêncio” de suas notas diz mais que aquilo que foi reproduzido. As dissidências entre Marx e Morgan não significam, contudo, que o autor renano não aproveita nada de sua leitura do antropólogo. Vimos que, apesar de discordâncias em aspectos fundamentais, o autor de *O capital* valoriza o estudo histórico e os novos materiais que vieram do trabalho do norte-americano, ainda que contraponha a eles sua própria visão da história em geral.

3.2.2.4) *Considerações sobre os três casos de dissolução da sociedade gentílica*

Após a análise desses três casos de dissolução da sociedade gentílica, dois dos quais se tornaram sociedades políticas, foi possível entender cada um a partir de suas particularidades. Em razão da ênfase escolhida para a presente Dissertação, não fizemos uma análise extensiva de todas as características da transição tratadas por Morgan e por Marx nos casos romano, grego e no iroquês, tão somente dos elementos mais gerais e mais centrais, focando naquilo destacado pelo próprio Marx. Além disso, reservamos mais espaço para o caso grego, que foi mais extensivamente comentado pelo Mouro em suas anotações.

Muitas “pedras” se colocaram em nosso caminho — a estrutura do material com o qual lidamos, não sendo pensado para a publicação, apresenta uma série de lacunas e pensamentos que não foram extensamente desenvolvidos. Na presente exposição, tentamos desatar os nós do texto, decifrando-o a partir de suas linhas e entrelinhas, e expondo não só o que Marx enfatizou, mas também o que ele negligenciou. De um modo geral, temos um Marx

every other person must be recognized to accept and approve any form of government, whether imperial or monarchical, that satisfies his preferences (Morgan, 1893, p. 351-2).

que não simplesmente transcreve o texto, mas que também se posiciona, seja de modo mais direto ou mais sutil, e o nosso interesse está precisamente em extrair quais são as determinações essenciais de seu posicionamento. Podemos entender seus interesses e suas discordâncias em um nível mais geral, ainda que não seja possível estipular por ele uma teoria robusta sobre parentesco e sociedades sem Estado que ele próprio nunca fez.

Em linhas gerais, foi possível inferir que, para Marx, uma característica muito importante da decadência das sociedades baseadas no parentesco é a guerra e o desenvolvimento do poder militar. Os Estados grego e romano surgem com a união de diversas *gentes* em uma confederação de tribos voltada para a formação de uma associação militar baseada em um território específico, não se unindo de maneira dispersa. A fixação em um território é um fator essencial, de modo que este dá as bases para a formação da sociedade política, cuja unidade é o município ou distrito e os bens a ele pertencentes. No caso grego, Marx ressalta, ainda, a importância da unificação da língua entre os povos, o que será essencial também para impulsionar o desenvolvimento do comércio.

Com o avanço do poderio militar, ganha força a figura do general, que se contrapõe à tribo e ao chefe. Este acontecimento histórico pressupõe um desenvolvimento das forças produtivas que vão sustentar este aparato bélico. A introdução da posição do general militar como elemento permanente é, para Marx, um “acontecimento *funesto* da história da humanidade”, no qual reside o “gérmen do magistrado-chefe do executivo” (cf. Marx, 2025, p 51), sendo o começo da diferenciação entre o poder militar e o civil. A própria confederação surge por causa da guerra, impulsionando-a. Em Atenas, por exemplo, após a união das quatro tribos em Ática, que se iniciou como uma confederação e se consolidou como uma coalizão, foi criado todo um aparato administrativo de conservação do poder bélico, incluindo impostos e novos cargos, somente para a garantia da arrecadação necessária para a manutenção das atividades militares, o que, inclusive, retirava o poder dos chefes.

Na transição para a sociedade política, os chamados princípios democráticos arcaicos foram derrubados através da usurpação pela força, isto é, não foi um processo pacífico no qual a sociedade se constituiu enquanto pólo passivo, mas que encontrou resistência. Ressaltamos novamente que por “princípios democráticos arcaicos” podemos entender uma relação bastante genérica com a representação e o direito de eleger e depor os chefes, cargo do qual as mulheres estavam excluídas, e de modo algum relacionado com o Estado — há, inclusive, uma crítica de Marx ao anacronismo de Morgan nesse sentido. Essencialmente, portanto, Marx opõe a própria política ao chamado princípio democrático vinculado à sociedade gentilícia, de modo que não é a democracia no sentido moderno.

Ainda que o “gérmen do magistrado-chefe do executivo” esteja na figura militar e não na do chefe, pela separação do poder militar do civil, a própria existência do chefe também possui um caráter que podemos entender como dialético, no sentido de que, ao mesmo tempo que é uma expressão do princípio gentílico, cria uma diferença social que vai se aprofundando, paralelamente ao desenvolvimento da propriedade privada. Surge uma distinção objetiva entre os interesses dos chefes e os interesses da massa da tribo, que vai de encontro ao princípio gentílico que o criou. Essa compreensão, ignorada por Morgan, está em conformidade com o fato de que o chefe como expressão do chamado “princípio democrático” da *gens* não inclui a possibilidade de representação direta das mulheres, de modo que já reflete também alguma separação de gênero, ainda que as mulheres tivessem direito de expressão indireta.

Marx parte de Plutarco e Aristóteles para argumentar que a representação de Teseu, como Basileus [*Βασιλεύς*] de Atenas mostra como o chefe se colocou de fato como uma figura que entrou em conflito de interesses com a massa das *gentes*. O aprofundamento da diferenciação do interesse do chefe ao da massa da sociedade gentílica é mediado pela emergência e desenvolvimento da propriedade privada e do comércio. Esses elementos se colocam de modo pujante e autossuficiente nos casos ateniense e romano, nos quais é conformada a transição para a sociedade política (na era de Clístenes e de Sêrvio Túlio, respectivamente). No caso de Atenas, a propriedade privada, concentrada nas mãos dos chefes, passa a determinar antagonismos dentro da *gens* através da conformação de grupos de indivíduos com interesses objetivos opostos, e, com o desenvolvimento da escravidão, da navegação e do comércio, o capital monetário [*Geldcapital*] passa a se tornar cada vez mais relevante e a aprofundar o abismo social que surgia dentro da sociedade gentílica em dissolução. Para o filósofo renano, os elementos da ordem econômica, não raro negligenciados ou escanteados por Morgan, são determinantes para a compreensão dos processos históricos.

Nas palavras de Marx, “a diferença de propriedade dentro da mesma *gens* transformou a unidade de seus interesses em antagonismo entre seus membros, além disso, ao lado da terra e do gado, o capital monetário [*Geldcapital*] tornou-se decisivamente importante com o desenvolvimento da escravidão!” (*idem*, p. 79 - tradução livre). Uma hipótese que podemos levantar a partir desta asserção é que a troca de escravos como mercadoria impulsionou o uso da moeda como mediação da troca, que aos poucos se tornaria mais importante que a terra e o gado, consolidando seu papel como equivalente universal. Porém, falta-nos material para apreender o real significado desta afirmação com a devida segurança. Além disso, é

necessário considerar que a escravidão teve um papel muito importante, para Marx, na consolidação da família monogâmica, tal como existia na Grécia homérica.

Nas sociedades grega e romana vemos também a importância dos cargos públicos e do direito nesse momento transicional, que cumpriram um papel relevante em assegurar a desigualdade entre as emergentes classes sociais. No caso romano, o governo teve um papel central na usurpação da propriedade comum e transformação em propriedade privada, de modo que esta apropriação não se deu por um ato individual, mas foi posteriormente fornecida aos indivíduos. A propriedade controlava o Estado, que separou do povo entre grupos sociais designados pelas riquezas e substituiu o conselho gentílico pela *Comitia Centuriata*, composta pelas centúrias, unidades sociais administrativo-militares análogas às naucrarias gregas. Com a decadência da organização gentílica, ser membro de uma *gens* passou a ser um sinal de *status*, que conferia a possibilidade, inclusive de participação em cargos oficiais, que acarretou a separação entre *populus* e *plebs*. As *gentes* se tornam corporações fechadas, foi implantado o elemento aristocrático no gentilismo, seu golpe fatal.

Em ambos os casos, nos quais houve a formação do Estado, as *gentes* permaneceram como uma espécie de fóssil social por um longo tempo, perdendo sua importância, mas existindo como um elemento subjacente, sinônimo de linhagem. No caso romano, Marx cita que “demo, file e Estado substituíram a gens, a fratria e a tribo. Elas perduraram somente como pedigree e linhagem e fonte de vida religiosa” (*ibidem*, p. 80).

No caso grego, a mitologia, para Marx, também serve como evidência de uma organização anterior baseada no parentesco. Se durante toda a história conhecida grega as mulheres eram dotadas de uma posição particularmente inferior ao homem, a mitologia não reflete essa hierarquia com a mesma força entre a figura dos deuses (masculinos) e das deusas (femininas). Nesse sentido, como vimos, a mitologia remonta a um período histórico em que as mulheres detinham uma posição mais igualitária, livre e influente em relação aos homens. Com efeito, Marx também é um grande crítico da opressão de gênero, considerando-a como uma formação histórica, que tem uma gênese, e, portanto, pode fenecer. Contudo, ao contrário de Morgan, o Mouro não exclui a hipótese de já haver alguma hierarquia de gênero já dentro da própria organização gentílica.

A conquista, base da formação do aparato militar, também aparece como um elemento muito relevante na formação de hierarquias sociais em todos os três exemplos de dissolução da sociedade gentílica mobilizados por Marx e dissecados no presente tópico. Ela é contrária à igualdade da *gens*, como não só um elemento vital para o desenvolvimento do aparato militar e da confederação, voltados para as guerras contra outras tribos, mas também na formação de

uma desigualdade entre estrangeiros e membros da *gens* unidos pelo vínculo sanguíneo, fornecendo as bases da escravidão e da diferenciação por castas. A conformação de uma distinção entre grupos sociais com interesses distintos entre si é um tópico que merece um desenvolvimento à parte, de modo que o desenvolveremos no subtópico a seguir.

A questão da transição e, conseqüentemente, das formas transicionais, parece-nos ser muito cara para Marx. Como um leitor crítico da obra de Morgan, o autor d’*O Capital* demonstra interesse em entender a passagem da sociedade gentílica para a sociedade política como um longo período no qual conviviam componentes gentílicos decadentes convivendo com outros políticos que ainda não se colocam de modo autossuficiente. Não há só uma via para o surgimento da política — a transição de uma forma para a outra se conforma em diferentes regiões de modos diferentes, mas com alguns elementos análogos. Assim, Marx também parece ressaltar sempre as particularidades de cada acontecimento, ao mesmo tempo em que busca entender a relação da totalidade. A análise dos particulares não serve para a criação de um modelo universal, mas ela também depende de uma análise do universal.

De um modo geral, viu-se que Marx se opõe à concepção de Morgan sobre a própria história, criticando-a por negligenciar elementos econômicos, tomar uma noção ingênua de linearidade e progresso, suprimir as contradições do processo histórico, suprimir as contradições do processo histórico e omitir-se diante de imposições violentas, usurpação e resistências. Ele também critica o texto por estar impregnado de anacronismos, decorrentes da visão essencialmente moderna de mundo do autor estadunidense. Marx omite qualquer noção de “progresso” da “inteligência” ou “aumento do cérebro humano”, e tenta depurar do texto os julgamentos morais de Morgan, mais interessado nas relações materiais descritas pelo estadunidense, e diverge das “robinsonadas” de *Ancient society*.

Para entender um pouco mais sobre a dissolução do parentesco enquanto forma de organização social, é importante também tratar de um outro elemento abordado por Marx: a casta. No próximo tópico, exploraremos o significado desse termo e sua importância na análise do autor, sobretudo a partir do caso da tribo dos atapascos-apaches. Para isso, também iremos contrapor o que escreve em suas anotações de 1881 com sua concepção décadas antes, em seus *Grundrisse*, expostas no capítulo anterior.

3.2.3) A oposição entre a *gens* e a casta

Outra diferenciação importante para a distinção entre a sociedade gentílica e a política é entre a *gens* e a casta, ressaltada por Marx ao tratar da tribo dos atapascos-apaches:

VI. Tribos *atapascos-apaches* (...) Os *Kutchin* (Louchoux) da região do rio *Yukon*. [*Territórios do Noroeste, América do Norte inglesa*, sul das ex-colônias russas] são *atapascos* e entre eles (de acordo com uma carta do falecido George Bibbs para Morgan): Dentre os *Kutchin*: “3 graus ou classes da sociedade (significa *totem*, mas eles podem ser diferentes em termos de classificação [*rank*]) — [e dessa maneira, especialmente onde se adiciona a conquista ao princípio da gens, as gentes podem gradualmente dar origem à formação de castas? onde então a proibição do casamento entre gens diferentes inverte completamente a regra arcaica do casamento dentro da mesma gens] — O homem não se casa dentro de sua própria classe, mas procura uma esposa em outra; e um chefe da mais alta pode se casar com uma mulher da mais baixa sem perder a sua casta. [O conceito de casta, introduzido pelo escritor da carta, é interpretado de tal forma que um homem não pode casar dentro de sua própria gens, mas pode casar na gens dos seus outros irmãos ou em uma fratria prima, mas isso mostra que, assim que ocorre uma diferença de posição entre as gentes relacionadas, ocorre um conflito com o princípio gentílico e a gens pode petrificar-se em seu oposto, a casta] (*ibidem*, p. 58 - tradução livre - grifos nossos)¹⁹⁵

Segundo uma carta de George Bibbs (1815–1873), etnólogo e geólogo americano, para Morgan, a tribo *Kutchin*, que são *atapascos-apaches*, divide-se em três castas. Marx pontua que o que Bibbs chama de casta, Morgan interpreta como *gens*. Aqui, alguns elementos importantes são colocados. Em primeiro lugar, ressaltamos a diferenciação entre *gens* e casta, feita pelo próprio Marx em uma intervenção direta (destacada por nós em negrito). Para Marx, *gens* e a casta são opostas, não podendo existir concomitantemente, o que pode ser justificável pelo próprio caráter comunitário da *gens*, que o Mouro associa a um princípio gentílico, o qual não pode conviver com uma estratificação tal como da casta.

O que pode haver na organização gentílica é um conflito interno, advindo de diferenças de posição entre parentes de diferentes *gentes* em uma mesma fratria, que engendre um conflito com o próprio princípio gentílico, e por conseguinte acarrete em sua própria destruição enquanto organização social e na transformação em seu oposto: a casta — “isso mostra que, assim que ocorre uma diferença de posição entre as gentes relacionadas a gens pode petrificar-se em seu oposto, a casta”. Em suma, a distinção em castas, oposta à organização gentílica, que é essencialmente igualitária, abre caminho para a política. Nesse sentido, na *gens* descansaria o gérmen da diferenciação por castas.

¹⁹⁵ VI) Athapasco-Apache Tribes. (...) Die *Kutchin* (Louchoux) der *Yukon river Region* (Northwest Territorium, British Northamerica, südlich von den ex-russischen Küstenniederlassungen) sind *Athapascans* u. bei ihnen (nach Brief of late George Gibbs an Morgan): Unter den *Kutchin* „3 grades or classes of society (soll heissen *totem*, die aber in rank verschieden sein mögen[)] (u. in der Art, namentlich wo zum gens princip Eroberung hinzukömmt, können nach u. nach die gentes zur Kastenbildung Anlass geben? wo dann das Verbot der intermarriage zwischen verschiednen gentes ganz umkehrt die archaische rule der intermarriage innerhalb the same gens) a man does not marry into his own class, but takes a wife from some other; and that a chief from the highest may marry with a woman of the lowest without loss of caste. (Den Begriff der caste trägt der Briefschreiber hinein u. interpretirt sich so, dass ein Mann nicht in seiner eignen gens heirathen kann, wohl aber in gens einer andren brother- od. cousin phratry; zeigt aber, dass sobald difference of rank zwischen den blutsverwandten gentes entsteht, dieses in conflict mit dem gentilen Princip geräth u. die gens in ihr Gegentheil, caste versteinern kann.) (Marx, 2025, p. 58)

A casta deve ser entendida, aqui, em seu sentido mais amplo, como um modo pelo qual a diferenciação gentílica se coloca. Novamente, o grau de generalidade com que essa afirmação pode ser tratada, não fica completamente claro somente a partir deste trecho. Ressalta-se, contudo, que não há, para Marx, uma única via de surgimento da política, vide a necessidade de tratarmos, no tópico anterior, de três sociedades transicionais distintas, e, como demonstrado ao longo do texto, é evidente que o filósofo renano não adere acriticamente ao esquema generalizante de Morgan.

Mais uma vez, Marx coloca que a sociedade gentílica gesta as condições de sua própria destruição, o que é impulsionado pela conquista, que é contraditória com o princípio gentílico. A conquista distingue as posições dos indivíduos dentro da *gens* (parentes gentílicos de um lado, e vencidos em guerras de conquista de outro) e impulsiona a formação da diferenciação por castas. Assim sendo, a conquista fomenta a dissolução do princípio gentílico, distorcendo a regra gentílica de proibição do casamento na mesma *gens* ao criar diferentes estratos sociais dentre os quais o casamento também foi proibido. Não se trata de, como vimos, uma necessidade de dissolução dos laços gentílicos em nome de uma linearidade hipostasiada de “progresso”, ou em razão do aumento da “inteligência” humana, mas de elementos materiais que, entrando em contradição entre si, impulsionam transformações históricas.

Ainda no mesmo parágrafo, Marx continua:

(...) Os filhos pertencem à classe da mãe [Então, qual é a diferença de posição entre as gentes ? irmãos e irmãs de todas as gentes se encontram em gentes de todos os níveis [Rangs]. O vínculo de parentesco não permite o surgimento de uma aristocracia fixa, a fraternidade permanece e um sentimento de igualdade [Gleichheitsgefühl]]. Membros do mesmo grau em tribos diferentes não guerreiam entre si” (Marx, 2025, 58- tradução livre - grifos nossos)¹⁹⁶

Dentre os atasco-apaches, a “classe” do indivíduo é determinada pela “classe” da sua mãe, ou seja, é hereditária na linha materna. Marx, em um comentário direto, aponta que o próprio vínculo de parentesco, a literal fraternidade entre os membros de uma organização gentílica impede o surgimento de uma aristocracia fixa, acabada, de modo que também engendra a igualdade real, objetiva. A diferenciação entre classes, aqui, não se coloca enquanto classes propriamente ditas, mas somente um certo tipo de especialização, diferenciação, conformando-se enquanto meros grupos sociais dentre os quais não há uma estratificação social consolidada.

¹⁹⁶ The children belong to the grade of the mother. (welches also der Rangunterschied zwischen gentes- ? Brüder u. Schwester Schwestern aller gentes finden sich in gentes jedes Rangs. Das Verwandtschaftsband lässt keine fixirte Aristokratie aufkommen, fraternity bleibt u. Gleichheitsgefühl[.]) The members of the same grade in the different tribes do not war with each other.“ (Marx, 2025, p. 58)

Vale notar que Marx não utiliza o termo “classes” em um comentário direto, mas somente em referência ao texto de Morgan, o que nos leva a inferir que o sentido de classes, aqui, é o sentido dado por Morgan, não o sentido marxiano comum a outros textos do autor. A formação de classes propriamente ditas, ou seja, a estratificação social, é contrária ao princípio gentílico, como Marx explicita ao tratar da diferença entre *gens* e casta. Assim, casta e aristocracia acabada são aproximados nessa citação, remetendo a uma oposição à *gens*, baseada na fraternidade consanguínea, e na igualdade concreta de seus membros. Novamente, ressalta-se que, em razão da estrutura do texto, por vezes o significado dos termos utilizados fica um pouco obscuro, e não podem ser tratados como absolutamente precisos.

Essa igualdade, aqui, também deve ser compreendida à luz de outros comentários de Marx. Como vimos, Marx analisa que há uma diferença entre a representação de gênero, além de que defende haver uma diferença entre os interesses do chefe e os da massa da *gens* (quando analisa a *gens* grega). Não obstante, essas diferenças internas à *gens* não são suficientes, ainda, para criar uma estratificação, classificação entre seus membros, de modo que há uma igualdade, ainda que não seja plena.

Conforme expõe Álvares (2020), que Marx não utiliza, aqui, os sentimentos de fraternidade e igualdade como referência aos princípios burgueses presentes na Revolução Francesa, mas como uma fraternidade e igualdade reais, que derivam de uma organização comunitária pautada no parentesco, na qual o vínculo social é a base para todas as relações entre os indivíduos: “Mesmo Marx se utilizou por vezes do termo ‘fraternidade’ para caracterizar a organização gentílica em função da relação de afinidade entre seus membros, mesmo que a esse propósito o velho Mouro não estivesse se remetendo aos princípios da Revolução Francesa” (p. 165).

Vale ressaltar que a afinidade, aqui, como utilizada pelo autor, é afinidade de sangue ou consanguinidade; a fraternidade advém de uma dependência concreta da comunidade e da terra¹⁹⁷, mediada pela consanguinidade. A existência dos indivíduos é condicionada por estes pressupostos, ele está preso a eles. A afinidade enquanto sentimento pressupõe o indivíduo como anterior à sua comunidade, enquanto aqui é o oposto, de modo que a fraternidade somente pode ser entendida a partir de tal dependência. Neste momento histórico a própria

¹⁹⁷ Como vimos no tópico II.2., Nas *Formas que precederam a produção capitalista*, Marx (2011) desenvolve bastante a relação de dependência objetiva do indivíduo com a comunidade e a terra nos primórdios da humanidade. Como vimos, para Marx a coletividade é um pressuposto para a existência do ser humano e para a (re)produção de sua própria vida, como fundamento para a apropriação da terra, esta seu laboratório natural, a condição de existência do ser humano como indivíduo e como espécie, seu fundamento necessário. A partir do que desenvolvemos acima, entendemos que essa noção geral se mantém nos *Cadernos*, e vemos essa compreensão a partir do desenvolvimento da noção de fraternidade a partir das relações concretas entre a comunidade, mas aqui é adicionado também o parentesco como fundamento importante deste vínculo social.

individualidade não pode ser plenamente realizada se não dissolvida na comunidade, cuja unidade é a base inicial das sociedades humanas. Marx não faz uma “robinsonada”, pelo contrário — parte da “robinsonada” de Morgan para remeter ao fato de que a fraternidade ali só pode indicar simplesmente que a comunidade se baseia em laços de parentesco, em grupos de irmãos, que é a essência da família punaluna e da *gens*. Como vimos, as próprias “fratrias” são, inclusive, conjuntos de *gentes*.

Ademais, reitera-se que a igualdade aqui é baseada na inexistência de uma estratificação social propriamente dita, ainda que com diferenças entre funções (chefe ou não-chefe) e de representação (as mulheres não podiam ser chefes ou expressar suas opiniões diretamente, apenas indiretamente), fundamentando-se a partir da fraternidade ou irmandade como vínculos sanguíneos. Claro, como vimos anteriormente, para Marx, essas diferenças fundamentaram também uma estratificação social, sobretudo a partir do desenvolvimento da propriedade privada, sendo uma consequência do princípio gentílico que levará também a sua destruição, mas elas não nascem como uma estratificação propriamente dita. Nesse sentido, concordamos com Álvares (2019a) ao apontar que:

As características da organização iroquesa, baseada numa cooperação real entre seus membros e na propriedade comum, acendeu o espírito de Crusoé em Morgan que chegou a afirmar que “os princípios de liberdade, igualdade e fraternidade, sem nunca terem sido explicitamente formulados, eram os princípios fundamentais da *gens*” (Morgan, 1980, p.105-106). Um exercício válido é a percepção, como a tida por Marx (2008, p.240), de que “quanto mais remontamos na história, melhor aparece o indivíduo, e, portanto, também o indivíduo produtor, como dependente e fazendo parte de um todo mais amplo” – e mesmo Marx se utilizou por vezes do termo “fraternidade” para caracterizar a organização gentílica em função da relação de afinidade entre seus membros, mesmo que a esse propósito o velho Mouro não estivesse se remetendo aos princípios da Revolução Francesa; outro, porém, é a caracterização de uma forma social antediluviana mediante os pressupostos contidos após o dilúvio, ou seja, caracterizar os “princípios” de uma organização gentílica iroquesa com aqueles formulados e defendidos no interior da sociedade capitalista (p. 165-6)

Há, portanto, uma crítica de Marx a Morgan no sentido de transpor elementos típicos da sociedade capitalista para as sociedades gentílicas. Se “o espírito de Crusoé” é parte constituinte da teoria de Morgan, Marx opõe a ele sua concepção de como as sociedades sem Estado devem ser analisadas. Nas palavras de Álvares, Marx é contrário à “caracterização de uma forma social antediluviana mediante os pressupostos contidos após o dilúvio”. Desde os chamados princípios democráticos da *gens* até as concepções de igualdade e fraternidade nessas sociedades, Marx sempre conduz essas afirmações de Morgan para as relações concretas a que elas remetem, dissociando-as de princípios gerais ou puramente abstratos.

Ainda sobre as castas dentre as Tribos atapascos-apaches, vale mencionar o comentário de Krader:

As gentes tinham diferentes posições entre os Kutchin; esta diferenciação resulta de um fator que não é externo ao princípio da gens; o princípio da gens tem a casta como oposto. Assim, o princípio abstrato da gens tem como oposição uma organização social concreta, a casta, por um lado, e a conquista, por outro. Na sua transição, a gens, por diferença de posição social, pode petrificar-se no seu oposto, a casta. A concreção, diferença de posição social, está em conflito com a abstração, o princípio da gens; a gens concreta é ao mesmo tempo petrificada em seu oposto, a casta concreta. O vínculo de parentesco dentro do princípio gentílico, pela sua existência, não permite o surgimento de nenhuma aristocracia aperfeiçoada; o sentimento de fraternidade continua na gens enquanto a aristocracia não existir. A forma de fraternidade, porém, pode existir numa sociedade com uma aristocracia desenvolvida (Krader, 1974, p. 15 - tradução livre)¹⁹⁸

Para Krader, ao debater as diferentes posições sociais entre os Kutchin, Marx entende que a transição da *gens* para a casta ocorre devido a diferenças de posição social, resultando em um conflito entre a concretude da posição social e a abstração do princípio da *gens*. Entendemos que a oposição entre o princípio gentílico e a existência da casta não é uma oposição entre abstrato e concreto, mas entre duas categorias com diferentes graus de concretude. Toda categoria é, até certo ponto, uma abstração mais ou menos geral, ou seja, com um nível inversamente maior ou menor de materialidade. Não vemos o princípio gentílico como algo intangível, como sugere Krader, mas que existe também na concretude das relações sociais desenvolvidas dentro da organização gentílica, e sua oposição com a casta ocorre dentro do cotidiano dos próprios Kutchin. Marx o tempo todo se mostra interessado nas relações materiais descritas por Morgan, afastando-se de seus esquemas e voltando-se para o concreto, e aqui não é diferente.

O desenvolvimento de relações concretas de diferenciação da posição social, a estratificação, entra em conflito com a base igualmente concreta das relações gentílicas, fundadas em uma igualdade relacionada também com a fraternidade (baseada em vínculos de consanguinidade). Para Krader, a fraternidade pode existir também em uma sociedade com aristocracia desenvolvida, permanecendo como herança da sociedade gentílica. Discordamos novamente do etnólogo — após a superação da sociedade gentílica, a fraternidade nos termos

¹⁹⁸ The gentes were of different rank among the Kutchin; this differentiation arose out of a factor which is not external to the gens principle; the principle of the gens has the caste as its opposite. Thus, the abstract principle of the gens has as its opposition a concrete social organization, caste, on the one side, and conquest on the other. In its transition the gens, by difference in social rank, can petrify into its opposite, caste. The concretion, difference in social rank, is in conflict with the abstraction, the gens principle; the concrete gens is at the same time petrified in its opposite, the concrete caste. The bond of kinship within the gentile principle, by its existence, permits no perfected aristocracy to arise; the sentiment of fraternity continues in the gens so long as the aristocracy does not come into existence. The form of fraternity, however, can exist in a society with an aristocracy developed (Krader, 1974, p. 15).

gentílicos, isto é, relacionada com os vínculos sanguíneos, desaparece. A sociedade deixa de ser organizada a partir dos vínculos de parentesco, transicionando até uma sociedade política. Marx ressalta que, já em Clístenes, a *gens* grega significava tão somente um *pedigree* de linhagem e fonte de vida religiosa. O próprio sobrenome atual, como herança da *gens* (como uma “*gens* desorganizada”), não indica sentimento algum de fraternidade, sendo apenas um fóssil social desta forma organização pregressa.

Considerando a oposição entre a *gens* e a casta, e partindo da observação de Marx sobre Teseu e a oposição entre os chefes e as massas das *gentes* que analisamos no subtópico anterior¹⁹⁹, Dunayevskaya ressalta como a transformação para a sociedade política surge do interior da forma comunitária gentílica (a qual ela denomina comuna primitiva):

Marx demonstra que, muito antes da dissolução da comuna primitiva, surgiu a questão das classificações *no interior* da comuna igualitária. Foi o começo da transformação no seu oposto — gens em casta. Ou seja, no interior da forma comunitária igualitária surgiram os elementos de seu oposto — casta, aristocracia, interesses materiais diferentes. Além disso, não se tratam de estágios sucessivos, mas *coextensivos* com a forma comunal (Dunayevskaya, p. 181 - tradução livre)²⁰⁰.

Primeiramente, é importante destacar que a expressão “comuna primitiva” não é a mais adequada para denominar a sociedade gentílica para Marx, pois ele mesmo não utiliza este termo. Isto posto, Dunayevskaya é certa em demonstrar como, para Marx, há classificações que surgem do interior da *gens* que vão ser a causa da sua transformação em seu oposto, a casta, ou seja, já há o gérmen da hierarquia e portanto da dissolução da sociedade gentílica dentro da própria organização comunitária, em um movimento, por assim dizer, dialético. Para Anderson (2019), a autora “vê a observação de Marx sobre Teseu como a sugestão da possibilidade de uma forma não classista de estratificação social, a casta” (p. 302). Logo, mesmo que com a presença mínima da propriedade privada, ainda havia “hierarquias sociais muito pronunciadas” (*idem*, p. 303), fato que, segundo Anderson, Engels não teria percebido. É nesse sentido que, para ele, a própria figura do chefe, como analisado no subtópico anterior, gera a formação das castas.

¹⁹⁹ [A afirmação de Plutarco, segundo a qual “os humildes e pobres avidamente seguiram a convocação de Teseu” e a afirmação de Aristóteles citada por ele, de que Teseu “se inclinava para o povo”, parece, apesar de Morgan, implicar que os chefes das gentes etc., devido à riqueza, etc., já entravam em conflitos de interesses com a massa das gentes, o que é inevitável com a propriedade privada de casas, terras e rebanhos ligados a famílias monogâmicas] (Marx, p. 76-7 - tradução livre)

²⁰⁰ Marx demonstrated that, long before the dissolution of the primitive commune, there emerged the question of ranks *within* the egalitarian commune. It was the beginning of a transformation into opposite — gens into caste. That is to say, within the egalitarian communal form arose the elements of its opposite — caste, aristocracy, and different material interests. Moreover, these were not successive stages, but *co-extensive* with the communal form (Dunayevskaya, 1982, p. 181)

Utilizamos, de “Marx” até “interests”, a tradução que consta na obra de Anderson (2019, p. 302), na qual parte desta citação aparece.

Essa observação também se sustenta à luz de tudo o que vimos até aqui — Marx opõe a Morgan sua própria visão da história, a qual não aceita a explicação linear e romantizada do progresso defendida pelo antropólogo, que não raro encarnando Robinson Crusoe ao olhar para as sociedades organizadas pelo parentesco. A partir da análise sobre os Kutchin, Marx consegue ir muito além do texto de *Ancient society*, apontando para o surgimento de hierarquias sociais coextensivas à chamada sociedade gentilica, isto é, identificando que a própria forma comunitária em um determinado momento irá abrigar interesses materiais distintos, e a contradição que surge a partir disso servirá como o motor concreto de uma mudança histórica. Neste panorama, o Mouro afirma que as diferenciações, que emergiram no interior da *gens*, transformaram-na em seu oposto, a casta.

Krader também faz uma relevante observação sobre o significado da casta nos excertos sobre Morgan e sua relação com outros escritos da obra marxiana:

Em *O Capital*, assim como no comentário do excerto sobre Morgan, Marx considerava a casta como uma instituição arcaica, e, em ambos os casos, petrificada. Na carta a Annenkov e em *O Capital*, a casta está relacionada diretamente à divisão do trabalho na sociedade, ao passo que no comentário de Morgan ela recebe outro contexto, referindo-se ao seu surgimento: aqui, a diferença de posição entre consanguíneos entra em conflito com o princípio gentilico e pode ser petrificada como seu oposto, a casta (Krader, 1972, p. 403-4 - tradução livre)²⁰¹

A edição digital da MEGA também faz uso (cf. Marx, 2025, p. 58)²⁰² da referência de Krader para auxiliar o leitor a entender o sentido do termo “casta” utilizado aqui. Não obstante, entendemos que essas referências não possuem um significado análogo, e portanto não são úteis como comparação. Para Krader, n’*O Capital* e no trecho sobre Morgan, Marx entende a casta como uma instituição arcaica e petrificada. Porém, no texto de 1881, Marx iria além, considerando o surgimento da casta, de modo que “a diferença de posição entre consanguíneos entra em conflito com o princípio gentilico e pode ser petrificada como seu oposto, a casta”, o que não está presente nos demais textos, nos quais “a casta está relacionada diretamente à divisão do trabalho”. O significado de casta entre esses textos seria, nesse sentido, complementar.

Na carta a Pavel v. Annenkov, jornalista e crítico literário russo, Marx faz uma crítica à obra *Filosofia da Miséria* (1846), de Pierre-Joseph Proudhon, a qual se tornaria,

²⁰¹ In *Kapital*, as in the comment on the Morgan excerpt, Marx regarded caste as an archaic institution, petrified in either case. In the letter to Annenkov and in *Kapital*, caste is related directly to the division of labor in society, whereas in the Morgan comment it is given another context, having reference to its coming into being: here the difference in rank between consanguines comes into conflict with the gentile principle, and can be petrified as its opposite, caste. (Krader, 1972, p. 403-4)

²⁰² Zu seiner Verwendung von „caste“ bzw. „Kaste“ siehe Marx an Annenkov, 28. Dezember 1846 (MEGA² III/2. S. 73); *Das Kapital*. Erster Band (MEGA² II/6. S. 335, 360 und Fn. 82); L. Krader: *The ethnological notebooks of Karl Marx*. Assen 1972. S. 403/404 (Anm. 160). (Marx, 2025, p. 58)

posteriormente, objeto da obra *Miséria da filosofia* (1847). A casta é mencionada uma vez, no seguinte trecho: “Para o Sr. Proudhon, a divisão do trabalho é uma coisa bem simples. Mas não foi o regime de castas uma determinada divisão do trabalho? Não foi o regime das corporações outra divisão do trabalho? (...)” (Marx, 2020, p. 55). O contexto das afirmações é questionar a forma como a categoria de divisão do trabalho é tratada na obra de Proudhon, enquanto a primeira de sua “série de evoluções econômicas da razão eterna” (*idem*). Para Marx, Proudhon é incapaz de entender o movimento real da história, de modo que “se encontra tão longe da verdade que omite o que nem sequer os economistas profanos deixam de levar em conta”, e “Tratando da divisão do trabalho, não se sente na necessidade de falar do mercado mundial” (*ibidem*).

Já em *O capital*, a Krader faz referência a duas passagens do livro I, Capítulo 12, *Divisão do trabalho e manufatura* (cf. Krader, p. 403), reproduzidas abaixo:

A manufatura produz, com efeito, a virtuosidade do trabalhador detalhista, quando, no interior da oficina, reproduz e leva sistematicamente ao extremo a diferenciação natural-espontânea dos ofícios. Por outro lado, sua transformação do trabalho parcial em vocação [*Beruf*] da vida de um homem corresponde à tendência, presente em sociedades anteriores, de tornar hereditários os ofícios, petrificá-los em castas ou, no caso de determinadas condições históricas, produzirem nos indivíduos uma variabilidade em contradição com o sistema de castas, ossificá-los em corporações. Castas e corporações têm origem na mesma lei natural que rege a distinção de plantas e animais em espécies e subespécies, com a única diferença de que, num certo grau de desenvolvimento, a hereditariedade das castas ou a exclusividade das corporações é decretada como lei social (Marx, 2017, p. 414)

(...)

A República de Platão, na medida em que nela a divisão do trabalho é desenvolvida como o princípio formador do Estado, não é mais do que uma idealização ateniense do sistema de castas do antigo Egito, que servia como país industrial modelar também para outros contemporâneos, como, por exemplo, Isócrates, e até mesmo para os gregos da era do Império romano (*idem*, p. 441)

Diante disso, Krader entende que o significado de casta dos cadernos é complementar, mas se difere de *O capital* por ter sentido mais propriamente “social” que “natural”:

Há um significado ainda maior na nota de Marx sobre casta nos trechos de Morgan: Em *O capital*, Marx incluiu castas e guildas na ordem da natureza no nível inicial de desenvolvimento; elas surgem “da mesma lei natural que regula a separação de plantas e animais em espécies e subespécies”. Ele sustentou que somente quando um determinado grau de desenvolvimento é atingido é que a participação hereditária em uma casta ou a exclusividade de uma guilda é decretada como uma lei social. A separação da organização de casta inicial da posterior, incluindo a primeira na ordem da natureza e a última no domínio de ação da legislação social, opõe-se à concepção de casta de Marx no comentário de Morgan. No último, ele incluiu todo o fenômeno da casta no âmbito social, deixando em aberto a questão de seu estabelecimento ser inconscientemente desdobrado ou conscientemente legislado. A comparação dos estágios iniciais de desenvolvimento da casta com fenômenos da ordem da natureza é apenas uma analogia; é menos compatível com suas concepções gerais nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, na *Sagrada Família*, na *Ideologia Alemã* e em outros de seus escritos nos quais as relações entre o homem e a natureza foram

abordadas, do que a formulação no caderno de Morgan. (Krader, 1972, p. 404 - tradução livre)²⁰³

Acreditamos que o paralelo feito por Krader, e reiterado pela MEGA, do uso de casta entre esses textos não é correto. Em seus excertos sobre Morgan, Marx está utilizando “casta(s)” um sentido mais próximo do dado por Morgan, o que inclusive é coerente com o fato de ser parte de suas anotações sobre a obra. Assim, o significado do termo aqui é menos rigoroso, mais generalizado, tratando de “castas”, assim como “classe” e “aristocracia” como termos que indicam uma diferenciação social oposta à “igualdade” gentílica. Nesse sentido, para nós, a aproximação feita por Krader é errada, mas também discordamos da diferença apontada pelo editor dos *Cadernos* no que diz respeito a um suposto uso dos termos em sentido “mais natural” em *O capital* e “mais social” nos extratos sobre Morgan.

Como é possível inferir do trecho subscrito, as castas, no *Capítulo 12* do primeiro livro de *O capital*..., são os ofícios petrificados, resultado da divisão social do trabalho, e transmitidos entre pais e filhos de modo hereditário (cf. Marx, 2017, p. 414). Segundo Marx, no Egito Antigo “(...) qualquer artesão é duramente punido se se intromete nos negócios do Estado ou se exerce várias artes simultaneamente. Assim, nada pode perturbar sua dedicação à sua posição” (Diodoro Sículo *apud idem*, p. 415). Ao mesmo tempo em que, na casta, há uma hiper-especialização do ofício, que eventualmente passa a ser feito com um grande grau de primor e excelência, o indivíduo se torna seu ofício, ao qual deve se dedicar com exclusividade. Assim, o artesão do Egito Antigo é punido se exercer várias artes ao mesmo tempo, devendo se dedicar exclusivamente ao aperfeiçoamento de uma apenas.

No *Capítulo 12*, Marx quer analisar a manufatura, uma uma “criação absolutamente específica do modo de produção capitalista” (*ibidem*, p. 433), que produz o trabalhador parcial²⁰⁴. Porém, segundo Marx, a transformação do trabalho parcial em vocação [*Beruf*] da

²⁰³ There is an even greater significance to Marx's note on caste in the Morgan excerpts: In *Kapital* Marx subsumed castes and guilds under the order of nature in the early level of development; they arise 'out of the same natural law that regulates the separation of plants and animals into species and subspecies.' He held that only when a certain grade of development has been attained is the hereditary membership in a caste or the exclusiveness of a guild decreed as a social law. The separation of the early caste organization from the later, comprising the former within the order of nature, and the latter within the domain of action of social legislation, stands opposed to Marx's conception of caste in the Morgan commentary. In the latter he comprised the entire phenomenon of caste within the social order, leaving open the question of whether its establishment is unconsciously unfolded or consciously legislated. The likening of the early stages of development of caste to phenomena of the order of nature is but an analogy; it is less compatible with his general conceptions in the *Economic-Philosophical Manuscripts*, the *Holy Family*, the *German Ideology*, and others of his writings in which the relations of man and nature were taken up, than is the formulation in the Morgan notebook. (See above, Introduction, section 1, on Morgan.) (Krader, 1972, p. 404)

²⁰⁴ Neste aspecto também reside a diferenciação da divisão manufatureira do trabalho da divisão social do trabalho “Enquanto a divisão do trabalho na sociedade é mediada pela compra e venda dos produtos de diferentes ramos de trabalho, a conexão dos trabalhos parciais na manufatura o é pela venda de diferentes forças de trabalho ao mesmo capitalista, que as emprega como força de trabalho combinada. Enquanto a divisão

vida de um homem é uma herança dessas formas pregressas. Esse é o contexto em que Marx traz a tendência de sociedades anteriores ao capital de petrificar ofícios em castas ou de ossificá-los em corporações. Vale mencionar que ambas são distintas, de modo que as castas são baseadas na hereditariedade, enquanto as corporações em exclusividade.

Para exemplificar a gênese da vocação através das castas e corporações, que é uma das bases da manufatura capitalista, Marx faz uma analogia com o tecelão indiano, que faz o trabalho completo e com ferramentas rudimentares, com a mesma “virtuosidade da aranha” (*ibidem*, p. 415), e é nesse sentido que as castas (assim como as corporações) têm sua origem “na mesma lei natural que rege a distinção de plantas e animais em espécies e subespécies”, pois do mesmo modo em que a aranha se define enquanto um animal sedífero, o ofício da tecelagem se petrifica em casta na divisão social do trabalho, passando a definir o indivíduo enquanto um tecelão.

Para Krader, Marx em 1881 supostamente teria abandonado uma suposta naturalização da formação das castas, enquanto “Em O capital, Marx incluiu castas e guildas na ordem da natureza no nível inicial de desenvolvimento” (Krader, 1972, p. 404). Para nós, a ideia de “lei natural” aqui não afasta, de modo algum, o caráter originariamente social da formação de casta, muito pelo contrário — a hiper-especialização é uma forma histórica e social, mas no momento em que ela se dá o tecelão que só faz tecer se torna tão naturalmente definido por sua vocação, petrificado nela, quanto a aranha que secreta sua teia. O “natural”, aqui, está, portanto, na classificação, na identificação do indivíduo enquanto tecelão, que se dá a partir do momento em que esta é a sua única atividade, e não no processo histórico e social que leva a esta hiper-especialização.

É também nesse sentido que Marx faz a aproximação da República de Platão com as castas no Egito Antigo. Na Antiguidade grega, a divisão do trabalho aperfeiçoou produto e produtor, de modo que a sociedade grega partiu do ponto de vista do valor de uso²⁰⁵ como base da divisão do trabalho, diferente da economia política, que nasce na sociedade manufatureira e parte do valor de troca²⁰⁶:

Assim, o produto e o produtor são aperfeiçoados pela divisão do trabalho. Quando eventualmente se alude também o aumento da quantidade de produtos, é apenas em

manufatureira do trabalho pressupõe a concentração dos meios de produção nas mãos de um capitalista, a divisão social do trabalho pressupõe a fragmentação dos meios de produção entre muitos produtores de mercadorias independentes entre si” (Marx, 2017, p. 429)

²⁰⁵ Para entender melhor a diferença entre valor de uso, valor de troca e valor, cf. Marx, 2017.

²⁰⁶ Segundo Marx, enquanto a economia política, que surge no período da manufatura, acentua a quantidade e o valor de troca, “os escritores da Antiguidade clássica dedicam-se exclusivamente à qualidade e ao valor de uso. Em decorrência da separação dos ramos sociais da produção, as mercadorias são mais bem-feitas, os diversos impulsos e talentos dos homens escolhem suas esferas correspondentes de atuação, pois, sem limitação, nada significativo pode ser realizado em parte alguma” (Marx, 2017, p. 439).

relação ao volume maior do valor de uso. Não se faz qualquer menção ao valor de troca, ao barateamento das mercadorias. Esse ponto de vista do valor de uso é predominante tanto em Platão, que trata a divisão do trabalho como a base da divisão social dos estamentos, como em Xenofonte, que com seu instinto caracteristicamente burguês já se aproxima da divisão do trabalho na oficina (Marx, 2017, p. 440-1)

Assim, ao assumir o ponto de vista do valor de uso, da utilidade do produto, os teóricos gregos dão grande valor aos ofícios petrificados em castas, pois tal divisão aumenta a especialização e também a qualidade do produto. É nesse sentido que as castas egípcias são uma inspiração para a divisão das três grandes castas proposta n'*A República* de Platão (governantes; guardiões e restante do povo, como agricultores, artesãos, etc.).

Já em seus *Cadernos*, como colocado anteriormente, as castas não nos parecem estar colocadas no mesmo sentido de ofício petrificado, mas como o princípio de uma diferenciação social, oposta à *gens*. Não cabe ao escopo temático da presente Dissertação adentrarmos demasiadamente no *Capítulo 12* de *O capital*, mas é notável que a separação de ofícios em castas, por exemplo, no Egito Antigo, é algo bem distinto das castas emergentes nas tribos atapasco-apeses.

Como vimos, Marx também trata das castas em seus *Grundrisse*, e em um sentido bastante diferente do de seus extratos sobre Morgan, até mesmo oposto à *gens*. Para Marx em 1857, a organização por castas, que definem status sociais distintos e imutáveis, é a forma mais extrema das tribos fundadas na linhagem, vinculadas à organização gentílica. Aqui, há uma inversão — *gens* e castas são categorias opostas. A *gens* pressupõe uma integração entre seus membros a partir de seu parentesco, enquanto a casta traz uma segmentação social que não pode existir em uma sociedade pautada pelo vínculo fraterno, o que traz em si o sentimento de igualdade no cerne de sua estrutura comunitária.

Entendemos que, por mais que a casta seja de fato uma hierarquia distinta da classe, ela contém em si o gérmen do que será a classe. Não iremos entrar no mérito da apreensão de Engels sobre o assunto, mas concordamos com Anderson no sentido de que, para Marx, a presença da propriedade privada de fato não é a origem desta diferenciação social. Não obstante, é ela que aprofunda a hierarquia entre os interesses dos chefes e os das massas, como vimos no subtópico anterior.

A questão da diferenciação entre *gens* e casta feita por Marx é importante para compreendermos a crítica que empreende aos historiadores da antiguidade clássica, dentre eles George Grote (1794–1871), Barthold Georg Niebuhr (1776–1831), Connop Thirlwall (1797–1875), Theodor Mommsen (1817–1903), Karl Friedrich Hermann (1804–1855), e o

próprio Maine, na qual ficará evidente um embate também com seu pensamento em 1857, que era mais influenciado por Niebuhr. Passemos, então, para o tema do tópico seguinte.

3.2.4) A crítica aos historiadores da antiguidade clássica

Além da diferenciação entre *gens* e casta, outra mudança importante do pensamento de Marx desde 1857 é o parentesco, que, como vimos, passa a ser um elemento central da caracterização da *gens* enquanto uma forma de se referir à unidade das sociedades organizadas em torno do parentesco. Essa compreensão engendra uma dura crítica marxiana aos historiadores da antiguidade clássica. Em um comentário direto de Marx sobre a origem da *gens*, ele ressalta a centralidade da exclusão de irmãos e irmãs, criticando o historiador inglês George Grote (*A History of Greece*, 1869):

O absurdo [abgeschmackt] de Grote consiste em afirmar que a base do sistema social dos gregos era o Oikos [oíkos], "a casa, o lar ou a família". Ele evidentemente transfere a família romana, sob o domínio férreo de um paterfamilias, para a era homérica da família grega. Gens de origem mais antiga que as famílias monogâmicas e sindiásmicas, essencialmente contemporânea da família punaluana; mas a gens não é baseada em nenhuma delas. — Toda a família, arcaica ou não, está metade dentro e metade fora da gens, porque marido e mulher pertencem a gentes diferentes. [Mas a gens surge necessariamente de um grupo promíscuo [Promiscuous group]; assim que, dentro desse grupo, o casamento entre irmãos e irmãs começa a ser eliminado (interrompido), a gens pode ser incorporada no grupo, não antes; é um pré-requisito da gens que irmãos e irmãs (próprios e colaterais) já estejam divorciados da consanguinidade mutável]. Uma vez criada a gens, esta permanece uma unidade do sistema social, embora a família sofra grandes mudanças. (Marx, . 2025, 69 - tradução livre - grifos nossos)²⁰⁷

O argumento absurdo [abgeschmackt]²⁰⁸ de Grote é criticado por transpor a família romana para a organização gentílica da Grécia homérica, ignorando a *gens*, mais antiga que a família, que surge inserida dentro desse tipo de organização. Segundo Marx, a partir de Morgan, o historiador inglês considera o “Oikos [oíkos]”, que significa “a casa, o lar ou a família” como era a base do sistema social grego, composta por um *pater*, a esposa e os filhos. Não obstante, a família grega é diferente da família patriarcal romana baseada no

²⁰⁷ Was abgeschmackt bei Grote, dass die Basis des social system der Greeks der oíkos „the house, hearth, or family“. Er verlegt offenbar die Roman family under the ironclad rule of a pater familias in's homerische Zeitalter der griech. Familie. Gens in origin älter als monogamian u. syndasmian ~~syndasmian~~ syndasmian families, essentially contemporaneous mit punaluan family; aber gens nicht founded upon either. Jede family, archaic or not, ist halb in, halb ausser gens, weil husband u. wife belong to different gentes. (aber gens entspringt nothwendig aus einer Promiscuous group; sobald innerhalb dieser schon intermarriage zwischen Brüdern u. Schwestern entfernt (stopped) zu werden beginnt, kann gens gepfropft werden auf die group, nicht vorher; Voraussetzung der gens, dass Brüder und Schwestern (own u. collateral) bereits von andern consaguinei geschieden sind. Die gens einmal da, bleibt sie unit des social system, während die Familie grosse changes durchläuft.)] (Marx, 2025, p. 69)

²⁰⁸ Traduzido por Ripalda na edição em espanhol como “disparate” (Marx, 1988, p. 170)

pater, além de que antes da família monogâmica grega existiam outras formas de organização familiar, isto é, ela nem sempre existiu na história da Grécia — Grote caiu na armadilha das “robinsonadas”. Outrossim, a unidade da forma de organização de uma sociedade baseada no parentesco não é a família, mas algo distinto dela, no caso grego a *gens* ou *génos* [γένος].

Os trechos originais de Morgan, a que se refere Marx, são os seguintes:

Deve-se fazer uma ressalva à sua [de Grote] posição de que a base do sistema social dos gregos “era a casa, o lar ou a família”. A forma de família na mente do distinto historiador era evidentemente a romana, sob o férreo domínio de um *pater familias*, ao qual a família grega do período homérico se aproximava no domínio completo do pai sobre a casa. (...) A *gens*, em sua origem, é mais antiga que a família monogâmica, mais antiga que a sindiásmica e substancialmente contemporânea da punaluana. De modo algum ela se fundou a partir de qualquer uma delas. Ela não reconhece a existência da família de qualquer forma como um constituinte de si mesma. Pelo contrário, toda família, tanto no período arcaico quanto no posterior, estava em parte com e em parte sem a *gens*, porque marido e mulher devem pertencer a gentes diferentes. A explicação é ao mesmo tempo simples e total; a saber, que a família surge independentemente da *gens* com total liberdade para avançar de uma forma inferior para uma superior, enquanto a *gens* é constante, além de ser a unidade do sistema social. (Morgan, 1893, p. 232-3 - tradução livre)²⁰⁹

Como coloca Morgan, a *gens* é anterior à família monogâmica e à de par, sendo “contemporânea da família punaluana”, a qual postula a origem de seus membros, excluindo o casamento entre irmãos e irmãs (e o que entendemos hoje como primos e primas), pressuposta a supressão das relações sexuais entre ascendentes e descendentes. Porém, ainda que o “divórcio” entre os irmãos e irmãs seja um pré-requisito para a formação desta forma de organização social, a *gens* não se baseia em nenhuma família específica, isto é, é essencialmente diferente da família. Famílias são mutáveis, enquanto a *gens*, como forma de organização social, sobrevive a essas mudanças, mantendo-se como forma predominante em diversos continentes por muitos séculos. Quando marido e mulher passam a pertencer em uma família de par, ou até mesmo monogâmica, se esta está imersa na *gens* eles pertencem a *gentes* diferentes, ainda que constituam a mesma família.

Parece-nos que Marx adere à crítica de Morgan a Grote. Cumpre destacar o esforço de Marx de entender a sociedade grega a partir de suas próprias determinações, criticando o modo como Grote “transfere a família romana, sob o domínio férreo de um *paterfamilias*, para

²⁰⁹ An exception must be taken to his position that the basis of the social system of the Greeks “was the house, hearth or family”. The form of family in the mind of the distinguished historian was evidently the Roman, under the iron-elad rule of a *pater familias*, to which the Grecian family of the Homeric period approximated in the complete domination of the father over the household. (...) The *gens*, in its origin, is older than the monogamian family, older than the syndyasmian, and substantially contemporaneous with the punaluan. In no sense was it founded upon either. It does not recognize the existence of the family of any form as a constituent of itself. On the contrary, every family in the archaic as well as in the later period, was partly with and partly without the *gens*, because husband and wife must belong to different gentes. The explanation is both simple and complete; namely, that the family springs up independently of the *gens* with entire freedom to advance from a lower into a higher form, while the *gens* is constant, as well as the unit of the social system. (Morgan, 1893, p. 232-3)

a era homérica da família grega”. Pouca ênfase foi dada pelos historiadores clássicos, anteriores a Morgan, à historicidade da família, a qual não raro foi tomada como imutável e natural, eternizando também a desigualdade de gênero. Marx parece dar um grande valor à tentativa do antropólogo americano de traçar essa história, combatendo um certo anacronismo de historiadores anteriores e ressaltando o caráter histórico, mutável da natureza humana, inclusive no âmbito das relações familiares e de parentesco.

Além disso, Marx, em um comentário direto, coloca que a *gens* emerge necessariamente de um grupo promíscuo [*Promiscuous group*], ou seja, um grupo com nenhuma ou menores restrições sexuais, que pode se referir à existência pregressa da família consanguínea (da qual não estavam excluídos os irmãos e irmãs, somente os ascendentes) ou da própria relação sexual irrestrita, de modo que o caráter definidor da *gens* é a proibição da relação sexual entre irmãos. Diante disso, para Álvares, haveria uma diferença essencial entre a compreensão de Morgan e a de Marx sobre a *gens* que torna a passagem acima especialmente relevante — enquanto o primeiro dá ênfase às relações matrimoniais, o segundo parece destacar o caráter da proibição sexual como determinante na formação da sociedade gentílica:

Assim, Marx não resume sua compreensão acerca da origem das gens apenas em função das interdições matrimoniais; ele passa a levar em consideração também o impedimento de relações sexuais em uma unidade da comunidade gentílica. Embora o matrimônio possa implicar em relações sexuais, essas duas práticas não se confundem, e se por um lado a interdição de matrimônios nas gens é conhecida como “exogamia”, por outro a literatura antropológica se utilizou de uma denominação que ficou bastante conhecida no decorrer do século XX para delimitar essa distinção específica com a terminologia exogâmica: a conhecida expressão “proibição – ou tabu – do incesto”

(...) Em Morgan a proibição do incesto é condicionada pela própria existência da monogamia: a proibição da união de membros de uma mesma comunidade gentílica era uma consequência dos sistemas exogâmicos, ou seja, estava condicionada à relação matrimonial

(Álvares, 2019, p. 168).

Nesse sentido, Álvares também propõe uma certa aproximação entre Marx e Lévi-Strauss, no sentido de entender a proibição do incesto enquanto um marco disruptivo na história das organizações sociais:

Para Marx e Lévi-Strauss, a proibição do incesto representa um momento histórico disruptivo. Todavia, com suas devidas distinções e mediações: ao passo que para Lévi-Strauss essa prática representa a passagem do estado de natureza para o estado de cultura, para Marx – que não fez uso dessas categorias – a proibição do incesto representa o nascimento da organização gentílica.

(...) ambos pressupõem a proibição do incesto enquanto um elemento que conduziu a uma nova forma de organização social, mesmo que Lévi-Strauss tenha investigado essa categoria sob um viés diacrônico, e Marx tenha se amparado no desenvolvimento histórico (*idem*, p. 169-70).

Não entraremos com maior profundidade no debate apresentado com Lévi-Strauss, porém vale mencionar essa aproximação. Para nós, tanto Marx quanto Morgan aceitam a relevância da proibição do incesto na organização gentílica antes mesmo de Levi-Strauss, o primeiro fazendo referência direta à relação sexual, o segundo utilizando-a como sinônimo de casamento, ou seja, existe uma semelhança muito marcante na concepção de ambos, ainda que admitimos a possibilidade de haver uma ênfase maior de Marx na determinação mais especificamente sexual da proibição do incesto. De fato, no trecho em específico, transcrito acima, Morgan não menciona a questão do incesto, porém, ela é um tema de sua obra, isto é, a história da proibição do casamento é, para ele, uma história de proibição do incesto, ainda que não ressalte o caráter sexual do mesmo modo que Marx.

Ademais, Marx se posiciona contrariamente a qualquer forma de julgamento moral acerca de formas de organização familiar e, nesse sentido, sexual:

[Se Bachofen pensa que esses casamentos punaluanos são ‘sem lei’, um homem daquele período consideraria a maioria dos atuais casamentos entre primos próximos e distantes do lado paterno ou materno tão incestuosos quanto os casamentos entre irmãos e irmãs consanguíneos]. (Marx, 2025, p. 95 - tradução livre - grifos nossos)²¹⁰.

Aqui, o Mouro está criticando o juízo oblíquo de Johann Jakob Bachofen (1815–1887) ao tratar o casamento punaluan, por ser grupal, como “sem lei”²¹¹. Bachofen, contemporâneo de Marx e Engels, foi um historiador suíço, que segundo Engels, inaugurou, com sua obra *O direito materno* (1861), a história da família²¹², sendo também considerado um dos precursores do que hoje se entende por Antropologia. Marx aponta que do mesmo modo que, com o moralismo de sua época, Bachofen condena a família punaluana, uma sociedade na qual a família é organizada deste modo poderia igualmente julgar-nos como incestuosos por permitir casamentos entre primos de primeiro grau ou mais distantes, que a eles seriam equivalentes a um casamento entre irmão e irmã.

²¹⁰ (Wenn Bachofen diese Punaluan Ehen lawless findet, so fände Mann aus dieser Periode die meisten jetzigen Ehen zwischen nahen und fernen Cousins, sei es väterlicher, sei es mütterlicher Seite, blutschänderisch, nämlich als Ehen zwischen blutsverwandten Geschwistern) Dieses erklärt die Legende der Danaiden (worauf Aeschylus seine »Schutzflehenden« gegründet). (Marx, 2025, p. 95)

²¹¹ Engels cita esta frase em *A origem da família...*, ao explicar o espanto dos missionários cristãos ao encontrar a família punaluana no Havaí. Em uma nota de rodapé, coloca: “Os traços da relação sexual indiscriminada, que Bachofen [Das Mutterrecht (Stuttgart, 1861), XXIII, p. 385 e seg. (N. E. A.)] pensa ter encontrado, sua assim chamada ‘procriação pantanosa’, remontam ao casamento grupal, o que agora não pode mais ser posto em dúvida. ‘Se Bachofen pensa que esses casamentos punaluanos são ‘sem lei’, um homem daquele período consideraria a maioria dos atuais casamentos entre primos próximos e distantes do lado paterno ou materno tão incestuosos quanto os casamentos entre irmãos e irmãs consanguíneos’ (Marx)” (Engels, 2019, p. 47)

²¹² “A história da família data de 1861, a saber, da publicação do livro *Das Mutterrecht* [O direito materno], de Bachofen” (Engels, 2019, p. 22). Engels identifica uma série de problemas nessa obra, porém também ressalta alguns de seus méritos (cf. *idem*)

Em uma carta de 1882 mencionada por Engels (que não se conservou até a atualidade), Marx igualmente pontua a relatividade histórica da moral acerca do incesto:

Em uma carta do começo de 1882 [essa carta, que é mencionada por Engels também em uma carta de 11 de abril de 1884 a Kautsky, não se conservou (N. E. A.)], Marx emprega expressões o mais fortes possível ao se manifestar a respeito da falsificação total da era primordial que reina no texto dos Nibelungos, de Wagner. “Alguma vez já se ouviu que o irmão tenha abraçado a irmã como se fosse sua noiva?” [Engels se refere à ópera *O anel dos nibelungos*, de Richard Wagner, que o próprio compositor escreveu, baseado na epopeia escandinava *Edda* e na *Canção dos nibelungos*. (N. E. A.)] “Aos deuses da lascívia” wagnerianos, que, bem no sentido moderno, dão aos seus folguedos amorosos um toque mais picante por meio do incesto, Marx responde: **“Na era primordial, a irmã era a esposa, e isso era moral”** (Marx *apud* Engels, 2019, p. 44 - grifos nossos).

Assim, em referência às óperas que compõem *O Anel dos Nibelungos*, de Richard Wagner, é anacrônico julgar uma sociedade com base na moral de outra, dado que ela depende das condições históricas, algo que teria sido capturado pelo compositor alemão com base nos textos escandinavos.

Marx, com base em Morgan, mas adicionando contribuições próprias (destacadas por nós em negrito), também critica Niebuhr e outros historiadores da antiguidade clássica por falhar diante da *gens*, compreendendo-a como um grupo de famílias (no caso de Niebuhr, como vimos, que não tinham vínculo consanguíneo entre si):

Não apenas Grote, mas também Niebuhr, Thirlwall, Maine, Mommsen, etc. —**todos eles de erudição clássica de iniciante**— compartilham a mesma posição em relação à família monogâmica de tipo patriarcal, como fator integrante em torno do qual a sociedade se constituiu nos sistemas grego e romano. A família —mesmo a monogâmica— estava tão pouco em condições de constituir a base natural da sociedade gentilícia como hoje na sociedade civil-burguesa [*bürgerlicher Gesellschaft*] a família não é a unidade do sistema político. O Estado reconhece as regiões que o formam, estes são os seus distritos, mas o distrito não leva em consideração a família; assim a nação reconhecia as suas tribos, as tribos as suas fratrias, as fratrias suas gentes; mas a *gens* não leva em consideração a família (Marx, 2025, p. 69 - tradução livre - grifos nossos).²¹³

Logo, a *gens* aparece como um fato que escapa a Maine; escapa-lhe mais que escapa a Niebuhr, ainda que ambos tenham uma compreensão problemática do tema. Mesmo quando comenta as *Lectures*, Marx acredita que Maine poderia ter aprendido mais com Niebuhr acerca da *gens*, mas ambos, assim como os demais historiadores de “erudição clássica de iniciante”, erram ao partir da família monogâmica de tipo patriarcal como centro da

²¹³ Nicht nur Grote sondern Niebuhr, Thirlwall, Maine, Mommsen etc – alle von klassischer Schülergelehrsamkeit – nehmen selben Stand mit Bezug auf monogamische Familie of patriarchal type als integer around which society integrated in the Grecian u. Roman systems. Family konnte ebensowenig – selbst die monogamische – natural basis of gentile society bilden, wie heutzutage in bürgerlicher Gesellschaft the family is not the unit of the political system. Der Staat recognizes the counties woraus er zusammengesetzt, diese its townships, but the township takes no note of the family; so die nation recognized its tribes, the tribes its phratries, the phratries its gentes, but the gens took no note of the family. (Marx, 2025, p. 69)

organização social greco-romana. Para Marx, a família, por mais que seja também uma formação arcaica e até mais antiga que a *gens*, não era a base da sociedade gentilícia assim como não é hoje na sociedade civil-burguesa: Os distritos são a unidade do Estado tal como a *gens* era a unidade da nação — a família não entra aí.

Essas asserções são um ponto em que parece haver uma concordância entre Morgan, e Marx, estando as ideias centrais presentes também no texto do antropólogo. A principal adição de Marx foi a comparação direta com a sociedade civil-burguesa “**estava tão pouco em condições de constituir a base natural da sociedade gentilícia como hoje na sociedade civil-burguesa [*bürgerlicher Gesellschaft*]**”, que não foi feita diretamente por Morgan no trecho original²¹⁴.

Engels comenta o trecho de Marx expondo uma opinião semelhante:

Até agora não só Grote, mas também Niebuhr, Mommsen e todos os historiadores da Antiguidade clássica falharam diante da *gens*. Por mais correta que seja a maneira como expuseram muitas de suas características, eles sempre a consideraram um grupo de famílias e, desse modo, inviabilizaram a possibilidade de entenderem a natureza e a origem da *gens*. Sob a constituição gentilícia, a família jamais foi uma unidade organizacional, nem podia sê-lo, porque esposo e esposa necessariamente pertenciam a *gentes* diferentes. A *gens* se dissolvia totalmente na fratria, a fratria na tribo; a família se dissolvia metade na *gens* do esposo e metade na da esposa. O Estado também não reconhece a família no direito público; até hoje, ela só existe para o direito privado. E, no entanto, até o momento toda a nossa historiografia parte do pressuposto absurdo – que principalmente no século XVIII se tornou inabalável – de que a família individual monogâmica, dificilmente mais antiga que a civilização, é o núcleo cristalino em torno do qual se teriam sedimentado gradativamente a sociedade e o Estado (Engels, 2019, p. 96-7)

Aqui, Engels reforça novamente como a família não poderia ser a unidade organizacional de uma sociedade, e como os historiadores da Antiguidade falharam em perceber este fato. Eles tomam a família monogâmica e individual nos moldes modernos como uma organização cristalina e a-histórica, a partir da qual os fundamentos da civilização se ergueram. Engels associa isso ao fato de que até hoje, na sociedade civil-burguesa, a família é uma unidade econômica restrita ao âmbito privado, dissociada do aparato político, mas durante séculos ela seguiu sendo tida como o fundamento histórico do Estado. Como coloca Uribe (1994), essa diferenciação entre família e unidade da forma de organização

²¹⁴ (...) Não apenas o Sr. Grote, mas também Niebuhr, Thirlwall, Maine, Mommsen e muitos outros pesquisadores capazes e perspicazes assumiram a mesma posição com relação à família monogâmica do tipo patriarcal como o elemento em torno do qual a sociedade se integrou nos sistemas grego e romano. Nada se baseava na família em nenhuma de suas formas, porque ela era incapaz de entrar em uma *gens* como um todo. A *gens* era (...) a base natural de um sistema social. Uma família do tipo monogâmico pode ter se individualizado e se tornado poderosa em uma *gens* e na sociedade como um todo; mas a *gens*, no entanto, não reconhecia e não podia reconhecer ou depender da família como um elemento de si mesma. As mesmas observações são igualmente verdadeiras com relação à família moderna e à sociedade política. (Morgan, 1893, p. 233 - tradução livre)

social foi muito importante para o estudo da história e da Antropologia, e é muito usada até hoje²¹⁵.

Como o autor d'*O Capital* coloca em outro trecho, dentre os historiadores clássicos **“Moda: fazer da família patriarcal – na forma Latina ou Hebraica – a forma típica da sociedade primitiva”** (Marx, 2025, p. 15 - tradução livre - grifos nossos)²¹⁶. Morgan fala algo semelhante, com um tom crítico, ainda que um pouco mais sutil:

Eles [os escritores que investigaram filosoficamente a origem da sociedade] também acharam necessário considerar o casal como o núcleo de um grupo de pessoas, parte das quais era servil, e todas submetidas a um poder; chegando assim à conclusão de que a sociedade, quando se organizou pela primeira vez, começou na família patriarcal. Essa, de fato, foi a forma mais antiga da instituição que conhecemos entre as tribos latinas, gregas e hebraicas. Assim, por associação, a família patriarcal tornou-se a família típica da sociedade primitiva, concebida na forma latina ou hebraica, sendo o poder paterno a essência do organismo (Morgan, 1893, p. 476 - tradução livre)²¹⁷

Marx é um crítico ferrenho da transposição da família patriarcal como a base das sociedades humanas, e chama isso de “moda” entre os autores. Na crítica a Maine, Marx irá aprofundar um pouco mais sobre as consequências dessa transposição anacrônica, algo que o jurista faz, e Morgan é capaz de escapar.

Grote e Niebuhr concordam entre si no sentido de que as antigas *gentes* romanas não se tratavam de uma organização familiar, e que a crença no antepassado em comum era meramente um vínculo fabuloso, irreal entre eles. Para Marx, em um comentário direto, essa explicação é colocada como contraditória, revelando uma certa displicência histórica dos autores: **“[Como o encadeamento dos sexos, principalmente com a aurora da monogamia, se apresenta como algo distante e a realidade do passado aparece refletida na fantasia mitológica, os burgueses filisteus concluíram que a genealogia fantástica criou gentes**

²¹⁵ Também permanecem válidas a diferenciação entre família e parentesco e o estabelecimento do peso específico de cada um na estrutura social, a demonstração de que nas sociedades primitivas a família não pode ser a célula elementar dessa estrutura porque esse papel corresponde à gens e isso divide o grupo familiar em dois, enfoques que direcionam a atenção dos estudos correspondentes para o parentesco e não para a família, também permanecem válidos. Tudo isso desempenha um papel importante na etnografia atual, inclusive na realizada pelos opositores de Morgan, que não se atrevem a reconhecer — ou simplesmente ignoram — a origem desses conceitos e concepções teóricas (Uribe, 1994, p. 36 - tradução livre).

²¹⁶ Mode: patriarchal family – in Latin or Hebrew form – zur typical form of primitive society zu machen. (Marx, 2025, p. 15)

²¹⁷ They [those writers who have investigated the origin of society philosophically] also found it necessary to regard the married pair as the nucleus of a group of persons, a part of whom were servile, and all of whom were under power; thus arriving at the conclusion that the society began in the patriarchal family, when it first became organized. Such, in fact, was the most ancient form of the institution made known to us among the Latin, Grecian and Hebrew tribes. Thus, by relation, the patriarchal family was made the typical family of primitive society, conceived either in the Latin or Hebrew form, paternal power being the essence of the organism (Morgan, 1893, p. 476)

reais!]” (Marx, 2025, p. 71 - tradução livre - grifos nossos)²¹⁸. A religião parte de relações reais, de modo que o antepassado real das *gentes* pode ter se transformado em uma história fantasiosa, revestida de superstição, ainda que com uma base real; mas nunca o contrário poderia ocorrer, i.e., uma genealogia fantasiosa não poderia ter criado *gentes* reais, como sugeriram os autores. Claro, nem todos os membros da *gens* eram parentes consanguíneos, no sentido de que havia membros adotados²¹⁹ (o próprio Morgan foi adotado entre os iroqueses), mas há também a consanguinidade como um fundamento inicial. A ancestralidade real é a origem da ancestralidade acreditada, e não o contrário.

As *gentes* são mais antigas que a própria mitologia, algo que o próprio Grote reconhece: “O Sr. Grote também observa que, embora os gregos derivem suas gentes da mitologia, elas são mais antigas do que a mitologia que eles mesmos criaram, com seus deuses e semideuses. [226-228]” (Marx, 2025, p. 69 - tradução livre)²²⁰. Ainda assim, os historiadores que olham com os olhos da monogamia não conseguem compreender uma sociedade tão antiga e diferente da sua própria.

Essa inferência de Marx está presente apenas de modo sutil no texto de Morgan: “A negação prática de qualquer relação entre seus membros feita por Pollux e Niebuhr, que transformaria a *gens* em uma associação puramente fictícia, não tem fundamento” (Morgan, 1893, p. 240 - tradução livre)²²¹. É Marx quem associa este pensamento a uma tese de “burgueses filisteus”, e, enquanto o antropólogo simplesmente aponta que as teses de Niebuhr (com base em Julius Pollux) eram infundadas, Marx insiste que eles ignoram o elemento que o elemento material fornece as bases da formulação religiosa, e que, na verdade, havia relações reais que sobreviveram de forma mitologizada.

Mais à frente, ao analisar a *gens* romana, Marx expõe novamente opiniões semelhantes sobre Niebuhr e os demais historiadores da antiguidade clássica:

²¹⁸ (Weil die Verkettung der Geschlechter, namentlich mit Anbruch der Monogamie, in die Ferne gerückt u. die past reality im mythological Phantasiebild reflectirt erscheint, hence schlossen u. schliessen Philister-~~Biedermänner~~ Biedermänner, dass die Phantasiegenealogie Phantasiegenealogie wirkliche gentes schuf!) (Marx, 2025, p. 71)

²¹⁹ Como coloca Uribe (1994): “O mesmo pode ser dito da descendência comum de fundadores ancestrais. Godelier (ibid.) afirma que, em alguns casos, isso se revelou fictício, de acordo com Malinowski e Leach, ou, melhor ainda, não se baseou em laços de sangue reais, mas imaginários, criados diretamente pela cultura como resultado dos processos de desenvolvimento do pensamento. O próprio Morgan havia previsto isso, considerando que tal relação de ancestralidade poderia ser real ou fictícia; é igualmente válida na medida em que pode ocorrer por adoção, como aconteceu quando os Tuscaroras se juntaram à Liga dos Iroqueses ou, em casos individuais, com a do próprio Morgan, casos que seriam impossíveis se fosse exclusivamente uma questão de consanguinidade real” (p. 31 - tradução livre).

²²⁰ Herrn Grote ferner zu bemerken, dass obgleich die Griechen ihre gentes aus der Mythologie herleiten, jene älter sind als die von ihnen selbst geschaffne Mythology mit ihren Göttern u. Halbgöttern. [226–228] (Marx, 2025, p. 69)

²²¹ The practical denial of all relationship between its members made by Pollux and Niebuhr, which would change the *gens* into a purely fictitious association, has no ground to rest upon. (Morgan, 1893, p. 240)

Niebuhr, Hermann, Mommsen, etc. consideram que a gens é composta por famílias, enquanto é uma família composta por partes de famílias, e a gens, não a família, era a unidade do sistema social.

Pouco se sabe sobre a história “social” antiga de, uma vez que o poder das gentes já havia passado para novos corpos políticos antes do início da historiografia romana (Marx, 2025, p. 82 - tradução livre)²²².

Como vimos, a *gens* não poderia ser composta por famílias, somente por partes de famílias, até porque a *gens* do pai e da mãe eram distintas, de modo que metade era dissolvida na dele e metade na dela. A organização gentilícia original teve poucos registros historiográficos (como os de Cícero tratados anteriormente) de modo que estes já surgiram após o poder passar para os corpos políticos.

Marx resgata a ideia de Niebuhr desenvolvida também em seus *Grundrisse* de que a *gens* era baseada em uma certa ideia de comunhão, e seus membros eram compelidos a ajudar os mais necessitados, baseada no historiador Dionísio de Halicarnasso²²³ (conforme veremos logo abaixo). Porém, mesmo reconhecendo este vínculo de solidariedade, por ser impossível traçar a origem de seus membros até o ancestral em comum, Niebuhr insiste em negar o vínculo de consanguinidade, de modo que a *gens* seria uma organização fictícia, advinda de uma origem meramente fabulosa, o que Marx, no comentário direto destacado por nós em negrito, toma como uma justificativa ultrapassada:

Durante a 2ª Guerra Púnica, diz Niebuhr, as gentes se uniram para resgatar seus membros que haviam caído prisioneiros; o senado o proibiu; segundo o próprio Niebuhr, a gens era obrigada a ajudar os gentes indigentes; para isso baseia-se em Dionísio, II, 10: “Cabia aos clientes... arcar também com as despesas como se pertencessem à gens” [“ἔδει τοὺς πελάτας τῶν ἀναλωμάτων ὡς τοὺς γένει προσήκοντας μετέχειν”]

n. 7) Finalmente tornou-se impossível para as pessoas traçarem a sua descendência até ao fundador. Niebuhr (apoando-se neste fundamento ultrapassado [abgeschmackten Grund]) nega a existência de qualquer parentesco na gens, uma vez que não conseguiram provar a sua ligação a um ancestral comum; portanto a gens seria uma organização puramente fictícia

(*ibidem*, p. 85 - tradução livre - grifos nossos)²²⁴.

²²² Niebuhr, Hermann, Mommsen etc regard the gens as composed of families, während gens family composed of parts of families, u. gens, nicht family unit des social system.

Man weiss wenig über ältere »social« history of Rom; weil power of gentes bereits übertragen auf new political bodies bevor römische Geschichtschreibung beginnt.

(Marx, 2025, p. 82)

²²³ Dionísio de Halicarnasso, *Das antiquidades romanas*, II, 10. Dionísio (séc. I a.C.) foi um historiador da Ásia Menor.

²²⁴ Während des 2t punischen Kriegs[,] bemerkt Niebuhr[,] verbanden sich die gentes to ransom ihre in Gefangenschaft befindlichen Genossen; der Senat verbot's ihnen; nach selbem Niebuhr gens verpflichtet ihren indigent gentes beizustehn; er citirt dafür Dionysius: II, 10. »ἔδει τοὺς πελάτας τῶν ἀναλωμάτων ὡς τοὺς γένει προσήκοντας μετέχειν.« [293, 294]

ad 7) Zuletzt den persons unmöglich geworden to trace their descent back to the founder. Niebuhr (auf diesen abgeschmackten Grund sich stützend) läugnet die Existenz irgend welcher Blutverwandtschaft in a gens, weil sie nicht beweisen konnten a connection through a common ancestor; danach gens bloss fictitious organization (Marx, 2025, p. 85)

Assim, para Marx, a inexistência do parentesco na *gens* é fundamentada pelo historiador em uma tese ultrapassada, isto é, o mero fato de que em determinado momento histórico os membros da *gens* não conseguiram traçar materialmente sua ligação a um ancestral comum, que por esse motivo era explicado por um caráter fantástico. Para o autor renano, assim como para Morgan, isso não significa que o vínculo não é concreto, indicando uma descendência real, e Niebuhr não poderia ter descartado essa possibilidade.

Marx parece estar de acordo com a tese de Morgan²²⁵ de reconhecer o mérito de Niebuhr em ter sido o primeiro a demonstrar que o povo era o soberano, não o *rex* (chefe romano), mas ao mesmo tempo criticá-lo assumir que a constituição de Rômulo deu origem às *gentes* — elas existiam antes disso, Rômulo apenas “ajustou o número de *gentes* de cada tribo”:

Niebuhr foi o primeiro a mostrar que o povo era soberano, que os chamados reis tinham poderes delegados e que o Senado era baseado no princípio da representação. Mas Niebuhr está em desacordo com os fatos quando diz: as proporções numéricas são prova irrefutável de que as gentes romanas não são mais antigas do que a constituição de Rômulo, que eram “Corporações formadas por um legislador em harmonia com o restante de seu esquema”. Um legislador não podia fabricar uma gens; uma cúria também só podia ser feita pela combinação de gentes; ele podia, por coerção, aumentar ou diminuir o número de gentes em uma cúria ou o número de cúrias em uma tribo (Marx, 2025, p. 87 tradução livre)²²⁶.

Não se pode criar uma organização social por lei. O legislador, com o uso da coerção, tem o poder de tão somente alterar sua composição. As *gentes*, como relações sociais, precedem a legislação. Ao não conseguir reconhecer o vínculo de parentesco como algo concreto, mas tomá-lo como meramente fabuloso, Niebuhr coloca no poder legislativo o poder de fabricar *gentes* e cúrias, insistindo nessa tese ultrapassada. Logo, já ao final de sua vida, Marx ressalta o erro de Niebuhr em não reconhecer o vínculo de consanguinidade entre

²²⁵ O trecho em seguida é uma transcrição muito semelhante do texto original de Morgan, o que sinaliza um pensamento consonante: “Niebuhr, que foi o primeiro a obter uma interpretação verídica das instituições dos romanos nesse período, que reconheceu o fato de que o povo era soberano, que os chamados reis exerciam um poder delegado e que o senado se baseava no princípio da representação, cada gens tendo um senador, entrou em desacordo com os fatos que tinha diante de si ao afirmar, em relação a essa escala graduada, que ‘tais proporções numéricas são uma prova irrefutável de que as casas romanas [gentes] não eram mais antigas do que a constituição; mas corporações formadas por um legislador em harmonia com o restante de seu esquema’”. É inegável que um pequeno elemento estrangeiro foi forçado a entrar na cúria da segunda e terceira tribos, e particularmente na terceira; mas o fato de uma gens ser alterada em sua composição, reconstruída ou criada era simplesmente impossível. Um legislador não podia criar uma gens; tampouco podia criar uma cúria, exceto pela combinação de gentes existentes em torno de um núcleo de gentes relacionadas; mas ele podia aumentar ou diminuir, por restrição, o número de gentes em uma cúria, e aumentar ou diminuir o número de cúrias em uma tribo. (Morgan, 1893, p. 314 - tradução livre)

²²⁶ Niebuhr zeigte zuerst that the people was sovereign, so-called kings had delegated power, u. dass der Senat based on principle of representation. Aber Niebuhr at variance with ~~fact~~ facts, wenn er sagt: die numerischen Proportions seien unwiderleglicher Beweis dass die Roman gentes nicht älter als die Constitution des Romulus, dass sie „Corporations formed by a legislator in harmony with the rest of his scheme“. A legislator could not fabricate a gens; auch eine curia konnte er nur machen by combining gentes; er konnte by constraint increase or decrease the number of gentes in a curia u. the number of curiae in a tribe. (Marx, 2025, p. 87)

membros da mesma *gens*, e então justificar que uma concepção fantasiosa teria criado um vínculo real entre eles, e não o contrário — para o filósofo renano, essa concepção foi superada.

Marx não reconhece, ou pelo menos não ressalta, esse erro de Niebuhr em 1857-8, quando escreveu seus *Grundrisse*. O autor d’*O Capital* também mudou de opinião acerca da relação da *gens* com a casta, que parecem estar conectadas em 1857-8, através das tribos fundadas na linhagem [*Geschlechterstämme*], mas já se colocam como opostas nos *Cadernos*, inclusive em uma citação direta do próprio Marx, que entende que o princípio gentílico é essencialmente contrário à uma aristocracia consolidada.

Essa diferenciação pressupõe também a oposição entre sociedade gentílica e sociedade política. Na primeira temos a prevalência de uma organização igualitária, pautada na fraternidade entre os membros a partir do parentesco (primeiramente na linhagem materna, e posteriormente na paterna), e na qual, nos estágios inferior e médio da barbárie, predominam princípios democráticos (de democracia representativa de tipo arcaico), associados de um modo bem amplo à representação direta, sem a mediação do Estado. A sociedade política surge a partir da diferenciação do poder militar do civil e do uso da força para a usurpação da representação direta arcaica. Tal momento histórico envolve um desenvolvimento das forças produtivas para gênese e manutenção do aparato bélico, como vimos acima. Seus membros já não estão em condição de igualdade, não sendo baseada no parentesco, e a relação entre eles passa a ser mediada pela política, e convivendo com a diferenciação por castas e a formação de uma aristocracia.

Para Marx, todos os historiadores da Antiguidade Clássica, dentre os quais inclui o próprio Maine, partem de algum modo da família patriarcal como base para analisar a sociedade, naturalizando-a, de modo a incorrer em graves anacronismos, “robinsonadas”: **“Todos os rapazes antigos — incluindo Sir Henry Maine — adotam os tipos hebraico e latino (família patriarcal) como os fundadores da primeira sociedade organizada... ligada a isso está a hipótese da degradação humana para explicar a existência de bárbaros e selvagens.”** (Marx, 2025, p. 20 - tradução livre - grifos nossos)²²⁷.

Assim, a família patriarcal seria a base da sociedade, e as sociedades, consideradas bárbaras e selvagens, que não se organizam através dela, teriam se “deturpado” ao longo dos séculos, isto é, a organização patriarcal natural e inicial teria se dissolvido. Aprofundaremos

²²⁷ Alle älteren Burschen – darunter Sir Henry Maine – nehmen Hebrew u. Latin types (patriarchal family) an as producing the earliest organized society ... damit hängt zusammen the hypothesis of human degradation to explain the existence of barbarians u. savages. (Marx, 2025, p. 20)

mais no tema ao tratar do texto de Maine, de modo qual essa é uma de suas teses centrais e que é reiteradamente criticada por Marx ao longo de suas respectivas anotações. Apesar de também transpor alguns elementos modernos (sobretudo os ideais burgueses de democracia, igualdade, liberdade e fraternidade), Morgan não comete o mesmo equívoco dos historiadores da Antiguidade Clássica.

Como coloca Brown (2012): “A apropriação de Marx do argumento de Morgan sobre a existência do clã, em vez da família patriarcal, nas sociedades mais antigas levou-o, em notas posteriores, a usar o trabalho de Morgan como base para desenvolver sua crítica a outros que defendiam premissas patriarcais, como Maine, Niebuhr, Grote e Mommsen (...) (Brown, 2012, p. 148 - tradução livre)²²⁸. Aqui, a autora usa clã [*clan*] como sinônimo de *gens*. Apesar de entendermos que Marx não simplesmente se apropria do argumento de Morgan, de fato ele acha o trabalho do antropólogo útil para desenvolver sua crítica à “moda” de partir da família patriarcal como um pressuposto a-histórico. Nesse sentido, é verdadeiro que “Em vários lugares, Marx critica os autores que estudaram as sociedades antigas, mas não conseguiram ver o clã como uma instituição social real, pois consideravam a família patriarcal como a unidade fundamental da sociedade. Por exemplo, Marx critica a visão de Grote de que a organização do clã era apenas um mito” (*idem*, p. 152 - tradução livre)²²⁹. Ou seja, ao entender a historicidade da família patriarcal, Marx também reconhece o absurdo de Grote de afirmar que a *gens* refletia um parentesco puramente fantástico — até pode haver um caráter mitológico, mas fundado em relações reais.

Porém, o mesmo tempo em que vemos através dos excertos marxianos um Morgan que se esforça para não naturalizar as relações de parentesco e familiares, e critica a transposição anacrônica desses elementos por parte de historiadores da Antiguidade Clássica, temos também um autor que, como Marx aponta, também faz suas próprias “robinsonadas”, como demonstrado ao longo do texto. Ante a todo esse contexto, é possível dizer que Marx era inicialmente, em 1857, seguidor de Niebuhr, e em 1881, com a leitura de *Ancient society*, passa a ser seguidor de Morgan?

²²⁸ Marx's appropriation of Morgan's argument of the existence of the clan, rather than the patriarchal family, in the earliest societies led him, in later notes, to use Morgan's work as a baseline from which to develop his critique of others who held patriarchal assumptions such as Maine, Niebuhr, Grote, and Mommsen (Brown, 2012, p. 148).

²²⁹ In a number of places, Marx criticises those scholars that studied ancient societies but were unable to see the clan as a real social institution, since they viewed the patriarchal family as the foundational unit of society. For example, Marx criticises Grote's view that clan-organisation was only a myth (Brown, 2012, p. 152)

3.3. DE NIEBUHR A MORGAN ?

Como prometido no início do capítulo, voltemos, então, a Hyndman (2019), quando ele coloca que: “Assim, quando Lewis H. Morgan provou, para satisfação de Marx, em *Ancient Society*, que as *gentes*, não a família, eram a unidade social do antigo sistema tribal e da sociedade antiga em geral, Marx abandonou de imediato suas opiniões anteriores baseadas em Niebuhr e outros e aceitou o ponto de vista de Morgan” (p. 184). Ele parte então de três conjecturas sobre a percepção marxiana acerca da *gens*, de que (1) elas primeiramente seriam baseadas em Niebuhr e outros, e (2) elas teriam sido imediatamente abandonadas após o contato com Morgan, para então (3) aceitar completamente a concepção de Morgan.

De fato, o pouco que temos elaborado por Marx sobre a *gens* entre 57-8, que nunca chegou a um texto pronto para a publicação, mostra-nos que ele traçava sua opinião baseada no material que tinha disponível à época, ou seja, os historiadores da Antiguidade, em especial o alemão Niebuhr, e autores romanos, como Cícero e Gaio. Não temos evidência suficiente para confirmar que Marx acataria completamente a opinião de Niebuhr, e não é isso que Hyndman coloca, expondo que o Mouro tinha uma opinião fundamentada também em outros autores, de modo que sua primeira conjectura nos parece razoável. As *Formen*, parte dos *Grundrisse*, não são cadernos de anotações; como explicitado anteriormente, trata-se de um manuscrito, como parte de um projeto posteriormente abandonado. Ainda assim, a forma de manuscritos também tem limitações em seu formato, e a própria questão das relações de parentesco em sociedades sem Estado não é desenvolvida, apenas apontada sobretudo em relação ao caso romano. Sendo assim, não é consistente inferir que Marx tomava a posição de Niebuhr.

As duas hipóteses seguintes também vemos como problemáticas. Com relação à (2), Marx também continua se baseando em Niebuhr para várias constatações, ainda que tenha críticas mais ferrenhas a ele que as elaboradas em 1857-8, principalmente sobre a associação entre *gens* e parentesco. Nos *Cadernos*, Marx reconhece vários méritos de Niebuhr. Como veremos no próximo capítulo, Marx coloca que, por Niebuhr, Maine já poderia saber que, mesmo a família patriarcal romana, baseada no *paterfamilias*, surge imersa na *gens* (cf. Marx, 2025, p. 187)²³⁰ Ou seja, mesmo sem o reconhecimento do vínculo de parentesco e o destaque dado por Niebuhr, assim como pelos demais historiadores da antiguidade, à família patriarcal, ele não nega sua imersão na *gens*. Em suma, Maine nem mesmo toma a *gens* como uma categoria central para a sociedade romana, pautando-se quase que exclusivamente no

²³⁰ [Com Niebuhr, ele já podia saber que a família romana ainda estava imersa na gens, mesmo depois de ter sido organizada em sua forma específica com a patria potestas.] (Marx, 2025, p. 187 - tradução livre)

paterfamilias, de modo que Niebuhr ainda é melhor que o jurista inglês, ainda que com seus próprios erros²³¹.

Além disso, há momentos em que Marx identifica uma igualdade das concepções de Morgan e Niebuhr, ou que corrige Morgan por Niebuhr, quando coloca que “[A afirmação de Morgan de que os clientes faziam, desde o início, parte do corpo plebeu — falso, Niebuhr está certo]” (Marx, 2025, p. 90 - tradução livre - grifos nossos)²³². Isto é, Niebuhr oferece várias contribuições sobre a *gens* (romana), mas falha essencialmente na ignorância sobre a existência de um vínculo real de consanguinidade lá colocado, que o leva a dar um destaque muito grande para a família patriarcal, a qual coloca, ao invés da *gens*, como base da formação da sociedade política posterior. Não podemos dizer que Marx descarta completamente as contribuições de Niebuhr na temática, ainda que, evidentemente, a contribuição de Morgan seja muito mais relevante para o Mouro ao final de sua vida, enquanto Niebuhr é mais pontual.

A implicação (3), ou seja, que Marx aceitaria completamente a concepção de Morgan, também está incorreta. Dá a entender que Marx, ao entrar em contato com a categoria da *gens* em *Ancient society*, Marx simplesmente tomou-a como sua, de modo acrítico. Acreditamos que não há evidências suficientes para apontar que Marx aceite completamente a categoria da *gens* de Morgan, por mais que concorde com a compreensão geral do antropólogo. Durante todo este capítulo buscamos demonstrar como Marx, em seus cadernos, ainda que não tenha desenvolvido uma tese robusta sobre as relações de parentesco em sociedades sem Estado, posiciona-se diante de *Ancient society* como um leitor crítico. Ao comparar suas notas com o texto de Morgan, observa-se como ele retira aquilo que considera supérfluo ou, talvez, equivocado, e destaca o que entende como mais relevante, além de remeter as considerações do antropólogo sempre às relações concretas que são descritas por ele. De um modo geral, vimos como Marx contrapõe a Morgan sua própria visão de história, criticando suas “robinsonadas” e sua negligência do papel de elementos de cunho econômico.

²³¹ Nesse sentido, também chegamos a conclusões distintas de Melo (2019), que reconhece a existência de diferenças entre Marx e Maine, mas para quem a transição do parentesco ao território segundo Marx representaria uma “evolução” para uma “relação impessoal imposta pela sociedade”, e que o Mouro tomaria suas ideias acerca dessa transição de “empréstimo” de Morgan. Em suas palavras: “A ideia de que as condições de vida da espécie humana evoluíram do predomínio dos laços de parentesco, ou familiares, para uma relação impessoal imposta pela sociedade, está contida nos estudos dos fenômenos que analisou, tomando de empréstimos a Morgan, mas, sobretudo, e principalmente, à sua própria teoria do fetichismo da mercadoria, levando a uma diferença cabal com Maine, que toma o processo histórico como uma fatalidade, suporte do desenvolvimento histórico efetivo, mas reificando-o” (Melo, 2019, p. 66)

²³² (Morgan’s Behauptung, dass die clients v. Anfang an a part of the plebeian body – falsch, Niebuhr right.) (Marx, 2025, p. 90).

Não obstante, é verdadeiro que, como coloca Marcello Musto, “Foram precisamente as investigações antropológicas de Morgan sobre a estrutura social das populações primitivas que lhe permitiram superar os limites das interpretações tradicionais a respeito dos sistemas de parentesco, entre as quais a do historiador Barthold Niebuhr (1776-1831) em *História romana* (1811-1812)” (2018, p. 33). Porém, a superação dos limites da obra de Niebuhr não significa um abandono completo de suas contribuições, como coloca Hyndman.

De modo semelhante, Álvares entende que o argumento de Hyndman se sustenta, mas apenas de modo parcial, justamente porque Marx não simplesmente abandona o pensamento de Niebuhr, e tampouco meramente adota Morgan:

É também verdade que ainda antes de sua morte, Marx acusaria Hyndman de plágio e cortaria relações com o socialista inglês; entretanto nos parece que a afirmação de Hyndman possui uma certa sustentação nos escritos de Marx posteriores aos rascunhos de Morgan, porém não de maneira irrestrita, afinal, nos próprios *Cadernos Etnológicos* Marx, por vezes, corrigiu Morgan através de informações de Niebuhr (Álvares, 2019, p. 86).

A despeito de o “último” Marx ter cortado suas relações com Hyndman ao final de sua vida, a afirmação do socialista inglês sobre a *gens* não é de todo incoerente. Nesse sentido, resta analisar algumas outras concepções que podem ter mudado ou não de 1857-8 para o final de sua vida. Em seus *Grundrisse*, Marx trata da transição das tribos fundadas na linhagem [*Geschlechterstämme*], as primeiras formas de tribos antigas, para as fundadas na localização [*Ortsstämmen*]. A *gens*, aqui, está colocada como uma forma de denominação romana de uma tribo fundada linhagem, não associada a um vínculo familiar ou sanguíneo. A estruturação por castas baseadas em uma estratificação social invariável a partir de atividades profissionais exclusivas e transmitidas hereditariamente seria a expressão mais acentuada de uma tribo fundada na linhagem.

Mais de duas décadas depois, tendo tido contato com a obra de Morgan, Marx trata da *gens* como uma unidade de uma forma de organização social baseada no parentesco, porém ressaltando seu vínculo consanguíneo a partir da base na família punaluana, fundada pela proibição da relação sexual entre irmãos. Ela surge a partir da linhagem materna e, sobretudo pelo desenvolvimento da propriedade e das relações de herança, muda para a linhagem paterna. Marx ressalta o papel da monogamia, da herança e da do desenvolvimento da propriedade privada na dissolução da linhagem materna e também na decadência da própria sociedade gentílica e no surgimento da política.

Em 1858 Marx já reconhece o caráter histórico da política²³³. Como vimos, o ser humano é um ser social que aparece inicialmente enquanto animal gregário, aparecendo enquanto “animal político” por exemplo, na Grécia de Aristóteles (porém, neste momento no sentido Antigo de política, isto é, como animal da Pólis), a partir da existência de relações sociais mediadas pelo Estado. Não obstante, inicialmente Marx não opõe a *gens* à política, até porque se baseia no caso romano, em que há uma sociedade gentílica que já surge em decadência, ou seja, a gênese de Roma já pressupõe uma transição para a política. Para Marx nos *Grundrisse*, nas *gentes* romanas já temos a existência da política, ainda que incipiente. Isso muda em 1881, quando passa a entender a forma de organização gentílica como algo mais amplo e universal.

Em seus *Cadernos*, entre o que nas *Formen* seriam o gregarismo e a política, ou talvez como uma forma de gregarismo, Marx analisa as organizações sociais baseadas no parentesco, a partir das chamadas sociedades gentílicas. A *gens* surgiria necessariamente de um grupo promíscuo [*Promiscuous group*], isto é, dentre o qual prevaleciam relações sexuais irrestritas, a partir do qual vão surgindo proibições sexuais, inicialmente entre ascendentes e descendentes, e posteriormente entre irmãos e irmãs (dentre os quais estavam incluídos o que entendemos hoje como primos e primas) — eis a família punaluana. A organização gentílica não é, portanto, *puramente* natural e espontânea, já pressupondo alguma superação social dos limites naturais.

Como vimos, uma forma mais arcaica ainda de organização social é mencionada por Marx com base em Morgan, a divisão baseada no sexo, ao invés do parentesco, cujos vestígios foram encontrados somente dentre os Kamilaroi, um povo indígena que vivia na Austrália. Não se trataria de uma mera diferenciação de gênero, mas de uma hierarquia sexual propriamente dita extremamente arcaica. Não obstante, nem mesmo Morgan desenvolve muito sobre esta forma de organização social, não havendo qualquer outro registro que indique sua existência em outras sociedades humanas, ainda que especule sobre essa possibilidade.

²³³ Isso é verdadeiro ao menos desde 1843, quando redige *Sobre A Questão Judaica*, publicado nos *Anais Franco Alemães* em 1844, uma resposta ao texto de Bruno Bauer *A Questão Judaica*, afirmando que a verdadeira emancipação judaica não se dará enquanto uma emancipação política, mas como uma emancipação humana na qual o ser humano se emancipe da própria política. Em suas palavras: “A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a cidadão, a pessoa moral. (...) Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas ‘forces propres’ [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política” (Marx, 2010, p. 54). Para entender mais sobre a gênese da crítica ontológica da politicidade em Marx, cf. Chasin, 2009, p. 66-72.

Não há elementos para dizermos que Marx admite que a organização da sociedade por *gentes* foi predominante em todas as sociedades sem Estado pelo mundo; de um modo geral, parece-nos que Marx não trata da categoria com o mesmo grau de generalidade que Morgan, sendo um crítico de seu esquema da história e do “progresso” humano. Porém, sem dúvida é possível concluir que o filósofo renano afere uma certa importância das chamadas sociedades gentílicas em sociedades específicas mencionadas por ele, como vimos ao longo do texto.

A partir de sua leitura de Morgan, Marx critica veementemente Niebuhr e outros historiadores da Antiguidade clássica, que tomam a *gens* como um grupo de famílias que criaram um vínculo fantasioso entre si que determina a relação solidária e fraterna entre seus membros. Para Marx, em 1881, a organização gentílica, cuja unidade é a *gens*, é entendida uma forma de organização social baseada no parentesco, e que se opõe à organização política, cuja unidade é o município ou distrito e os bens a ele pertencentes, e é baseada no território e na propriedade. Ainda que em 1857-8 Marx negue o vínculo de parentesco específico das *gentes*, vale pontuar que a ideia da transição entre parentesco e território é um pouco semelhante da proposta nos *Grundrisse* entre as tribos fundadas na linhagem [*Geschlechterstämme*], e as fundadas na localização [*Ortsstämmen*]. Há mais de uma forma de gênese da sociedade política, porém vimos que em 1881, a transição em geral também se dá nos termos de uma passagem do parentesco ao território, de modo que o vínculo territorial em geral emerge a partir de uma confederação de tribos baseada em um determinado local, a qual mais tarde será fixada em determinado pedaço de terra em uma coalizão, base da qual poderá emergir uma nação. Assim, mesmo ao final de sua vida, o Mouro segue reconhecendo o papel da formação da cidade e da nação na gênese e consolidação da política, de modo que o vínculo social deixa de ser pela consanguinidade e ancestralidade, e passa a ser territorial. Como vimos nos casos de Atenas e Roma, a formação de um território urbano, ou seja, a separação entre a cidade e o campo, foi essencial neste processo.

As relações sociais, que inicialmente eram comunitárias, pressupondo uma dependência concreta do indivíduo de sua comunidade, que na sociedade gentílica é expressa pela dependência dos *gentiles* uns dos outros para a proteção mútua, passam a ser mediadas pelo Estado, “em que cada cidadão se volta para a lei e o Estado em busca de proteção” (Marx, 2025, p. 85 - tradução livre). A coletividade é, para Marx, um pressuposto primário para a existência do ser humano, para a (re)produção de sua própria vida. Assim, também é o fundamento para a apropriação da terra, ato que faz dela propriedade comum. A primeira forma de propriedade segue sendo, para Marx, a propriedade comum, e se desenvolve na própria *gens*. Em seus *Cadernos*, desenvolve o fato de que a propriedade privada é contrária

ao chamado “princípio gentílico”, isto é a igualdade concreta entre os membros da *gens*, parentes entre si, e cumpre um papel relevante (e pouco destacado por Morgan) na transição da linhagem materna para a paterna bem como na dissolução da sociedade gentílica e formação do Estado.

Há uma grande mudança no pensamento marxiano acerca da estratificação social. Conforme vimos, já a partir de 1880, Marx entende a casta e a *gens* como essencialmente opostas, ainda que a *gens* possa engendrar um conflito que desencadeie uma futura divisão social que acabe com si mesma. Ainda que existam diferenciações de grupos sociais dentro da *gens*, a estratificação é incompatível com o princípio gentílico, baseado na fraternidade concreta entre seus membros, bem como com os princípios democráticos arcaicos pautados na representação direta, e, caso surja, acarreta o fim definitivo da sociedade gentílica. É importante ressaltar que essa representação, para Marx, não é completamente igualitária, havendo diferenças entre o interesse dos chefes e o interesse da massa da *gens*, como retratado na lenda de Teseu (cf. Marx, 2025, p. 76-7)

Como trabalhamos no tópico II.4.B, para Marx em 1881, a propriedade privada é talvez um dos fundamentos mais centrais para a dissolução das sociedades baseadas no parentesco, diretamente relacionada com o o desenvolvimento da família de par e da monogamia, da herança, que se concentrou nas mãos de homens, do comércio, da mercadoria, da escravidão e do capital monetário [*Geldcapital*], dentre outros. Além disso, ressaltamos o papel do militarismo e da figura do militar, na dissolução da *gens*, vinculado à formação de uma confederação, coalizão e fixação em um território, à conquista e à guerra. A própria figura do chefe, cujos interesses em determinado momento se contrapõem à massa da *gens*, especialmente em razão do desenvolvimento da propriedade privada.

Para tentar explicar a organização gentílica, Morgan transporta princípios burgueses até as comunidades que analisa, como fraternidade, igualdade e democracia. Marx se contrapõe ao uso romântico, e até certo ponto condescendente, do norte-americano, a todo momento remontando às relações reais e concretas, sem transformá-los em princípios hipostasiados e vãos. Nesse sentido, novamente reforçamos que Marx critica as “robinsonadas” do antropólogo, e não simplesmente adota acriticamente seus termos.

Marx parece muito interessado em estudar a desigualdade de gênero, considerando-a como algo histórico, afastando qualquer tese que a tome enquanto uma predisposição da natureza humana. Assim, ressalta, inclusive, a particularidade da inferioridade imposta às mulheres gregas (cf. Marx, 2025, p. 16). O Mouro não descarta a possibilidade de existir uma hierarquia de gênero dentro da própria organização baseada no parentesco, inclusive

ressaltando que, nas sociedades analisadas por Morgan, as mulheres não podiam ser chefes, ou seja, não possuíam a mesma garantia de representação que os homens. Nesse sentido, novamente a representação tida por Morgan como a mais plena democracia e inspiradora igualdade, não é, para Marx, tão romântico. A igualdade, se coloca, para o filósofo renano, na *gens*, como a inexistência de classes sociais. Do mesmo modo, a fraternidade não é um mero sentimento de empatia, mas baseada na consanguinidade — é uma fraternidade literal, um vínculo entre parentes, além da expressão de uma dependência concreta dos indivíduos entre si.

Marx é um crítico das “robinsonadas” de Morgan, que, ainda que parciais, são vistas como um problema. Nesse sentido, toda nossa exposição da crítica de Marx a Morgan também nos leva à um resultado oposto ao de Tible (2020) quando afirma que“(...) a conclusão de Morgan é retomada por Marx e Engels, assim como as formas sociais igualitárias e sem classes constituem inspiração para futuras organizações” (p. 104). A posição de Tible parece corroborar mais a romantização proposta por Morgan do que com a análise marxiana, pois a proposta não é tomar sociedades sem classes antigas como inspiração para as futuras, mas analisá-las de modo a, inclusive, ressaltar as contradições que residem em seu próprio interior. Nas palavras de Brown (2012) “(...) ao contrário da interpretação de Engels e Morgan de que essas sociedades comunais eram quase completamente igualitárias, Marx observa o desenvolvimento da diferença na comuna por meio da individualização do chefe em um estágio muito inicial” (p. 179 - tradução livre)²³⁴.

Não cabe a nós traçar uma posição concreta e bem definida de Marx sobre a *gens*, até porque isso não foi feito pelo próprio autor. Nosso papel, aqui, é apenas circunscrever a categoria dentro de um escopo de interpretações possíveis ante o material disponível, o que nos permite principalmente excluir definições dentro das quais a *gens* defendida por Marx não se encontra. Temos um Marx que, enquanto leitor crítico, a todo momento se posiciona no texto, e demonstra um grande interesse em compreender o papel das relações de parentesco em sociedades nas quais não há política.

É válido mencionar que Marx considera que a *gens* também é um fato que escapa a Lubbock, em notas feitas em 1882 em seu caderno B 150, que Krader colocou junto de Morgan, Phear e Maine em seus *Cadernos Etnológicos*: “**Lubbock não sabe, portanto, nada da base — a *gens* que existe dentro da tribo, tão pouco como McLennan, embora cite**

²³⁴ (...) contrary to Engels's and Morgan's interpretation that these communal societies were almost completely egalitarian, Marx notes the development of difference in the commune through the individuation of the chief at a very early stage (Brown, 2012, p. 179).

alguns factos que lhe esfregam o nariz no assunto, e que, de fato, lhe fazem cócegas” (Marx, 2025a, p. 1-2- tradução livre - grifos nossos)²³⁵. Assim, neste comentário direto de Marx, vemos como tanto Lubbock quanto John Ferguson McLennan foram defensores de uma contraposição rígida entre tribos que, de acordo com as regras de casamento, seriam exogâmicas e aquelas que seriam endogâmicas. Lubbock está de acordo com esta tese de McLennan, apesar de se contrapor a ele em outros aspectos. Para Marx, ambos ignoram que, na realidade, as tribos eram compostas por diferentes *gentes* baseadas em um vínculo consanguíneo que determinava as regras de casamento.

A partir desta referência às teses de Morgan, vemos como Marx, apesar de se contrapor ao antropólogo, entende que *Ancient society* é uma obra que se encontra entre aquilo de mais avançado que há em seu tempo acerca das sociedades sem Estado, especialmente no que tange ao tema do parentesco. Assim como faz com Maine, Marx então aponta a superioridade de Morgan diante de Lubbock. Para os fins desta dissertação, contudo, não iremos aprofundar mais na crítica de Marx a Lubbock²³⁶.

Feitas essas considerações, passaremos a outras anotações nas quais o tema do parentesco em sociedades não-políticas aparece de forma pujante: as notas sobre a obra *Lectures on the early history of institutions*, de Sir Henry Sumner Maine.

4. A FAMÍLIA E A *GENS* NOS EXTRATOS DE MARX SOBRE MAINE

Como previamente anunciado, no presente capítulo trabalharemos a crítica de Marx a Maine, especificamente em relação a como Marx critica o tratamento que Maine dá às relações de parentesco em sociedades sem Estado. Em sua crítica, Marx também traça delineamentos autênticos sobre o tema, incluindo elementos que pressupõem seu contato com Morgan, em especial a *gens*, mas à sua própria maneira. A obra estudada por Marx é *Lectures on the early history of institutions* (1874), que se tratam de aulas lecionadas em Oxford (cf. Maine, 1893, p. viii), onde Maine exercia o cargo de professor, e nas quais pretendia dar seguimento às conclusões apresentadas em sua obra pregressa *O Direito Antigo: sua conexão com o início da história da sociedade e sua relação com as ideias modernas* [*Ancient law: its connection with the early history of society and its relation to modern ideas*] (1861). Enquanto *Ancient law* foca na análise da sociedade e direito romanos, as *Lectures* trazem à

²³⁵ Lubb. weiss also nichts v. der Basis – der gens –, die innerhalb des tribe existirt, so wenig wie McLennan, obgleich er einige facts citirt, die ihm die Sache unter die Nase reiben, u. sie in der That etwas kitzelten. (Marx, 2025a, p. 1-2)

²³⁶ Para aprofundar um pouco mais no tema, cf. Velloso, 2018.

tona legislação irlandesa antiga, o assim chamado direito bretão, além de alguns elementos da legislação antiga hindu (cf. *idem*, p. vii). Não pretendemos, aqui, fazer uma análise extensa da obra de Maine, tão somente demonstrar o contexto em que se colocam os comentários de Marx, para que, à luz das limitações do formato dos *Cadernos*, compreender o posicionamento marxiano com o rigor necessário.

À época, tanto a Irlanda quanto a atual Índia (então Raj Britânico) eram colônias da Inglaterra e, como tais, estavam submetidas às regras do direito inglês, que se sobrepôs às legislações anteriores. Maine não só é favorável à colonização, como, na década de 1860, atua como membro jurídico do Conselho do Governador-Geral, trabalhando pela implementação da legislação colonial. O livro é dedicado a Whitley Stokes, jurista irlandês e pesquisador da história celta, então secretário do governo da Índia no departamento legislativo. Embora reconheça a existência de possíveis defeitos, o jurista é em geral bastante elogioso com relação ao direito inglês, que acredita ser um sistema racional e cuidadoso com os fatos, diferente de sistemas mais antigos ou de outros contemporâneos europeus (cf. Maine, 1893, p. 48-9).

Como Marx coloca no primeiro esboço²³⁷ da carta a Vera Zasulich (1881), o próprio Maine colaborou com a violenta operação de destruição das comunas indianas:

Ao ler as histórias das comunidades primitivas escritas pelos burgueses, é preciso precaver-se. Eles não recuam nem mesmo diante dos fatos. Sir Henry Maine, por exemplo, que foi um colaborador ardente do governo inglês em sua violenta operação de destruição das comunas indianas, assegura-nos hipocritamente que todos os nobres esforços da parte do governo para manter essas comunas fracassaram contra a força espontânea das leis econômicas! (Marx In. Engels; Marx, 2013, p. 101)

Seguindo o aviso de Marx, ao ler a história das comunidades primitivas escrita por Maine, é, portanto, necessário precaução. Maine “foi um colaborador ardente do governo inglês em sua violenta operação de destruição das comunas indianas”, e ainda ousou afirmar que as comunas caíram, na verdade, *apesar* de “todos os nobres esforços da parte do governo”, e por culpa da “força espontânea das leis econômicas”. Desde já avisamos o leitor do cinismo burguês que circunda a obra do jurista inglês, que não hesita em recorrer, por exemplo, à falsificação da história. No terceiro esboço da carta a Zasulich, Marx reitera: “(...)

²³⁷ Vale pontuar que o que chama-se de primeiro esboço está de acordo com a ordem dada por Riazanov, porém há controvérsias sobre a ordem real desses rascunhos. Como coloca Souza (2025) “Segundo o marxólogo japonês [Hinada Shizuma], a ordem mais provável para a escrita dos quatro rascunhos não seria aquela proposta por Riazanov em 1911, defendendo então que o rascunho que Riazanov colocou como o segundo teria sido na realidade o primeiro a ter sido escrito (...). Nesse sentido, o autor considera que a ordem mais adequada colocaria como escrito primeiro o rascunho que Riazanov chamou de segundo esboço, depois o primeiro, o terceiro e o quarto esboço, sendo que o este último foi abandonado logo no início” (Shizuma, 1975, p. 69-70 *apud* Souza, 2025, p. 109). Não obstante, a fim de facilitar a localização das referências, seguiremos utilizando a classificação de Riazanov, adotada também na edição do texto utilizada por nós (Engels; Marx, 2013).

Quanto às Índias Orientais, por exemplo, todo o mundo – menos *Sir H[enry] Maine* e outras pessoas da mesma laia – sabe que lá a supressão da propriedade comum do solo não passou de um ato de vandalismo inglês, que não impulsionou o povo indiano para frente, mas o empurrou para trás” (*idem*, p. 108). Maine dissimula a violência colonial, sendo ele próprio um agente da colonização inglesa, da mesma estirpe dos que defenderam a supressão da propriedade comum do solo como algo que impulsionou o povo indiano “para frente”. Não obstante, como coloca Gabriella Segantini Souza (2025):

A colonização arruinou a produção comunal indiana e, por conseguinte, gerou a completa deterioração da produção agrícola indiana, o que provocou miséria e fome sem precedentes. Mas nem mesmo diante dos fatos recuava Henry Maine. (...) Maine olhava para a atuação destrutiva dos ingleses sobre as formas comunais indianas e apontava para aquelas feridas infligidas pela Inglaterra como desdobramentos naturais do desenvolvimento espontâneo dessas próprias formas econômicas. E tudo isso apesar dos “bravos” esforços ingleses para salvar a produção comunal na Índia! (p. 113)

Assim, Maine é, para Marx, não só limitado, mas um apologista da colonização inglesa, e, como veremos, Marx irá demonstrar como isso se expressa em suas *Lectures*.

O próprio Maine não justifica seu foco nas legislações antigas irlandesa e hindu a partir da colonização. Conforme demonstraremos ao longo da exposição, para o jurista, há uma conexão racial entre povos indo-europeus, isto é, como integrantes da chamada “raça Ariana”, em especial entre os povos romano, hindu, celta e os próprios ingleses, de modo que as legislações antigas seriam distintas expressões da “raça” em suas diferentes fases de desenvolvimento. Assim, olhar para as instituições pré-coloniais da Índia e Irlanda seria como observar o passado dos demais povos “Arianos” e isso fundamentaria a possibilidade de comparações entre os respectivos tratados jurídicos.

Ante a seu objetivo geral de estudar instituições antigas a partir de suas legislações, o conteúdo de suas *Lectures* é dividido entre os seguintes capítulos:

CONTEÚDO

PALESTRA / PÁGINA

I. NOVOS MATERIAIS PARA A HISTÓRIA ANTIGA DAS INSTITUIÇÕES

II. A ANTIGA LEI IRLANDESA 24

III. O PARENTESCO COMO BASE DA SOCIEDADE 64

IV. A TRIBO E A TERRA 98

V. O CHEFE E SUA ORDEM 119

VI. O CHEFE E A TERRA 147

VII. ANTIGAS DIVISÕES DA FAMÍLIA 185

VIII O CRESCIMENTO E A DIFUSÃO DAS IDEIAS PRIMITIVAS 225

IX. AS FORMAS PRIMITIVAS DE REMÉDIOS LEGAIS - I. 250

X. AS FORMAS PRIMITIVAS DE REMÉDIOS LEGAIS - II. 279

XI. A HISTÓRIA ANTIGA DA PROPRIEDADE ESTABELECIDADA DE MULHERES CASADAS 806

XII. SOBERANIA 842

XIII. SOBERANIA E IMPÉRIO 871

ÍNDICE 401
(*ibidem*, p. vi - tradução livre)²³⁸

Assim, Maine começa analisando, a partir do que entende como um “novo material para a história das instituições antigas”, o direito bretão. Então, expõe sua concepção sobre o papel das relações de parentesco como base da sociedade, em seguida passando pela análise do papel dos chefes, da relação tribal com a terra, e das antigas formas de família. As relações de propriedade perpassam os temas da terra e família, este último envolvendo temas como sucessão e divisão de bens, capítulo no qual também já trata um pouco mais da legislação hindu. Em seguida, Maine trata do fundamento das “sociedades primitivas” a partir do que chama de “ideias” dominantes entre elas, e analisa de modo mais específico diferentes formas de resolução jurídica nas sociedades romana e teutônica, em especial no que diz respeito ao pagamento de dívidas e à penhora de bens. Então, Maine analisa a história da propriedade da mulher, em especial da mulher casada, comparando sua evolução em Roma, na Irlanda, na Índia e na Inglaterra.

Nos dois últimos capítulos, Maine expõe sua teoria da Soberania, muito influenciada por John Austin, e sua tese sobre o “estado de natureza”, isto é, sobre o momento de ausência da Soberania ou a origem do Estado. É válido mencionar que, para entender os comentários marxianos dentro do escopo temático selecionado, os capítulos mais relevantes são: III. *O parentesco como base da sociedade*, IV. *A tribo e a terra*, V. *O chefe e sua ordem*, XI. *A história antiga da propriedade estabelecida de mulheres casadas*, XII. *Soberania*, e XIII. *Soberania e Império*.

Esse é o panorama geral da obra lida por Marx. A partir de suas anotações, e em consonância com o tema dessa Dissertação, o presente capítulo será dividido em 06 subcapítulos, respectivamente: (1) *O parentesco e o “Poder Patriarcal” nas sociedades*

²³⁸ CONTENTS

LECTURE / PAGE

I. NEW MATERIALS FOR THE EARLY HISTORY OF INSTITUTIONS

II. THE ANCIENT IRISH LAW 24

III. KINSHIP AS THE BASIS OF SOCIETY 64

IV. THE TRIBE AND THE LAND 98

V. THE CHIEF AND HIS ORDER 119

VI. THE CHIEF AND THE LAND 147

VII. ANCIENT DIVISIONS OF THE FAMILY 185

VIII. THE GROWTH AND DIFFUSION OF PRIMITIVE IDEAS 225

IX. THE PRIMITIVE FORMS OF LEGAL REMEDIES-I. 250

X. THE PRIMITIVE FORMS OF LEGAL REMEDIES-II. 279

XI. THE EARLY HISTORY OF THE SETTLED PROPERTY OF MARRIED WOMEN 806

XII. SOVEREIGNTY 842

XIII. SOVEREIGNTY AND EMPIRE 871

INDEX 401

primitivas; (2) *A “Família Conjunta” [Joint Family] hindu e a propriedade da terra*; (3) *Família e formas de herança no direito bretão e no direito hindu*; (4) *A legislação hindu e a propriedade da mulher casada* (5) *A teoria da Soberania*; e (06) *O fundamento da Soberania: um “estado de natureza” na Família Patriarcal*. Neles, traçaremos os principais pontos da crítica de Marx acerca do tratamento dado por Maine às relações de parentesco em sociedades sem Estado, seguindo a linha de raciocínio das anotações marxianas, que, como notas, seguem o desenvolvimento geral da própria obra de Maine²³⁹. Assim, pretende-se expor o pensamento autêntico de Marx, partindo de um embate com a naturalização da Família Patriarcal e do Estado feitas pelo jurista.

No tópico (1) *O parentesco e o “Poder Patriarcal” nas sociedades primitivas*, trataremos da diferença entre as visões de Marx e de Maine acerca da organização de sociedades sem Estado. O jurista parte de uma visão baseada na existência de desenvolvimentos comuns a determinados povos (da chamada “raça Aariana”), trazendo o Poder Patriarcal e a consanguinidade como os dois elementos em que se baseiam os laços dessas comunidades, cujo vínculo era rastreado até um ancestral comum acreditado. Ele entende que há uma transição entre parentesco e território, e que ela foi condicionada pela fixação das comunidades através do sedentarismo. Marx irá se contrapor a esta concepção, entendendo que Maine se coloca, na melhor das hipóteses, como um plagiador de historiadores pregressos, como Niebuhr, ressaltando que a falta que fez ao jurista a compreensão sobre a *gens* e a leitura de *Ancient society*.

No tópico (2) *A “Família Conjunta” [Joint Family] hindu e a propriedade da terra*, explica-se os os “três grandes passos” a partir dos quais Maine explica a transição do parentesco à territorialidade: (I) “Família Conjunta” [*Joint Family*], (II) comunidades domésticas [*House-communities*], e (III) Comunidades da vila ou da aldeia [*Village-communities*]. Para o autor das *Lectures*, a propriedade da terra possui um papel de grande relevo nesta transição. Demonstrar-se-á que Marx ironiza os estágios históricos descritos por Maine, e de que modo ele se contrapõe ao entendimento do jurista sobre as diferentes formas de propriedades da terra em determinadas comunidades.

Além disso, ainda neste tópico, iremos opor as duas concepções sobre a forma de organização familiar na Irlanda celta, que os autores debatem a partir do do tratado de direito bretão “Julgamentos da Co-Titularidade” [*Judgments of Co-Tenancy*]. Enquanto Maine se

²³⁹ Diferente das notas sobre Morgan, nas quais Marx inverte a Parte III e a Parte II, tratando do *Desenvolvimento da ideia de governo* somente após tratar do *Desenvolvimento da ideia de família*, nas notas sobre Maine ele não inverte a ordem dos capítulos.

baseia na ideia de que há uma “Família Conjunta” em distintas comunidades arianas, e que esta surge da Família Patriarcal, Marx demonstra o erro do jurista, que parte da própria sociedade inglesa para transpor o patriarca como fundamento das organizações sociais baseadas no parentesco, novamente ressaltando sua ignorância diante da *gens*. O autor renano critica a fundamentação racial de Maine, bem como à transposição genérica *à la* Robinson de uma forma de família estanque, reforçando seu caráter histórico.

Já no tópico (3) *Família e formas de herança no direito bretão e no direito hindu*, trataremos das diferentes formas pelas quais os autores abordam as formas organização familiar nas sociedades celta insular e hindu a partir de como elas aparecem em seus respectivos tratados jurídicos. Enquanto Marx entende que os *septs* irlandeses são uma organização gentílica, apontando como essas características aparecem nas formas de sucessão dos tratados de direito bretão, e nos casos concretos de sucessão de Connor More O'Brien e seu neto, Donogh O'Brien, Maine entende que na Irlanda predominava a “Família Conjunta” ariana, fato que, para ele, permite-lhe aproximar a sociedade celta com a hindu. Demonstrar-se-á que ambos autores apresentam uma visão bastante distinta sobre sucessão, família e propriedade nessas sociedades, e que, para Marx, Maine está transpondo determinações de seu próprio tempo histórico para analisá-las, não conseguindo compreender as diferenças específicas de cada uma dessas formas de organização social.

No tópico (4) *A legislação hindu e a propriedade da mulher casada*, iremos analisar os comentários marxianos à origem da propriedade da mulher, o que perpassa as relações entre diferentes formas históricas de família, sociedade, Estado e direito. Em suas *Lectures*, Maine analisa o desenvolvimento da propriedade da mulher nas sociedades romana, celta, hindu e a inglesa, novamente justificando um paralelismo entre elas a partir de uma unidade da “raça Ariana”. Para ele, todas as sociedades desta “raça” são patriarcalmente governadas, um domínio que aparece em momentos históricos de modo mais ou menos relaxado. Veremos que, a partir da análise de diferentes sistemas jurídicos, Maine estabelece que todas elas passaram, em linhas gerais, por três “estágios” da propriedade da mulher: (I) o “Preço da Noiva” ou *Bride-Price*, (II) *dos*, ou dote, até (III) o *Stridhan*, os quais descreveremos no decorrer do texto, além de tratar também da *Sutee* hindu, a prática de queima da viúva. A partir disso, o jurista também explica sua doutrina do “despotismo original”, que esclarecemos neste tópico. Pretende-se demonstrar que, para Marx, Maine possui uma visão simplista e equivocada das sociedades antigas. Além disso, também explicaremos a versão do próprio Marx sobre a origem e função do *Stridhan* e o *Sutee* hindus, que é influenciada pelo trabalho de Thomas Strange.

Enquanto nos tópicos (2), (3) e (4), tratamos da análise dos autores mais focadas em sociedades particulares, nos dois tópicos finais voltaremos a uma tematização um pouco mais abstrata sobre Estado e relações de parentesco, retomando algumas das ideias mais gerais da história desenvolvidas no tópico (1). No tópico (5) *A teoria da Soberania*, expomos uma pedra angular da tese de Maine, a teoria da Soberania, retirada do pensamento de John Austin. Assim, trabalharemos a relação do jurista com a escola analítica do Direito, explicitando também as diversas críticas de Marx a esses pensadores, e assim analisando os comentários que faz sobre sua própria ideia sobre a origem do Estado.

No último tópico, (06) *O fundamento da Soberania: um “estado de natureza” na Família Patriarcal*, desenvolve-se de que modo o fundamento da teoria da Soberania também está, para Maine, na sua compreensão sobre parentesco, isto é, apoia-se em sua visão ideal da Família Patriarcal como núcleo essencial das sociedades humanas. Opomos esta compreensão à visão defendida por Marx, que parte da historicidade das relações de parentesco, da família e do próprio Estado, ressaltando também as diferenças entre o parentesco como forma de organização social e a consanguinidade entendida a partir das relações familiares. Com isso, chega-se ao final das notas sobre Maine, finalizando os principais pontos da crítica de Marx sobre as relações de parentesco em sociedades sem Estado.

Nas anotações sobre Maine, possivelmente em razão da profunda discordância diante do jurista, Marx se impõe diretamente com uma frequência muito maior que nas sobre Morgan. Nesse sentido, o leitor pode notar que foram utilizados mais trechos da obra de Maine que as de Morgan no capítulo anterior, no intuito de demonstrar a opinião de Maine de modo a deixar mais claros os comentários críticos de Marx. Assim, os diferentes modos de exposição se justificam pelas diferentes estruturas do próprio texto original. Feitas estas considerações, podemos iniciar a exposição propriamente dita do embate entre Marx e Maine.

4.1. O PARENTESCO E O “PODER PATRIARCAL” NAS SOCIEDADES PRIMITIVAS:

Marx explicita sua visão sobre as relações de parentesco em sociedades sem Estado, trazendo a *gens* como forma de organização de sociedades sem Estado no contexto de sua leitura crítica da obra de Maine. Nesse sentido, para entender a posição marxiana, esclarecer-se-á, também, a concepção do próprio Maine. Em suas *Lectures*, o jurista busca explicar as novas descobertas no ramo da história sobre as relações de parentesco entre as comunidades primitivas e sua conexão com o que chama de Poder Patriarcal. Segundo Maine, no início da *Lecture III, Kinship as the basis of society*, “As pesquisas mais recentes sobre a

história primitiva da sociedade apontam para a conclusão de que o laço mais antigo que unia os homens em comunidades era a consanguinidade ou parentesco. (...) Era considerado como um vínculo real de união, e em nenhum aspecto como um vínculo sentimental” (Maine, 1893, p. 64 - tradução livre)²⁴⁰. Ou seja, para ele, o vínculo que unia as sociedades humanas primitivas era o parentesco, o que é distinto do afeto ou amor, e disso decorre, para o autor, que a ideia de humanidade é um “alargamento moderno da concepção primitiva de parentesco” (*idem*, p. 65 - tradução livre)²⁴¹.

Segundo Maine, enquanto a história primitiva da sociedade em geral aponta para a organização com base no parentesco, especificamente as “raças”²⁴² ariana, semita e uraliana, na concepção do jurista, organizaram no “estado tribal” a partir da descendência acreditada em um único ancestral masculino em comum:

A característica de todas essas raças, quando no estado tribal, é que as próprias tribos e todas as suas subdivisões são concebidas pelos homens que as compõem como descendentes de um único ancestral masculino. Essas comunidades veem o grupo familiar com o qual estão familiarizadas como sendo formado pelos descendentes de um único homem vivo e de sua esposa ou esposas; e talvez estejam acostumadas com aquele grupo maior, formado pelos descendentes de um único ancestral recentemente falecido, que ainda sobrevive na Índia como um conjunto compacto de parentes de sangue, embora só seja conhecido por nós por meio dos traços que deixou em nossas Tabelas de Herança. Eles acreditam que o modo de constituição de grupos de parentes, que eles veem acontecer diante de seus olhos, é idêntico ao processo pelo qual a própria comunidade foi formada. Assim, a suposição teórica é que todos os membros da tribo descendem de algum ancestral comum, cujos descendentes formaram subgrupos, que novamente se ramificaram em outros, até chegar ao menor grupo de todos, a família existente. Acredito que posso dizer que há uma concordância substancial quanto à correção dessas afirmações, desde que elas se limitem às raças ariana, semita e uraliana (Maine, 1893, p. 65-6 - tradução livre)²⁴³.

Logo, para Maine, dentre todas as “raças” em questão, os membros de uma organização em um “estado” ou momento tribal veem a si mesmos como descendentes de um único homem. Ao mesmo tempo, a família ou grupo familiar seriam compostos por um

²⁴⁰ The most recent researches into the primitive history of society point to the conclusion that the earliest tie which knitted men together in communities was Consanguinity or Kinship. (...) It was regarded as an actual bond of union, and in no respect as a sentimental one. (Maine, 1893, p. 64).

²⁴¹ “(...) modern enlargement of the primitive conception of kinship” (Maine, 1893, p. 65)

²⁴² Maine divide os seres humanos entre “raças”, cada qual em uma fase de desenvolvimento.

²⁴³ The characteristic of all these races, when in the tribal state, is that the tribes themselves, and all subdivisions of them, are conceived by the men who compose them as descended from a single male ancestor. Such communities see the Family group with which they are familiar to be made up of the descendants of a single living man, and of his wife or wives; and perhaps they are accustomed to that larger group, formed of the descendants of a single recently deceased ancestor, which still survives in India as a compact assemblage of blood-relatives, though it is only known to us through the traces it has left in our Tables of Inheritance. The mode of constituting groups of kinsmen which they see proceeding before their eyes they believe to be identical with the process by which the community itself was formed. Thus the theoretical assumption is that all the tribesmen are descended from some common ancestor, whose descendants have formed sub-groups, which again have branched off into others, till the smallest group of all, the existing Family, is reached. I believe I may say that there is substantial agreement as to the correctness of these statements so long as they are confined to the Aryan, Semitic, and Uralian races (Maine, 1893, p. 65-6).

homem, seus descendentes e sua(s) esposa(s), ou, em alguns casos, por descendentes de um ancestral recentemente falecido. Há uma diferença, portanto, entre as famílias e a tribo, sendo a última um conjunto das primeiras. Assim, supõe-se que se fôssemos traçar a origem das tribos, chegar-se-ia, teoricamente, em um grupo familiar original que passou por sucessivas ramificações.

Não obstante, segundo o autor, esse ancestral em comum não é necessariamente verdadeiro, mas acreditado. Logo, tal laço de consanguinidade ou parentesco dentro da tribo, muito embora seja concreto, no sentido de que as relações baseadas nele são concretas, não necessariamente é depreendido de um vínculo real. Para o jurista, o que importa é que suas relações entre as famílias de uma tribo são baseadas na ideia de que esse vínculo originário seria real. Além disso, Maine não nega a existência de um estágio anterior, em que não existia a família, e as relações sexuais seriam menos restritas. Ele não o chama de imoral, pois é “mais antigo que a moral”, mas julga-o moralmente como um estado “pior que os mais baixos dos animais” (cf. *ibidem*, p. 67); porém, não seria possível comprovar sua existência.

Além disso, o jurista entende que o vínculo de consanguinidade não se coloca de modo isolado: “As noções de poder e consanguinidade se misturam, mas de forma alguma se sobrepõem uma à outra. Temos um exemplo familiar dessa mistura de ideias na sujeição do menor grupo, a família, ao seu patriarca” (*ibidem* - tradução livre)²⁴⁴. Assim, o laço que une um grupo humano, como um conjunto de famílias, dependeria também da submissão dos membros dessa família ao patriarca, em uma relação natural de poder. Essa sujeição ao homem da família também seria observada em sua forma estendida, na tribo:

A confusão, entretanto, se assim podemos chamá-la, entre parentesco e sujeição ao poder patriarcal é observável também nos grupos maiores para os quais a Família se expande. Em alguns casos, a tribo dificilmente pode ser descrita de outra forma que não como um grupo de homens sujeitos a um chefe. (...) Assim como encontramos a família sendo formada por estranhos que são colocados sob o poder paternal de seu líder por meio da adoção, também encontramos a tribo, ou clã, incluindo um número de pessoas que, em teoria, são parentes, mas que, na verdade, estão ligadas a ela apenas pela dependência comum do chefe (Maine, 1893, p. 69 - tradução livre)²⁴⁵

Em consequência, a tribo não seria composta apenas por membros consanguíneos, mas a ligação real entre todos seria a dependência comum do chefe, pois, apesar de se

²⁴⁴ The notions of Power and Consanguinity blend, but they in nowise supersede one another. We have a familiar example of this mixture of ideas in the subjection of the smallest group, the Family, to its patriarchal head. (Maine, 1893, p. 68)

²⁴⁵ The confusion, however, if we may so style it, of kinship with subjection to patriarchal power is observable also in the larger groups into which the Family expands. In some cases the Tribe can hardly be otherwise described than as the group of men subject to some one chieftain. (...) Just as we find the Family recruited by strangers brought under the paternal power of its head by adoption, so we find the Tribe, or Clan, including a number of persons, in theory of kin to it, yet in fact connected with it only by common dependence on the Chief (Maine, 1893, p. 69)

entenderem enquanto parentes, alguns de seus integrantes foram unidos por adoção na tribo, tal como um membro adotado de uma família, através da sujeição ao chefe. Nesse sentido, para Maine, Poder Patriarcal e consanguinidade se confundem e se misturam nessas sociedades, conformando-se como os dois laços que, simultaneamente, ligam seus membros.

Maine teve contato com a obra *Systems of Consanguinity and Affinity in the Human Family* (1871), de Morgan, denominando-a uma obra “marcante” e “muito magnífica” (cf. Maine, 1893, p. 68), e chega a citar alguns de seus trechos ao tratar da consanguinidade nas sociedades primitivas. Para o jurista, entretanto, Morgan ofereceria somente uma explicação parcial, de modo que, em suas palavras:

(...) as pesquisas do Sr. Morgan me parecem ter fornecido outra explicação parcial. Ele descobriu que, entre comunidades rudes e parcialmente nômades, um grande número de parentes, que deveríamos manter separados na mente e distinguir uns dos outros na linguagem, são agrupados em grandes classes e chamados pelos mesmos nomes gerais. Todo homem está relacionado a um número extraordinário de homens chamados de irmãos, a um número extraordinário chamado de filhos, a um número extraordinário chamado de tios. O Sr. Morgan explica o fato à sua maneira, mas aponta a conveniência acidental desse método de classificação e nomenclatura. Embora o ponto possa não nos ocorrer à primeira vista, o parentesco é uma base desajeitada para comunidades de qualquer tamanho, devido à dificuldade que a mente, e particularmente a mente não instruída, tem em abranger todas as pessoas ligadas a um homem por laços de sangue e, portanto (o que é importante), conectadas a ele por responsabilidades e direitos comuns. Uma grande extensão e um considerável relaxamento da noção de parentesco superam a dificuldade entre as raças inferiores, mas pode ser que, entre as superiores, o Poder Patriarcal atenda ao mesmo objetivo. Ele simplifica as concepções de parentesco e de responsabilidade conjunta, primeiro na Família Patriarcal e, por fim, no Clã ou Tribo (Maine, 1893, p. 69-70)

Assim, Maine explica de modo superficial a descoberta de Morgan de que nas “comunidades rudes e parcialmente nômades” os parentes eram organizados em grandes grupos, de modo que chamavam de “irmãos” uma grande quantidade de pessoas, assim como os “tios”, dentre outros. Como vimos no capítulo anterior, para Morgan, isso se deve à fossilização de sistemas de família pregressos em que essas palavras denominavam de fato relações concretas. Para Maine, entretanto, essa denominação de parentesco é “desajeitada para comunidades de qualquer tamanho”, dada a “dificuldade que a mente (...) tem em abranger todas as pessoas ligadas a um homem por laços de sangue”. Logo, por mais que o parentesco possa traçar esse vínculo entre uma grande quantidade de pessoas, a partir das quais se estabelecem as responsabilidades sociais, a extensão dessa relação, por ser muito larga e de difícil apreensão, aos olhos de Maine, precisou ser relaxada. Entre o que ele chama de “raças superiores”, ou seja, as que teriam se desenvolvido mais, o Poder Patriarcal, cumpriria a função de simplificar as relações e obrigações de parentesco. Assim, ressalta-se

mais uma vez a relevância do Poder Patriarcal em sua obra, e como ela se mistura com a noção de consanguinidade.

Com relação a esta interpretação de Maine sobre Morgan, Marx faz um único comentário (direto): **“(os ‘extratos’ a seguir mostram, por um lado, que o Sr. Maine ainda não podia se apropriar do que Morgan ainda não havia impresso e, por outro lado, que ele procura apresentar coisas que já podem ser encontradas em Niebuhr, entre outros, conforme ‘apontado’ pelo idêntico Henry Sumner Maine)”** (Marx, 2025, p. 161 - tradução livre - grifos nossos)²⁴⁶. Neste ponto, Marx não fornece um amplo material para aprofundarmos em sua crítica, mas já sinaliza a limitação do jurista, que não teve acesso à obra de Morgan *Ancient society*, na qual as descobertas de *Systems of Consanguinity and Affinity...* são mais desenvolvidas, o que parece apontar que Marx basicamente desconsidera a opinião de Maine sobre Morgan. Da negligência de Marx com a interpretação de Maine sobre Morgan, vemos também que Marx não a considerou como algo importante, sendo, na melhor das hipóteses, lacunar.

Ademais, Marx também coloca que o resto de suas aferições não são mais que cópias de outros autores já consagrados, como Niebuhr, aos quais não dá crédito, de modo que “(...) procura apresentar coisas que já podem ser encontradas em Niebuhr, entre outros, conforme ‘apontado’ pelo idêntico Henry Sumner Maine”. Acredita-se que essa inferência se deve principalmente ao trecho a seguir, em que Maine fornece sua visão da transição histórica entre sociedades nômades e sedentárias. Maine explica que o processo de transição do nomadismo ao sedentarismo é basicamente uma transição entre sociedades baseadas no parentesco, ou seja, em famílias, e as baseadas na terra. Em suas palavras:

Mas a forma de transição da vida nômade para a vida sedentária e seus efeitos sobre os costumes e as ideias foram descritos em demasia, ao que me parece, a partir de meras conjecturas sobre as probabilidades; e todo o processo, como acabei de observar, foi concebido como mais abrupto do que o conhecimento que temos nos levaria a acreditar que foi. Assim, a atenção foi desviada de uma afirmação sobre esse assunto que pode ser feita, creio eu, com base em evidências confiáveis — que, a partir do momento em que uma comunidade tribal se estabelece finalmente em um espaço definido de terra, a terra começa a ser a base da sociedade no lugar do parentesco. A mudança é extremamente gradual e, em alguns aspectos, ainda não foi totalmente realizada, mas vem ocorrendo ao longo de todo o curso da história. A constituição da família por meio do relacionamento sanguíneo real é, obviamente, um fato observável, mas, para todos os grupos de homens maiores do que a família, a terra em que vivem tende a se tornar o vínculo de união entre eles, em detrimento do parentesco, cada vez mais vagamente concebido (Maine, 1893, p. 72-3 - tradução livre)²⁴⁷

²⁴⁶ (die folgenden »Extracts« zeigen, einerseits, dass Herr Maine sich noch nicht aneignen konnte was Morgan noch nicht gedruckt hatte, andererseits, dass er Sachen, die sich u. a. schon bei Niebuhr finden, darzustellen sucht as »pointed out« by the identical Henry Sumner Maine!) (Marx, 2025, p. 161)

²⁴⁷ But the manner of transition from nomad to settled life, and its effects upon custom and idea, have been too much described, as it seems to me, from mere conjecture of the probabilities; and the whole process, as I have

Como vimos anteriormente, Marx já havia apontado que, para Niebuhr —e para o próprio Marx em 1858—, as sociedades antigas teriam passado por uma transição de relações baseadas no parentesco (que, para Niebuhr, é um parentesco acreditado, místico, e não uma consanguinidade real) até as baseadas na terra. Nesse aspecto, Maine de fato não traz contribuições novas, fazendo um mero trabalho de plágio de trabalhos anteriores. Porém, sua crítica não para por aí. Marx copia alguns trechos de Maine, intercalados com contribuições suas, as quais destacamos em negrito; veja-se:

“A partir do momento em que uma comunidade tribal finalmente se estabelece (**esse “finalmente”! absurdo, uma vez que a tribo, como vemos com frequência, tendo se estabelecido uma vez, migra de novo e se estabelece novamente, voluntariamente ou forçada a fazê-lo, em outro lugar**) em um espaço definido de terra, a terra começa a ser a base da sociedade no lugar do parentesco. A mudança é extremamente gradual, etc.”. (72) (**Isso só mostra o quão pouco ele sabe sobre o ponto de transição**) Ele continua: “A constituição da família por meio do relacionamento sanguíneo real é, obviamente, um fato observável, mas, para todos os grupos de homens maiores que a família, a terra em que vivem tende a se tornar o vínculo de união entre eles, em detrimento do parentesco, cada vez mais vagamente concebido.” (72, 73) (**Isso mostra quão pouco a Gens é um fato observado pelo idêntico Maine!**)” (Marx, 2025, p. 161 - tradução livre - grifos nossos)²⁴⁸

Para Maine, há uma transição do parentesco até o território como fundamentos da organização social no momento em que as tribos humanas se tornam sedentárias. Esse processo teria sido gradual e não finalizado em todas as sociedades, sendo menos abrupto do que o conhecimento tradicional nos leva a crer. Para Marx, no entanto, essa concepção é equivocada, pois o sedentarismo não exclui a possibilidade de mudanças de territórios, seja voluntária ou compulsoriamente. Ou seja, o Mouro critica a ideia de que a transição entre nomadismo e sedentarismo foi algo estanque e sem volta, entendendo que não foi um processo linear, isto é, a tribo “tendo se estabelecido uma vez, migra de novo e se estabelece

just observed, has been conceived as more abrupt than such knowledge as we have would lead us to believe it to have been. Attention has thus been drawn off from one assertion on this subject which may be made, I think, upon trustworthy evidence — that, from the moment when a tribal community settles down finally upon a definite space of land, the Land begins to be the basis of society in place of the Kinship. The change is extremely gradual, and in some particulars it has not even now been fully accomplished, but it has been going on through the whole course of history. The constitution of the Family through actual blood-relationship is of course an observable fact, but, for all groups of men larger than the Family, the Land on which they live tends to become the bond of union between them, at the expense of Kinship, ever more and more vaguely conceived (Maine, 1893, p. 72-3)

²⁴⁸ »From the moment when a tribal community settles down finally (dies »finally«! absurd, da der tribe, wie wir sehr oft ~~findet~~ finden, having once settled down, migrates de nouveau and settles again, either voluntarily, or forced to do so, somewhere else) upon a definite space of land, the Land begins to be the base of Society in place of the Kinship. The change is extremely gradual etc.« (72) (Dies zeigt nur, wie wenig er den point of transition kennt) Er fährt fort: »The constitution of the Family through actual blood-relationship is of course an observable fact, but, for all groups of men larger than the Family, the Land on which they live tends to become the bond of Union between them, at the expense of Kinship, ever more and more vaguely conceived.« (72, 73) (Dies zeigt, wie wenig die Gens a fact observed by the identical Maine is!) (Marx, 2025, p. 161)

novamente”. Nesse sentido, não é o sedentarismo que fundamenta a mudança do parentesco para o território. Assim, Marx critica o uso de “finalmente” por Maine, pois essa migração constante contradiz a ideia de um “ponto final” do estabelecimento humano. Sua explicação da transição entre sociedades baseadas no parentesco e as baseadas no território, associada ao assentamento humano, “só mostra o quão pouco ele sabe sobre o ponto de transição”, desqualificando toda a tese do jurista inglês sobre sedentarismo e fixação na terra.

Ainda que não sinalize, aqui, qual é sua visão sobre “o ponto de transição”, é possível ter uma ideia do que Marx entendia sobre o tema ao comparar esse apontamento com outro contido nas *Formen*, já mencionado no capítulo anterior da presente Dissertação:

(...) Como podemos admitir que a *vida pastoril*, a *migração* como tal, foi a primeira forma de existência, que o clã não se fixava em um determinado lugar, mas se alimentava do que encontrava pela frente – os seres humanos não são sedentários por natureza (a não ser em ambientes naturais particularmente férteis, em que ficariam presos às árvores como os macacos; de resto, errantes como os animais selvagens) [-] a *coletividade tribal*, a *comunidade natural*, não aparece como *resultado*, mas como *pressuposto* da apropriação (temporária) e *utilização coletivas do solo*. Quando finalmente se fixam, a extensão em que essa coletividade originária é modificada dependerá de diversas condições exteriores, climáticas, geográficas, físicas etc., assim como de sua disposição natural específica etc., – do seu caráter tribal. (Marx, 2011, p. 388-9)

Ou seja, já entre 1857-8, Marx expõe que o sedentarismo não é uma característica inata da natureza humana, mas algo que se coloca primitivamente somente em ambientes naturais particularmente férteis, isto é, como exceção. Sendo assim, “a migração como tal, foi a primeira forma de existência”, de modo que “o clã não se fixava em um determinado lugar”, sendo a maior parte das comunidades humanas inicialmente “errantes como os animais selvagens”. O pressuposto definidor das sociedades humanas é a coletividade originária, que primeiramente se coloca como gregarismo, no qual a migração e o nomadismo são modos de existência primordiais. Não obstante, “Quando finalmente se fixam, a extensão em que essa coletividade originária é modificada dependerá de diversas condições exteriores, climáticas, geográficas, físicas etc., assim como de sua disposição natural específica etc., – do seu caráter tribal”. Quando as comunidades se tornam sedentárias, o gregarismo se modifica de acordo com as condições exteriores e interiores à organização tribal. Ao trazer à luz este trecho de 1857-8 com seus comentários sobre Maine, parece que sua opinião sobre o sedentarismo seguiu, em linhas gerais, a mesma até o final de sua vida.

O “finalmente” utilizado por Marx nos *Grundrisse*: “Quando finalmente se fixam (...)” (*idem*, p. 389), possui um sentido distinto do “finalmente” utilizado por Maine, “A partir do momento em que uma comunidade tribal finalmente se estabelece em um espaço definido de terra, a terra começa a ser a base da sociedade no lugar do parentesco” (Maine, 1893, p. 72),

sobre o qual Marx diz: “esse ‘finalmente’! absurdo, uma vez que a tribo, como vemos com frequência, tendo se estabelecido uma vez, migra de novo e se estabelece novamente, voluntariamente ou forçada a fazê-lo, em outro lugar” (Marx, 2025, p. 161 - tradução livre). O primeiro diz respeito à finalização de um processo que era marcado pelo nomadismo, para outro marcado pelo sedentarismo; enquanto o segundo denota que a conclusão do sedentarismo exclui a possibilidade de migrações posteriores.

O sedentarismo, para Maine, marca o “momento em que uma comunidade tribal se estabelece finalmente em um espaço definido de terra”, e então “a terra começa a ser a base da sociedade no lugar do parentesco”, por isso mesmo “A mudança é extremamente gradual e, em alguns aspectos, ainda não foi totalmente realizada” (Maine, 1893, p. 72 - tradução livre). Marx não nega que o processo tenha sido gradual, mas se contrapõe à ideia de que essa mudança ainda não teria sido “totalmente realizada”, no sentido de que ela nunca se realizará nos termos de Maine. O sedentarismo não é um estado irreversível ou completamente definitivo, de modo que a mobilidade continua como uma característica das sociedades humanas, que podem ser levadas à migração em determinadas circunstâncias.

Tomando por base sua concepção da transição gradual das sociedades humanas para o sedentarismo, Maine explica a substituição do parentesco pelo território como fundamento das relações sociais. Para ele, o vínculo entre grupos maiores que a família consanguínea tende a se tornar a terra, de modo que o parentesco entre os homens se torna “cada vez mais vagamente concebível” quando mais o grupo se afasta da família. Assim, “A constituição da família por meio do relacionamento sanguíneo real é, obviamente, um fato observável” (*idem*, p. 72-3 - tradução livre). Marx ironiza essa constatação, pois “Isso mostra quão pouco a *Gens* é um fato observado pelo idêntico Maine!” (Marx, 2025, p. 161 - tradução livre). “Idêntico”, pois, como atestado pelo próprio Marx, o essencial de suas ideias já está em Niebuhr. Além disso, Maine não consegue avançar na compreensão de que as sociedades baseadas em parentesco se organizavam através da *gens*.

Ademais, para Maine, a noção de consanguinidade não é perdida, mas dissolvida dentro da noção territorial, à qual se subordina: “Não digo que a noção de consanguinidade é absolutamente perdida, mas ela é extremamente diluída e bastante subordinada à visão mais recente da constituição territorial das nações” (Maine, 1893, p. 74 - tradução livre)²⁴⁹. Haveria, nesse sentido, uma passagem da soberania tribal, baseada no parentesco, para a territorial (cf. *idem*, p. 76). Mais à frente, a teoria da Soberania de Maine será melhor

²⁴⁹ I do not say that the notion of consanguinity is absolutely lost; but it is extremely diluted, and quite subordinated to the newer view of the territorial constitution of nations (Maine, 1893, p. 74)

explicitada (tópicos 05 e 06), por enquanto é suficiente entender que essa transição entre tipos de Soberania se trata da mudança no fundamento das relações sociais.

A partir da leitura dos excertos sobre Morgan, é possível entender que o central da crítica de Max a Maine, aqui, é que o jurista não consegue observar que existiam sociedades sem Estado que se organizavam a partir de vínculos de parentesco, e cuja unidade pode ser chamada de *gens*. O termo parece ser utilizado, aqui, de modo bastante amplo e sem muito rigor, remetendo a esta ideia como uma forma de oposição à teoria de Maine. Novamente, ressalta-se que o formato de cadernos de notas com o qual lidamos, implica um uso de termos que não foram cuidadosamente escolhidos, como é o caso de um texto pensado para a publicação, e cujo significado não é completamente claro.

A transição para o fundamento no território, através da fixação em um local, trata-se de algo muito mais complexo que o mero crescimento populacional em “grupos de homens maiores que a família”, que tornaria o parentesco “cada vez mais vagamente concebido”. A família não é a unidade da organização social tribal, mas a *gens* — a união de *gentes* formava uma fratria, e a união de fratrias uma tribo. Para trazer novamente a letra de Marx nos excertos sobre Morgan:

Parte II. Cap. II. A gens iroquesa

A mais antiga organização — social, baseada em gentes, fratrias, tribos; assim se criou a sociedade gentílica, na qual o governo atuava sobre as pessoas através de suas relações com uma gens ou tribo. Essas relações, puramente pessoais. Em seguida, uma organização política, baseada no território e na propriedade; aqui o governo atua sobre as pessoas através das suas relações territoriais, como cidade, distrito e Estado (62) (Marx, 2025, p. 32 - tradução livre)²⁵⁰

A fixação de um povo em um território já é um processo de transição para a sociedade política, na qual as *gentes* dão lugar a cidades, distritos e Estados²⁵¹. Nesse sentido, Marx não é contrário à concepção de que as sociedades passaram por uma transição geral do parentesco, a forma mais arcaica de organização social, ao território, mas ao modo como Maine compreende esse processo, em especial, aqui, por sua ignorância sobre a *gens* e sobre a transição do nomadismo ao sedentarismo. No capítulo anterior, foram feitas algumas

²⁵⁰ **P. II Ch. II The Iroquois Gens.**

Aelteste organization — social, founded upon gentes, phratries, tribes; so gentile society created, wo government dealt with persons through their relations to a gens or tribe. These relations purely personal. Kömmt nachher a political organization, founded upon territory u. property; hier government deals with persons through their relations to territory, wie z. B. the township, the county, and the state. (62) (Marx, 2025, p. 32)

²⁵¹ No capítulo anterior, lembramos que Marx em 1845-7 já associa o surgimento da do Estado com a formação das cidades. Em suas palavras (já mencionadas anteriormente): “A oposição entre cidade e campo começa com a passagem da barbárie à civilização, do tribalismo ao Estado, da localidade à nação, e mantém-se por toda a história da civilização até os dias atuais” (Engels; Marx, 2007, p. 52).

considerações sobre como Marx entende a transição para a sociedade política nas sociedades grega e romana, e de modo incipiente na iroquesa.

Ademais, Maine não compreende que essas organizações eram de fato baseadas em vínculos reais de consanguinidade, que se estendiam para além do que consideramos como a família hoje, inclusive da linhagem paterna, que também é histórica, necessariamente precedida pela linhagem materna dada a impossibilidade natural do conhecimento da paternidade dos filhos. A *gens* não é a família, mas surge baseada nos membros da família punaluaana a partir da linha feminina, e sua maturidade é na linhagem paterna, e no contexto da crítica a Maine, ignorar a *gens* é confundir ambas, em uma “robinsonada” que vê a família moderna como a base de todas as sociedades humanas.

Maine reconhece só a existência de um homem como o ancestral em comum que fundamenta o vínculo social, o que se relaciona também com sua compreensão do Poder Patriarcal como um princípio ontológico das sociedades humanas. Para o jurista, é a consanguinidade (real ou acreditada) em conjunto com a sujeição natural a um patriarca que unem não só as famílias internamente, a partir do vínculo homem, mulher e seus filhos, mas também as várias famílias dentro de uma tribo, em torno de um patriarca ancestral. A tese do Poder Patriarcal natural será o fundamento de boa parte da teoria de Maine, e Marx irá retomá-la em outros momentos apontando suas críticas, conforme veremos mais à frente.

Em seguida, Maine também irá destacar outro aspecto importante para a transição do parentesco para a territorialidade: a propriedade da terra. Marx também traça duras críticas a essa concepção, relacionando-a novamente à uma ignorância diante das sociedades sem Estado, conforme veremos no subtópico a seguir.

4.2. A “FAMÍLIA CONJUNTA” [*JOINT FAMILY*] HINDU E A PROPRIEDADE DA TERRA

Para entender a relevância da propriedade da terra na obra de Maine, é necessário compreendermos os “três grandes passos” a partir dos quais explica a transição do parentesco à territorialidade:

O mundo, de fato, contém exemplos de grupos de cultivadores em todos os estágios, desde aquele em que eles são realmente corpos de parentes, até aquele em que resta apenas a sombra mais tênue de consanguinidade, e o agrupamento de cultivadores é mantido unido unicamente pela terra que cultivam em comum. Os grandes passos na escala de transição parecem-me ser marcados pela Família Conjunta [*Joint Family*] dos Hindus, pela *House-Community* dos Eslavos Meridionais e pela verdadeira *Village-Community*, como é encontrada primeiro na Rússia e depois na Índia. O grupo que coloquei no topo, a Família Conjunta [*Joint Family*] Hindu, é realmente um corpo

de parentes, descendentes naturais e adotivos de um ancestral conhecido (Maine, 1893, p. 78 - tradução livre)²⁵²

Assim, tomando como exemplo sociedades agrícolas (no sentido de “grupos de cultivadores”, utilizado pelo autor) de seu tempo, Maine nomeia todos os estágios de agrupamento em torno da terra, sendo eles *mais* ou *menos* determinados pela consanguinidade. O primeiro, no qual o vínculo de parentesco é mais latente, é a “Família Conjunta” [*Joint Family*], tal como a dos Hindus, dentro das quais a propriedade é coletiva. Tais Famílias compartilham comida, religiosidade e propriedade, e “(...) Elas estão apenas acidentalmente ligadas à terra, por mais extensa que seja sua propriedade fundiária. O que as mantém unidas não é a terra, é a consanguinidade” (*idem*, p. 79 - tradução livre)²⁵³.

Já o segundo estágio é representado pelas comunidades domésticas [*House-communities*], nas quais o vínculo de consanguinidade já está um pouco mais diluído. Elas são, basicamente, o resultado da “Família Conjunta” [*Joint Family*] que se expandiu por muitos anos na mesma terra, e mantém suas características básicas, em especial a propriedade de usufruto²⁵⁴ coletivo, e também a casa comum e a mesa comum, centros da convivência familiar:

Essas *House-Communities* me parecem ser simplesmente a Família Conjunta [*Joint Family*] dos Hindus, que se permitiu expandir sem impedimentos e se estabelecer por muito tempo na terra. Todas as principais características da instituição hindu estão aqui — a casa comum e a mesa comum, que são sempre, em teoria, o centro da vida familiar hindu; o usufruto coletivo [*collective enjoyment*] da propriedade e sua administração por um dirigente eleito (*ibidem*, p. 80 - tradução livre)²⁵⁵

A consanguinidade, portanto, provavelmente se inicia como um vínculo real, advindo de uma família expressa na “Família Conjunta”, mas vai se tornando artificial quanto mais essa família se expande em um território, artificialidade a qual é baseada na absorção de estranhos no interior desta organização familiar:

No entanto, muitas mudanças esclarecedoras começaram a mostrar como esse grupo se modifica com o tempo. A comunidade é uma comunidade de parentes; mas,

²⁵² The world, in fact, contains examples of cultivating groups in every stage, from that in which they are actually bodies of kinsmen, to that in which the merest shadow of consanguinity survives and the assemblage of cultivators is held together solely by the land which they till in common. The great steps in the scale of transition seem to me to be marked by the Joint Family of the Hindoos, by the House-Community of the Southern Slavonians, and by the true Village-Community, as it is found first in Russia and next in India. The group which I have placed at the head, the Hindoo Joint Family, is really a body of kinsmen, the natural and adoptive descendants of a known ancestor. (Maine, 1893, p. 78)

²⁵³ “(...) They are only accidentally connected with the land, however extensive their landed property may be. What holds them together is not land, is consanguinity” (Maine, 1893, p. 79).

²⁵⁴ o que Maine chama de “*enjoyment*” (cf. Maine, 1893, p. 80) usufruto, uso ou aproveitamento

²⁵⁵ These House-Communities seem to me to be simply the Joint Family of the Hindoos, allowed to expand itself without hindrance and settled for ages on the land. All the chief characteristics of the Hindoo institution are here — the common home and common table, which are always in theory the centre of Hindoo family life; the collective enjoyment of property and its administration by an elected manager (Maine, 1893, p. 80).

embora a ancestralidade comum seja provavelmente real em grande parte, a tradição se tornou fraca o suficiente para admitir a introdução de uma considerável artificialidade na associação, conforme ela se encontra em um determinado momento, por meio da absorção de estranhos de fora (*ibidem* - tradução livre)²⁵⁶.

Além disso, segundo o autor, a transição do parentesco para a territorialidade passa pela transformação da propriedade como a base da comunidade, isto é, a comunidade passa a ser centrada na propriedade da terra. Durante esse processo, a propriedade da terra é coletiva, mas a propriedade individual é proeminente em bens móveis e gado: “Nesse meio tempo, a terra tende a se tornar a verdadeira base do grupo; é reconhecida como de importância preeminente para sua vitalidade e permanece como propriedade comum, enquanto a propriedade privada pode se manifestar em bens móveis e gado” (*ibidem*, p. 80-1 - tradução livre)²⁵⁷. Nesse sentido, para Maine, a propriedade da terra possui um papel essencial na dissolução das relações de parentesco.

O terceiro estágio seria a comunidade da vila ou da aldeia [*Village-community*], que se trata, basicamente de diversas casas em determinado território: “A vila [*village*] em si é um conjunto de casas, de fato contido dentro de limites estreitos, mas composto de residências separadas” (*ibidem*, p. 81 - tradução livre)²⁵⁸. Logo, para o autor, neste estágio a terra já está dividida em pequenas propriedades, ou seja, não é mais propriedade comum, não existindo nem mesmo espaços comuns, só lixo comum (cf. *ibidem*). Para o jurista, dois tipos de comunidade da vila [*Village-community*] podem ser encontrados: primeiro o russo, e depois indiano. Diferente dos indianos, os russos acreditariam em sua ancestralidade em comum, ainda que “muitos fatos palpáveis sobre a comunidade são inconsistentes com a verdadeira descendência dos membros da vila de um único ancestral” (*ibidem*, p. 82 - tradução livre)²⁵⁹. Ou seja, o vínculo de consanguinidade já está tão diluído que a ancestralidade não seria real, ainda que os russos acreditassem nela. O que Maine chama de comunidade da vila [*Village-community*] russa provavelmente é a *obshchina*, que se trata de comunas agrárias²⁶⁰.

²⁵⁶ Nevertheless, many instructive changes have begun which show how such a group modifies itself in time The community is a community of kinsmen; but, though the common ancestry is probably to a great extent real, the tradition has become weak enough to admit of considerable artificiality being introduced into the association, as it is found at any given moment, through the absorption of strangers from outside (Maine, 1893, p. 80).

²⁵⁷ Meantime, the land tends to become the true basis of the group; it is recognised as of preeminent importance to its vitality, and it remains common property, while private ownership is allowed to show itself in moveables and cattle. (Maine, 1893, p. 80-1).

²⁵⁸ The village itself is an assemblage of houses, contained indeed within narrow limits, but composed of separate dwellings, (Maine, 1893, p. 81)

²⁵⁹ Many palpable facts in the composition of the community are constantly inconsistent with the actual descent of the villagers from any one ancestor (Maine, 1893, p. 82)

²⁶⁰ Marx possui um amplo estudo e material sobre a comuna agrária russa, do qual o mais famoso talvez seja a carta a Vera Zasulich com seus esboços (1881), mencionado na *Introdução* da presente Dissertação, na qual responde a revolucionária sobre a possibilidade de revolução na Rússia predominantemente feudal, e Marx

Na perspectiva de Maine, as comunidades da vila [*Village-communities*] indianas estão em um estágio superior em comparação com as russas, por não acreditarem mais no vínculo de consanguinidade, baseando-se somente na territorialidade: “A comunidade da vila [*Village-community*] indiana é um corpo de homens unidos pela terra que eles ocupam: a ideia de consanguinidade e descendência comum já morreu” (*ibidem* - tradução livre)²⁶¹

Tais são os grupos que representam todos os estágios transição do parentesco para o território. Marx ironiza essa diferenciação de Maine em comentários diretos (destacados em negrito):

De acordo com o Sr. Maine, primeiro: Família Conjunta Hindu, 2º) Comunidade Doméstica [*Household Community*] dos Eslavos do Sul, 3º) a verdadeira Comunidade da Vila, encontrada primeiro na Rússia e depois na Índia. [estes »primeiro« e »depois« referem-se apenas aos períodos em que essas coisas se tornaram conhecidas para o grande Maine] (78) (Marx, 2025, p. 161- tradução livre - grifos nossos)²⁶².

Ante às considerações previamente apresentadas sobre as *Formen* e os extratos de Morgan, o sentido do comentário aqui presente é mais inteligível. Marx discorda da separação de estágios feita por Maine, e ainda ironiza que “estes »primeiro« e »depois« referem-se apenas aos períodos em que essas coisas se tornaram conhecidas para o grande Maine”, ou seja, não correspondem aos períodos históricos de fato. Assim, com seu sarcasmo, Marx não apenas ridiculariza a incompreensão do desenvolvimento das chamadas “comunidades da vila [*Village communities*]” da Índia e da Rússia, mas também aponta sua rejeição aos próprios estágios da história defendidos por Maine. Se Marx contrapôs sua visão de história à trazida por Morgan, aqui, portanto, Marx irá se contrapor de modo ainda mais radical.

É válido mencionar que, para Marx, nos esboços da carta a Vera Zasulich (1881), na comuna agrária russa, as relações de parentesco comuns às comunidades primitivas estariam já relaxadas (o que não significa que são irreais), o que permitiu à comuna se expandir. Porém, ao contrário do que pensa Maine, propriedade da terra é comum, muito embora a casa seja propriedade privada:

Primeiramente, as comunidades primitivas anteriores estão todas baseadas no parentesco natural de seus membros; rompendo esse laço tão apertado, a comuna agrícola torna-se mais capaz de expandir-se e de suportar o contato com estrangeiros.

defende a revolução não apesar, mas através da comuna agrária russa, que poderia “trocar de pele sem precisar suicidar” (Engels; Marx, 2013 p. 78).

²⁶¹ (...) the Indian Village-Community is a body of men held together by the land which they occupy: the idea of common blood and descent has all but died out (Maine, 1893, p. 82).

²⁶² Nach Herrn Maine, first: Hindoo Joint Family, 2nd) Household Community of the Southern Slavonians, 3d) the true Village Community as found first in Russia and next in India. (dies »first« u. »next« bezieht sich nur auf die relative periods worin diese things dem great Maine bekannt geworden) (78) (Marx, 2025, p. 161)

Depois, dentro dela, a casa e seu complemento (o pátio) já são propriedade privada do agricultor, na medida em que, muito tempo antes da introdução da agricultura, a casa comum constituiu uma das bases materiais das comunidades precedentes.

Por fim, não obstante a terra arável continuar como propriedade comunal, ela passa a ser periodicamente dividida entre os membros da comuna agrícola, de sorte que cada agricultor explora por conta própria os campos que lhe foram designados, apropriando-se individualmente dos frutos, enquanto nas comunidades mais arcaicas a produção é feita em comum e apenas se reparte o produto. Esse tipo primitivo de produção cooperativa ou coletiva foi, que fique claro, o resultado da fraqueza do indivíduo isolado e não da socialização dos meios de produção. Facilmente se compreende que o dualismo inerente à “comuna agrícola” podia proporcionar-lhe uma vida vigorosa, pois, de um lado, a propriedade comum e todas as relações sociais dela decorrentes proporcionavam uma sede sólida, ao mesmo tempo que a casa privada, a cultura parceleira da terra arável e a apropriação privada dos frutos admitiam um desenvolvimento da individualidade, incompatível com as condições das comunidades mais primitivas. (Marx *In*. Engels; Marx, 2013, p. 92-3)

O foco de Marx, aqui, não é explicar minuciosamente o funcionamento da comuna agrícola, mas explicar como esta forma de organização social pode atuar em uma revolução em que ela própria se dissolva sem dissolver suas bases comunitárias, rumo a uma possível superação do feudalismo russo sem passar pelo capitalismo. Ou seja, Marx rompe com o etapismo defendido pelos chamados “marxistas russos” conforme descrito por Zasulich em sua carta, no sentido de que as nações tivessem que passar por etapas até chegar ao comunismo, e então a Rússia precisaria primeiro de uma revolução burguesa.

Ainda que não seja seu foco explicar a totalidade do funcionamento dessas comunas, elementos muito relevantes podem ser extraídos acerca da compreensão de Marx sobre a *obshchina*. Como vimos nos *Grundrisse* de Marx, nas sociedades humanas, o gregarismo inicial é pressuposto, de modo que o indivíduo isolado não sobrevive, e a produção é necessariamente coletiva. Não obstante, Marx desenvolve em sua carta a Zasulich que há um dualismo da comuna agrícola russa, no qual a produção cooperativa ou coletiva em uma terra arável que se constitui enquanto propriedade comunal é periodicamente dividida, e convive com a casa e o pátio como propriedade privada, de modo que os laços comunais arcaicos já foram parcialmente rompidos²⁶³. Isto é, a sede sólida da propriedade comum convive com a

²⁶³ Como explica Souza (2025), a ideia de propriedade privada da terra é estranha à comuna russa: “Diferentemente de seus vizinhos europeus, o camponês russo não tinha a terra como sua propriedade privada. Pelo contrário, não apenas uma grande parcela do campesinato na Rússia vivia em servidão até meados do século XIX, a própria ideia da terra como propriedade privada era absolutamente estranha para a *krestyanskaya chern*. Mesmo que nas comunidades agrícolas predominasse o cultivo parcelar da terra por cada família camponesa que a compunha, os lotes de terra eram propriedade comunal da vila camponesa, e não propriedade privada. Em função dessa diferença bastante substancial entre o caso russo e o europeu, de forma alguma poderíamos inferir a partir do caso europeu ocidental que a expropriação do camponês russo era uma ‘fatalidade histórica’, pois diferentemente do camponês europeu, proprietário da terra por ele trabalhada, a terra cultivada pelo *muzhik* jamais foi propriedade privada sua” (p. 103).

emergente desigualdade advinda da apropriação privada dos frutos da produção por famílias individuais²⁶⁴.

Nesse sentido, Marx pensa de modo muito diferente de Maine. Além de o jurista errar o período histórico das comunidades indianas e das russas, ele entende a comuna russa como uma comunidade da vila [*Village-community*] de tipo mais arcaico (ao comparado com o indiano), na qual a terra é dividida em pequenas propriedades e não existem espaços comuns além do lixo, e na qual o vínculo de ancestralidade entre seus membros é ilusório. Já Marx entende que, embora a casa e o pátio sejam propriedades privadas, a terra é uma propriedade comunal que passa por divisões periódicas. Nesse sentido, há uma dissolução parcial dos vínculos comunais arcaicos que eram baseados no parentesco, embora sua origem não seja meramente ilusória. Não é cabível maior aprofundamento nas diferenças de compreensão sobre a comuna agrária russa que podemos extrair da análise de Marx diante de Maine a partir dos esboços da carta a Vera Zasulich²⁶⁵, mas a breve análise deste trecho possibilita uma melhor compreensão dos comentários de Marx a Maine em seus *Cadernos*, de modo a evidenciar a diferença entre ambos autores.

Além dos três estágios de transição das sociedades de cultivadores desde o parentesco até a territorialidade, Maine também defende que o feudalismo e o capitalismo são momentos posteriores, que já pressupõem o vínculo com a terra e a consanguinidade diluída — a comunidade da vila [*Village community*] se transforma no feudo (cf. Maine, 1893, p. 85). A sociedade moderna seria um resultado da dissolução do feudalismo na Europa, processo completo apenas na França e na Inglaterra (a Alemanha, por exemplo, não o teria completado): “O término do grupo feudal, muito avançado na maioria dos países europeus, e completo na França e na Inglaterra, trouxe-nos ao estado da sociedade em que vivemos” (*idem*, p. 86 - tradução livre)²⁶⁶.

²⁶⁴ Sobre este aspecto, novamente recorremos ao trabalho de Souza (2025) para explicar as contradições deste dualismo, que ao mesmo tempo em que (...) a conjugação do elemento coletivo com o privado permitia um maior desenvolvimento da individualidade e tornava essa comunidade menos economicamente limitada que as demais formas primitivas” (p. 117) e “permitia à comuna agrária adaptar-se sem necessariamente perecer” (p. *Idem*, p. 118), por outro lado “ele também poderia se transformar na força motriz de sua dissolução” (*ibidem*). Isso se dava porque “O cultivo parcelar, a apropriação privada dos frutos do trabalho e a propriedade privada da casa e do quintal eram todos aspectos que permitiam a alguns dos membros da comuna a acumulação privada de bens móveis e até mesmo o apossamento de áreas originalmente exploradas coletivamente, tal como pastos, bosques e terras ociosas. Consequentemente, seriam introduzidas no seio da comuna as trocas individuais e o acúmulo desigual de riquezas, dissolvendo a igualdade econômica e social que outrora a regia, inevitavelmente engendrando conflitos dentro da comunidade” (*ibidem*).

²⁶⁵ Para aprofundar no tema, cf. Souza, 2025.

²⁶⁶ The break-up of the feudal group, far advanced in most European countries, and complete in France and England, has brought us to the state of society in which we live (Maine, 1893, p. 86).

Essa diferenciação entre os três grandes estágios do parentesco até a territorialidade, a partir dos quais se desenvolveu o feudalismo e, posteriormente, o capitalismo, será muito importante na *Lecture IV. The tribe and the land*, na qual Maine faz uma análise da propriedade da terra e seu desenvolvimento na história. Isso se dá porque, para o autor, a propriedade da terra surge a partir da dissolução das comunidades baseadas no parentesco. Neste capítulo, Maine traz a Irlanda como exemplo de um país em que a propriedade privada da terra surgiu da dissolução natural da propriedade privada da tribo, já tendo se consolidado muito antes das medidas agrárias de James I²⁶⁷: “Os tratados do direito bretão (...) mostram que a propriedade privada, e especialmente a propriedade privada da terra, era conhecida há muito tempo na Irlanda (...), tendo surgido por meio da desintegração natural da propriedade coletiva ou pela separação de propriedades particulares do domínio tribal geral” (*ibidem*, p. 98 - tradução livre)²⁶⁸.

Nesse contexto, Maine traz o tratado de direito bretão “Julgamentos da Co-Titularidade” [*Judgments of Co-Tenancy*], que, segundo ele próprio, é um material novo ao qual teve acesso antes da publicação: “O ‘Julgamentos da Co-Titularidade’ [*Judgments of Co-Tenancy*] é um tratado do direito bretão, ainda não publicado no momento em que escrevo, e apresenta, em seu estado atual, consideráveis dificuldades de interpretação” (*ibidem*, p. 113 - tradução livre)²⁶⁹. Marx o questiona com tom irônico, pois ele não lê no original, apenas na tradução em inglês, de modo que o suposto texto deve ter sido-lhe informado por um terceiro: “[do qual, no entanto, o Sr. Maine, que só conhece a tradução, não o texto, foi inteligente o suficiente para que o seguinte lhe fosse comunicado antes da publicação]” (Marx, 2025, p. 163 - tradução livre)²⁷⁰. Neste tratado, haveria um material relevante sobre a origem da propriedade privada no país:

Ele coloca, desde o início, a pergunta, — 'De onde surge a Co-Titularidade?' A resposta dada é: 'De vários herdeiros e de seu aumento na terra.' O tratado prossegue explicando que, no primeiro ano, a terra deve ser cultivada pelos parentes da maneira que cada um preferir; que, no segundo ano, eles devem trocar lotes; que, no terceiro ano, as fronteiras devem ser fixadas; e que todo o processo de divisão deve ser consumado no décimo ano. O período de dez anos para toda a transição da propriedade coletiva para a separada me parece muito curto e difícil de conciliar com outras evidências irlandesas; e sugiro que o advogado bretão, apegado à instituição da propriedade privada, como o resto de sua classe, está retratando um conjunto de

²⁶⁷ James I da Inglaterra estabeleceu o confisco de terras irlandesas no que ficou conhecido como Plantation of Ulster, que foram redistribuídas para colonos protestantes escoceses e ingleses.

²⁶⁸ The Brehon law-tracts (...) show that private property, and especially private property in land, had long been known in Ireland (...), having come into existence either through the natural disintegration of collective ownership or through the severance of particular estates from the general tribal domain (Maine, 1893, p. 98)

²⁶⁹ The ‘Judgments of Co-Tenancy’ is a Brehon law-tract, still unpublished at the time at which I write, and presenting, in its present state, considerable difficulties of interpretation (Maine, 1893, p. 113)

²⁷⁰ [wovon sich aber Herr Maine, der nur die Uebersetzung kennt, nicht den Text, so pffiffig war sich vor der Publication folgendes mittheilen zu lassen] (Marx, 2025, p. 163)

arranjos mais ideal do que real. O processo, no entanto, que é descrito aqui, se for estendido por um espaço de tempo muito maior, está realmente em harmonia com todo o nosso conhecimento sobre o surgimento e o progresso das comunidades de cultivo. Primeiro, descobre-se que uma Família Conjunta [*Joint Family*], composta de ‘vários herdeiros que aumentam na terra’, fez um assentamento. No estágio inicial, as várias famílias reivindicam a terra sem regras estabelecidas. Em seguida, vem o sistema de troca de lotes. Por fim, as porções de terra são usufruídas separadamente. (Maine, 1893, p. 113 - tradução livre)²⁷¹

Nesse sentido, para Maine, através da análise do tratado bretão é possível ter uma ideia não do lapso temporal, mas do processo através do qual a propriedade coletiva foi dividida, seja: “no primeiro ano, a terra deve ser cultivada pelos parentes da maneira que cada um preferir; que, no segundo ano, eles devem trocar lotes; que, no terceiro ano, as fronteiras devem ser fixadas; e que todo o processo de divisão deve ser consumado no décimo ano”. Ou seja, a terra passaria por um estágio coletivo, depois uma separação de acordo com a escolha de cada um, a troca, e, após dez anos, a terra, que originalmente seria coletiva dentro de uma família, torna-se privada. Nesse sentido, a co-titularidade (ou co-propriedade) surge com o aumento de herdeiros em uma mesma terra, que então é separada de acordo com os três passos. Segundo o jurista, o homem e seus herdeiros constituem uma “Família Conjunta”, tal como a hindu.

Acerca deste excerto, Marx faz o seguinte comentário:

Maine observa corretamente que as disposições temporais são o arranjo ideal do legislador bretão, mas o conteúdo: »Primeiro uma Família Conjunta [*Joint Family*], (isso em vez de *gens*, porque o Sr. Maine erroneamente considera a Família Conjunta [*Joint Family*], tal como existe na Índia, como uma forma original), composta por "vários herdeiros que aumentam a terra", foi encontrado para fazer um assentamento. No estágio inicial, as várias famílias reivindicam a terra sem regras estabelecidas. (!) Em seguida, vem o sistema de troca de lotes. Por fim, as porções de terra são usufruídas em várias partes". (113) (Marx, 2025, p. 163 - tradução livre - grifos nossos)²⁷²

²⁷¹ It puts, at the outset, the question, — ‘Whence does Co-Tenancy arise?’ The answer given is, ‘From several heirs and from their increasing on the land.’ The tract then goes on to explain that the land is, in the first year, to be tilled by the kinsmen just as each pleases; that in the second year they are to exchange lots; that in the third year the boundaries are to be fixed; and that the whole process of severance is to be consummated in the tenth year. I trust it is not a presumptuous conjecture that the order of change here indicated is more trustworthy than the time fixed for each of its stages. The period of ten years for the entire transition from collective to separate property seems to me greatly too short, and hard to reconcile with other Irish evidence; and I suggest that the Brehon lawyer, attached to the institution of separate property, like the rest of his class, is depicting rather an ideal than an actual set of arrangements. The process, however, which is here described, if it be spread over a much longer space of time, is really in harmony with all our knowledge of the rise and progress of cultivating communities. First a Joint Family, composed of ‘several heirs increasing on the land’, is found to have made a settlement. In the earliest stage the various households reclaim the land without set rule. Next comes the system of exchanging lots. Finally, the portions of land are enjoyed in severalty. (Maine, 1893, p. 113)

²⁷² Maine bemerkt richtig, dass die Zeitbestimmungen ideales arrangement des Brehon lawgiver, aber der Inhalt: »First a *Joint Family* (dies statt *gens*, weil der Herr Maine die *Joint Family* wie sie in Indien existiert fälschlich als unsprüngliche Form betrachtet), composed of „several heirs increasing on the land“, is found to have made a settlement. In the earliest stage the various households reclaim the land without set rule. (!) Next comes the system of exchanging lots. Finally, the portions of land are enjoyed in severalty.« (113)

Nesse sentido, para Marx, Maine observa corretamente que as disposições temporais são meramente um “arranjo ideal do legislador bretão”. Não obstante, erra em compreender o conteúdo da relação social a que esta previsão legislativa se refere, e isso se deve a sua incompreensão de que as sociedades antigas partem da *gens*, não da “Família Conjunta” [*Joint Family*]. Maine ignora a diferença entre as relações familiares e o parentesco enquanto forma de organização da sociedade, cuja unidade pode ser sumarizada na *gens*, e, assim sendo, faz uma “robinsonada”, observando a sociedade irlandesa através dos olhos da sociedade moderna, considerando a família como unidade da sociedade. Porém, não é qualquer tipo de família, é sua chamada “Família Conjunta” [*Joint Family*], denomina a na Índia, como um padrão das sociedades “arianas” primitivas, então também a unidade da sociedade irlandesa antiga.

Maine ainda vai além, colocando que a “Família Conjunta” das comunidades arianas surge da Família Patriarcal:

A Família Conjunta e Indivisa [*Joint Undivided Family*], onde quer que seu início seja visto em tais comunidades [Arianas], surge universalmente da Família Patriarcal, um grupo de descendentes naturais ou adotivos mantidos juntos pela sujeição ao ascendente vivo mais velho, pai, avô ou bisavô. Sejam quais forem as prescrições formais da lei, o chefe de tal grupo é sempre, na prática, despótico, e é objeto de respeito, se não sempre de afeição, que provavelmente é mais profundo do que qualquer instituição positiva. Mas nos grupos mais extensos de parentes que constituem a família conjunta, o homem mais velho da linhagem mais antiga nunca é o pai de todos os membros, e não necessariamente o primeiro em idade entre eles. Para muitos deles, ele é apenas um parente distante e, possivelmente, pode ser um bebê. O senso de direito patriarcal não se extingue em tais grupos. Cada pai ou avô tem mais poder do que qualquer outro sobre sua esposa, filhos e descendentes; e há sempre o que pode ser chamado de crença de que o sangue da irmandade coletiva corre mais verdadeira e puramente em uma linhagem do que em qualquer outra (Maine, 1893, p. 116 - tradução livre)²⁷³

Como vimos, para Maine, as noções de poder e parentesco se misturam, o que é notável na “sujeição do menor grupo, a família, ao seu patriarca” (*idem*, p. 68). O Poder Patriarcal se dá na submissão natural dos membros dessa família ao patriarca. Nesse sentido, o grupo original é “um grupo de descendentes naturais ou adotivos” que se mantêm juntos “pela sujeição ao ascendente vivo mais velho, pai, avô ou bisavô”, o qual é despótico,

²⁷³ The Joint Undivided Family, wherever its beginning is seen in such communities, springs universally out of the Patriarchal Family, a group of natural or adoptive descendants held together by subjection to the eldest living ascendant, father, grandfather, or great-grandfather. Whatever be the formal prescriptions of the law, the head of such a group is always in practice despotic, and he is the object of a respect, if not always of an affection, which is probably seated deeper than any positive institution. But in the more extensive assemblages of kinsmen which constitute the Joint Family the eldest male of the eldest line is never the parent of all the members, and not necessarily the first in age among them. To many of them he is merely a distant relative, and he may possibly be an infant. The sense of patriarchal right does not die out in such groups. Each father or grandfather has more power than anybody else over his wife, children, and descendants; and there is always what may be called a belief that the blood of the collective brotherhood runs more truly and purely in some one line than in any other (Maine, 1893, p. 116)

respeitado, e sempre ou quase sempre tido com afeto. Na “Família Conjunta”, tal submissão também é observada em sua forma estendida a um ancestral que não necessariamente é o pai de todos seus membros, do mesmo modo que na tribo se obedece a um chefe. Esse processo Maine chama de “transmutação gradual do Patriarca no Chefe” (*ibidem*, p. 117 - tradução livre)²⁷⁴.

No entanto, “o senso de direito patriarcal não se extingue em tais grupos”, de modo que o “Cada pai ou avô tem mais poder do que qualquer outro sobre sua esposa, filhos e descendentes”. Ou seja, a Família Patriarcal, que é a origem da “Família Conjunta” nas sociedades arianas, continua existindo dentro dela. Uma evidência disso seria que ela reaparece espontaneamente quando o grupo mais amplo se separa: “A verdadeira autoridade patriarcal, no entanto, revive sempre que o processo de expansão em um grupo é interrompido e quando um membro da irmandade [*brotherhood*] se põe distante dos demais” (*ibidem*, p. 118 - tradução livre)²⁷⁵.

Nesse sentido, o jurista estabelece que mesmo que nem todas as Famílias Conjuntas tenham sua origem na Família Patriarcal, elas acabam por se dissolver naturalmente nelas, o que sustenta sua teoria sobre o Poder Patriarcal natural:

Assim, todos os ramos da sociedade humana podem ou não ter sido desenvolvidos a partir de famílias conjuntas [*joint families*] que surgiram de uma célula patriarcal original; mas, onde quer que a Família Conjunta [*Joint Familye*] seja uma instituição de uma raça Ariana, nós a vemos surgindo de tal célula e, quando ela se dissolve, nós a vemos se dissolvendo em várias dessas células (*ibidem* - tradução livre)²⁷⁶

Logo, todos os ramos da sociedade podem ou não ter se desenvolvido de famílias conjuntas que surgiram a partir de famílias patriarcais, mas sempre se dissolvem nelas, de modo que a família patriarcal, mesmo se não for a origem de todas as sociedades, é a unidade natural dos agrupamentos humanos. Marx, então, comenta o seguinte:

O Sr. Maine, como um inglês cabeça-dura [*blockheaded Englishman*], não parte da gens, mas do patriarca, que mais tarde se torna chefe etc. Tolices (116-18) (Isso se encaixa especialmente na forma mais antiga de gens! – Esse patriarca – por exemplo, entre os guerreiros iroqueses, onde a gens segue a linhagem feminina!) O absurdo de Maine culmina na frase: »Assim, todos os ramos da sociedade humana podem ou não ter sido desenvolvidos a partir de famílias conjuntas (onde ele tem em mente apenas a atual forma hindu da última, que tem um caráter muito secundário e, portanto, também – que reina fora das *village communities*, especialmente nas idades!) que surgiu de uma célula patriarcal original; mas, onde quer que a Família Conjunta seja uma instituição da raça ariana

²⁷⁴ gradual transmutation of the Patriarch into the Chief (Maine, 1893, p. 117).

²⁷⁵ True patriarchal authority, however, revives whenever the process of expansion into a group is interrupted and whenever one of the brotherhood plants himself at a distance from the rest (Maine, 1893, p. 118).

²⁷⁶ Thus all the branches of human society may or may not have been developed from joint families which arose out of an original patriarchal cell; but, wherever the Joint Family is an institution of an Aryan race, we see it springing from such a cell, and, when it dissolves, we see it dissolving into a number of such cells (Maine, 1893, p. 118)

(!), nós (**quem?**) a vemos surgindo de tal célula, e quando ela se dissolve, nós a vemos se dissolvendo em várias dessas células.« (118) (Marx, 2025, p. 163 - tradução livre - grifos nossos)²⁷⁷

Marx novamente ironiza Maine que, “como um inglês cabeça-dura”, parte do patriarca como fundamento das organizações sociais baseadas no parentesco, não da *gens*. Quando diz “o patriarca, que mais tarde se tor na chefe etc. ”, Marx se refere ao que Maine chama de processo de transmutação do patriarca até o chefe²⁷⁸, que novamente advém de sua tese do Poder Patriarcal natural e chama isso de “tolices” [*Albernheiten*]. Marx possui um entendimento oposto, não só negando a naturalização do patriarca, mas também reconhecendo, inclusive, que a *gens* se inicia na linhagem feminina, como Morgan apontou a partir dos iroqueses, o que por si só já é um reconhecimento de que a organização familiar em torno de um ancestral homem é histórica e mais recente que a centrada em uma ancestral feminina, fato ignorado por Maine.

É válido considerar que Marx menciona não os iroqueses como um todo, mas especialmente os guerreiros iroqueses. Esta asserção, mesmo à luz do texto de Morgan, não está clara para nós. Uma hipótese é que serve como uma ênfase ao fato de que, mesmo entre os iroqueses guerreiros, isto é, um grupo específico de homens dentre os quais haveria uma suposta importância física comumente atribuída, a linhagem seguiria feminina, e não masculina. Em outras palavras, mesmo entre tais guerreiros a ancestralidade seguiria feminina, de modo que a ancestralidade masculina é histórica, e não natural. Assim, a menção aos guerreiros serviria para demonstrar o quão infundado é o argumento de Maine. Porém, acredita-se que não há elementos suficientes no texto para confirmar tal hipótese, deparando-nos mais uma vez com a limitação de seu formato de caderno de notas.

O auge do “absurdo” [*Blödsinn*] de Maine, para Marx, está na ideia de que as Famílias Conjuntas, em especial as da “raça Ariana” —expressão à qual Marx reage com uma exclamação “(!)”, que pode ser entendida como mais uma ênfase do “absurdo”—, surgem e se

²⁷⁷ Herr Maine als blockheaded Englishman geht nicht von gens aus, sondern vom Patriarch, der später Chief wird etc Albernheiten. (116–18) (Dies passt namentlich für die älteste Form der gens! – Dieser Patriarch – z. B. bei den kriegerischen Iroquois, wo die gens in female descent!) Der Blödsinn Maine’s gipfelt in dem Satz: »Thus all the branches of human society may or may not have been developed from joint families (wo er grade die jetzige Hindooform der letzteren im Aug hat, die sehr sekundären Character hat, u. desshalb auch – ausserhalb der village communities thront, namentlich in den Städten!) which arose out of an original patriarchal cell; but, wherever the Joint Family is an Institution of the Aryan race (!), we (who?) see it springing from such a cell, and when it dissolves, we see it dissolving into a number of such cells.« (118) (Marx, 2025, p. 163)

²⁷⁸ Para Maine, este é o processo pelo qual o patriarca gradualmente se transforma no chefe. Na “Família Conjunta” [*Joint Family*] hindu, não há um “Paterfamilias”, mas uma versão algo mais “relaxada” deste. Ele é eleito, embora haja uma preferência geral pelo membro mais velho (sempre um homem) (cf. Maine, 1893, p. 116-7). Segundo o jurista, a família patriarcal original cresce e se expande em uma tribo com diferentes famílias dentro dela, o patriarca original ou o membro mais velho em geral se transforma em um chefe eleito, eis o processo da transmutação (cf. *idem*).

dissolvem em “células patriarcais”, que é o cume da tese do Poder Patriarcal de Maine. Aqui há, portanto, mais um questionamento acerca do fundamento racialista da teoria de Maine, no sentido de associar um desenvolvimento específico de organização familiar com uma raça. Quando Maine diz “(...) nós a vemos surgindo de tal célula”, Marx ainda comenta “(quem?)”, questionando o embasamento do jurista. Ademais, o que Maine toma como modelo de “Família Conjunta”, a sua versão da família hindu, Marx entende somente como uma de suas formas de expressão, e cujo caráter é “muito secundário”, tratando-se, na realidade, de uma forma não universal, mas um tanto quanto localizada de organização familiar, além de estarem fora das vilas (*village communities*), áreas rurais, concentrando-se nas cidades.

Assim, Marx não só é crítico da noção de um modelo de organização familiar baseado em uma divisão racial, mas também é contrário à transposição feita por Maine da família hindu (sua “Família Conjunta”) como um modelo genérico aplicável para diversos povos e contextos distintos (dentro da “raça Ariana”). Ressalta-se que a versão de Maine da família hindu seria, na verdade, uma “Família Patriarcal” expandida, tendo surgido de uma célula patriarcal e dissolvendo-se nela. Ademais, parece que, para Marx, o que Maine descreve como a “Família Conjunta” hindu seria, inclusive, secundário dentro da própria sociedade hindu, mas não está totalmente claro o sentido da expressão, não sendo mais desenvolvido em seus *Cadernos*.

Neste tópico, portanto, vimos que Maine organiza o que chama de “grupos de cultivadores” em três estágios, respectivamente: 1) “Família Conjunta” [*Joint Family*]; 2) comunidade doméstica [*House-community*], e 3) comunidade da vila ou da aldeia [*Village-community*]. Tratam-se de sociedades inicialmente organizadas pelo parentesco, mas cujo vínculo vai se dissipando, de modo que a propriedade da terra cumpre um papel importante nesse processo. Para ele, o feudalismo começa com o fim da comunidade da vila, que se torna o feudo, momento no qual o vínculo com a terra já se sobrepôs à consanguinidade. Segundo Maine, haveria dois tipos de comunidades da vila ainda presentes na modernidade: o russo, mais arcaico e encontrado anteriormente, e o indiano.

Marx ironiza que a ordem de ambos é somente a ordem que Maine os conheceu, não a ordem dos fatos históricos. Trouxemos alguns trechos da carta a Vera Zasulich (1881) para mostrar que não só Marx possui uma visão diferente da história, como uma análise própria bem distinta da *obschina* russa, considerando, inclusive, que nas comunas agrárias russas (que Maine chama de comunidades da vila) a terra é uma propriedade comunal que passa por divisões periódicas, não propriedade privada como coloca o jurista inglês. Para Marx, Maine erra ao considerar a “Família Conjunta”, tal como existe na Índia, uma forma original, ao

invés da *gens*, transportando-a também até a Irlanda celta. A fixação de um povo em um território é melhor explicada pela transição entre a sociedade gentílica e a política, a criação de uma nação é a criação do Estado. Ademais, o parentesco que inicialmente funciona como forma de organização social não se trata de um vínculo meramente imaginário, mas concreto, mesmo quando se trata de uma relação distante.

Também vimos que, para Maine, em todas as sociedades, o menor grupo é a família, baseada na sujeição natural da mulher e dos filhos ao patriarca, consequência também de sua teoria sobre o Poder Patriarcal natural. A Família Patriarcal é a origem da “Família Conjunta” nas sociedades arianas, e continua existindo dentro dela mesmo que dissolvida dentro das Famílias Conjuntas, que são uma forma relaxada da primeira, e mesmo que nem todas as sociedades do mundo tiveram sua origem na Família Patriarcal, elas acabam por se dissolver naturalmente nelas. Nesse sentido, até o próprio chefe tribal teria sua origem no patriarca. Marx não poupa críticas sobre esta concepção, tratando-a como “tolices”, e pontuando que é um absurdo que Maine não partir do patriarca como a base das sociedades humanas, como um inglês cabeça-dura²⁷⁹ [*blockheaded Englishman*], isto é, que toma a sociedade inglesa, cuja unidade do parentesco é a família em torno da figura paterna, como um parâmetro universal.

No próximo tópico, veremos como, para Maine, outra comprovação de sua teoria sobre as comunidades baseadas no parentesco e o Poder Patriarcal se dá pela análise das formas antigas de família na Irlanda e suas respectivas transmissões de herança, com base no direito bretão, o que desenvolve sobretudo nas *Lecture VII. Ancient divisions of the family*. Marx novamente irá se contrapor contundentemente, ressaltando a incompreensão de Maine sobre a *gens*. Após expor o contexto destes comentários, analisá-los-emos.

4.3. FAMÍLIA E FORMAS DE HERANÇA NO DIREITO BRETÃO E NO DIREITO HINDU

Não é difícil demonstrar que as relações de parentesco de uma sociedade estão diretamente relacionadas com a forma como a sucessão de títulos (cargos) ou propriedades. É este o foco da análise de Maine na *Lecture VII. Ancient divisions of the family*, na qual traça uma análise mais detalhada das formas de família e sucessão presentes no direito bretão, comparando-as com a do direito hindu. Acerca deste último, explicitamos que o que se entende por direito hindu é, em linhas gerais, um direito consuetudinário, que possui o

²⁷⁹ O termo em inglês “*blockheaded Englishman*” também pode ser traduzida de modo mais literal como “inglês de cabeça fechada”, porém optou-se por preservar, na tradução, um sentido de insulto mais coloquial presente na expressão original, de modo que a expressão “cabeça-dura” ainda mantém o sentido original de alguém intransigente, incapaz de aceitar argumentos que vão contra seus ideais.

registro escrito em alguns tratados e análises de comentaristas, e remonta à gênese do próprio hinduísmo há aproximadamente 3,5 mil anos. Não é, portanto, um sistema jurídico na concepção moderna²⁸⁰, mas um conjunto de regras em que direito, moral, costume e religião estão profundamente interligados, isto é, não se colocam como esferas autônomas e independentes. Além disso, o hinduísmo, diferente do catolicismo, não possui um texto religioso único, mas diversos, de diferentes épocas e autores.

A imposição do direito positivo moderno na Índia foi uma consequência da colonização inglesa, e Maine cumpriu um papel importante nesse processo, como membro jurídico do Conselho do Governador-Geral na colônia britânica durante a década de 1860. Ainda que práticas de influência de caráter colonial da Inglaterra no território indiano remontam até a Companhia Britânica das Índias Orientais no início do século XVII, a colonização inglesa só foi oficializada em 1858, com o estabelecimento do *Raj britânico* ou *Governo da Coroa na Índia*, que incluía os territórios atuais da Índia, Paquistão, Bangladesh e Myanmar. A independência do território só veio em 15 de agosto de 1947. Acerca da oposição entre o direito moderno colonial e o direito consuetudinário indiano, Antônio de Campos Neto coloca:

Na análise do estudo jurídico da Índia, uma assimilação imediata se deve distinguir: a do *Direito costumeiro* — que forma o Direito hindu, pela origem e força de tradição — com a do *Direito redigido ou codificado* elaborado em época moderna, dada a colonização inglesa. (...) O primeiro, o *Direito costumeiro*, é variável, segundo os ritos religiosos — compreendendo, também, a seita, tribo, classe, casta, profissão e a família —, contidos nas incontáveis comunidades que compõem a Índia. As normas de conduta se originam e se fundamentam nas crenças religiosas dos grupos e das comunidades e nelas vigorando, rigorosamente. Consagradas pela tradição adquiriram uma força própria; aliás, dada prática constante, enraizando-se tradicionalmente na ideologia do povo — uma força total. Esse é o alicerce da formação desses povos: o *Direito costumeiro* (Neto, 2009, p. 85).

²⁸⁰ É válido considerar que, para Pachukanis (2017), o direito propriamente dito só irá existir dentro da sociedade civil-burguesa. Marx, porém, admite a existência de direito em sociedades pré-capitalistas, inclusive tratando de sua emergência na dissolução da comunidade romana: “Por isso, no direito romano o servus é corretamente determinado como aquele que não pode adquirir nada para si pela troca (ver *Institut*). Por essa razão, é igualmente claro que esse direito, embora corresponda a uma situação social na qual a troca não estava de modo algum desenvolvida, pôde, entretanto, na medida em que estava desenvolvido em determinado círculo, desenvolver as determinações da pessoa jurídica, precisamente as do indivíduo da troca, e antecipar, assim, o direito da sociedade industrial (em suas determinações fundamentais); mas, sobretudo, teve de se impor como o direito da sociedade burguesa nascente perante a Idade Média. Mas seu próprio desenvolvimento coincide completamente com a dissolução da comunidade romana” (Marx, 2011, p. 188-9). Assim, como coloca Sartori (2020a), o direito romano não é, para Marx, apenas uma forma jurídica embrionária, como é para Pachukanis, mas “tem uma existência em sociedades pré pré-capitalistas, mesmo que suas determinações na sociedade capitalista sejam muito mais complexas” (Sartori, 2020a, p. 359). Como veremos a seguir, por o direito bretão possuir influência direta do direito romano, inclusive na redação dos códigos, é mais simples reconhecer que ele provavelmente teria também o caráter de direito para Marx. Contudo, com relação ao direito hindu, predominantemente consuetudinário e mais vinculado a tratados religiosos que a códigos autônomos, essa questão se torna mais complexa. Não pretendemos resolvê-la aqui, tendo em vista que o próprio Marx não irá fazer uma análise extensa sobre o direito hindu e seu *status*, desenvolvendo pouco sobre o tema em seus cadernos. Diante disso, opta-se por abordar o direito hindu em seu sentido amplo e pouco rigoroso.

Além dos quatro livros sagrados *Vedas* e seus seis apêndices, compilados entre 1500 e 900 a.C., “Os preceitos ou normas de conduta religiosas, morais e jurídicas constam do livro *Dharmasastras*, os quais contêm os ensinamentos dos sábios da tradição hindu chamado *Smṛiti*, dos quais os mais conhecidos são: *Manu*; *Yajñalkaya* e *Nibandhas*; *Narada*.” (*idem*, p. 86). Desde o século XVII, os ingleses denominavam os escritos que dispunham sobre regras de direito como Tratados de *Dharma*, expressão do sânscrito cuja tradução mais correta seria “conjunto de obrigações que são impostas aos homens e essas obrigações decorrem da Ordem Natural das coisas” (*ibidem*, p. 91). Durante o período colonial, os principais tratados legais estabelecidos no Raj britânico foram o *Code of Civil Procedure* (1861); o *Indian Contract Act* (1892) e o *Indian Registration Act* (1908), porém as leis coloniais não esgotavam todas as disputas legais, e nesse sentido continuaram convivendo com o chamado direito hindu, ainda que nos moldes ocidentais. Para sua análise, Maine parte sobretudo do *Mitakshara*, um comentário (*vivṛti*) escrito por *Vijñāneśvara* no século XI sobre o tratado *Yajñavalkya Smṛiti*, que são “escrituras montadas por ordem de ilustre sábio entre 100 a.C. e 300 d.C” (*ibidem*, p. 89), considerado, portanto, uma das muitas fontes do direito hindu.

Já sobre o direito bretão, era o direito vigente na Irlanda antes da imposição do *common law* inglês no século XVII, durante o governo de James I²⁸¹ (cf. Marx, 2025, p. 162)²⁸². Trata-se de um conjunto de leis antigas que constituíam, essencialmente, na interpretação de costumes celtas em códigos elaborados por padres católicos de influência romana, cujos códigos mais relevantes eram o *Senchus Mor* [More] e o *Livro de Acaill* [Ack'ill]. Os bretões [*brehons*] eram juizes, e, ao menos inicialmente, também eram padres. Ao final do século IV, apesar de a Irlanda nunca ter estado sob o domínio direto do Império Romano, o país começou a se converter ao catolicismo, sobretudo por um trabalho de pregação de padres católicos missionários romanos, do qual o mais conhecido atualmente talvez seja o São Patrício, considerado patrono da Irlanda, e já no fim do VI, a Irlanda era um país predominantemente católico.

²⁸¹ James Charles Stuart (1566-1625), James I da Inglaterra e da Irlanda (desde 1603); e James VI da Escócia (desde 1567).

²⁸² No início do século XVII, os juizes anglo-irlandeses declararam que a Common Law inglesa estava em vigor em toda a Irlanda e, portanto, desde o péssimo James I, todas as terras descendiam ao filho mais velho do último proprietário, a menos que sua devolução fosse determinada de outra forma por acordo ou testamento. (Marx, 2025, p. - 162 - tradução livre).

Texto original:

Anfang des XVII Jhdts erklären die Anglo-Irish Judges the English Common Law to be in force throughout Ireland, u. so seit dem lausigen James I all land to descend to the eldest son of the last owner, unless its devolution was otherwise determined by settlement or will. (Marx, 2025, p. 162)

Foi a Igreja que introduziu a escrita, pois o gaélico era uma língua somente falada, misturando a tradição de escrita latina com o vocabulário oral do gaélico irlandês. Também foram padres que, sob influência do direito romano, se ocuparam de codificar em leis os costumes da época, mesclando elementos da cultura irlandesa com aquilo que se adequava aos interesses da Igreja Católica. Na antiga Introdução do *Senchus Mor*, o código é retratado como o resultado de um pedido do próprio São Patrício (cf. Joyce, 1911, p. 41). Compilado provavelmente durante o século 8 d.C., séculos após a morte de São Patrício, segundo os *Anais do Ulster*²⁸³ foi redigido em 438 d.C. Seguiremos a exposição de Maine e de Marx tratando primeiro das disposições sobre a herança no direito bretão, para depois analisar suas semelhanças ou diferenças com o direito hindu.

A partir de sua análise desses tratados legais, Maine, em sua *Lecture VII. Ancient divisions of the family*, explica que, em linhas gerais, a sociedade irlandesa antiga se organizava em *septs*, o que, para Maine, são um tipo de Famílias Conjuntas, e o que, para Marx, nada mais é que uma *gens* ou a unidade de uma organização gentílica (cf. Marx, 2025, p. 175), conforme explica-se a seguir. No que tange à sucessão, antes de ser declarada a vigência do direito inglês e, consequentemente, a regra da primogenitura na Irlanda, após a morte de um membro do *sept*, seus títulos e propriedades eram transmitidos por *Tanistry* ou por *Gavelkind*. Segundo o relato de John Davis (1569–1626)²⁸⁴ em *Le Cas de Gavelkind*: “(...) Cada Senhorio ou Chefia, juntamente com a porção de terra que a acompanhava, passava sem divisão para o Tanaíste, que sempre assumia o cargo por eleição ou pela força, e não por descendência; mas todas as tenências inferiores eram divididas entre os homens, de acordo com o sistema de Gavelkind” (Davis *apud* Maine, 1893, p. 185 - tradução livre)²⁸⁵.

A *Tanistry* consistia, portanto, de uma forma de transmissão de título e bens baseada na eleição de um membro masculino do *sept*, que podia ou não ser um de seus filhos. O cargo de chefe e a terra que o acompanhava normalmente eram transmitidos dessa maneira, com exceção, é claro, de quando eram tomados pela força. Além disso, havia o *Gavelkind*, sistema mais comum para a divisão de propriedades menores, através do qual, após a morte de um membro do *sept*, sua propriedade era dividida igualmente entre os membros masculinos vivos.

²⁸³ Um registro histórico do irlandês Ruaidhrí Ó Luinín (? – 1528), *Annála Uladh*, produzido entre os séculos XV e XVI, que relata os anos entre 431 e 1540.

²⁸⁴ Poeta, escritor, advogado e político inglês autor de vários livros sobre a história da Irlanda; Procurador Geral da Irlanda (1609-1619) (cf. MEGA, 2024).

²⁸⁵ “(...) Every Signory or Chieffy with the portion of land which passed with it went without partition to the Tanist, who always came in by election or with the strong hand, and not by descent; but all inferior tenancies were partible between males in Gavelkind.” (Davis *apud* Maine, 1893, p. 185)

A passagem de Davis foi utilizada como base pelos tribunais anglo-irlandeses ao declarar ilegais as formas de propriedade irlandesas:

Essa passagem ocorre em um dos famosos casos em que os juizes anglo-irlandeses afirmaram a ilegalidade das propriedades irlandesas nativas de terra. Eles declararam que a lei comum inglesa estava em vigor na Irlanda e, a partir de então, o filho mais velho sucedeu, como herdeiro, tanto nas terras que estavam ligadas a um Senhorio quanto nas propriedades que haviam sido divididas de acordo com o costume irlandês peculiar aqui chamado de Gavelkind (Maine, 1893, p. 185 - tradução livre)²⁸⁶

É válido pontuar que, ao transcrever esta passagem de Maine, Marx escreve “um dos famosos [por que não ‘infames’] casos” (Marx, 2025, p. 175 - tradução livre)²⁸⁷, expressando que seria não só um caso famoso, mas também uma decisão desprezível, sórdida, o que reforça também a posição anticolonialista do autor d’*O Capital*.

Para Maine, a *Tanistry* é o embrião da primogenitura, e a *Gavelkind* uma forma ainda mais arcaica da *Tanistry*: “No entanto, há fortes razões para pensar que a *Tanistry* é a forma de sucessão da qual a primogenitura descende, e que o *Gavelkind* irlandês (...) nada mais era do que uma forma arcaica dessa mesma instituição” (*idem*, p. 186 - tradução livre)²⁸⁸. Aqui, Marx, em um comentário direto, posiciona-se de acordo com a tese que a *Tanistry* é uma forma arcaica de primogenitura, contudo ressalta que isso não é uma descoberta de Maine, mas algo que ele toma de autores irlandeses sem dar o devido crédito:

[O fato de que a *Tanistry* (veja os trechos anteriores de Haverty) é uma forma mais antiga [*ältere*] (arcaica [*archaische*]) de primogenitura não é uma descoberta do Sr. Maine, mas, como mostram os trechos de Haverty, já era considerado um fato há muito tempo pelo Dr. O’Brien, Prof. Curry, etc. Ela se baseia simplesmente no fato de que o chefe — seja da gens, seja da tribo — teoricamente eleito, praticamente hereditário na família (e, para a tribo, na gens) à qual pertence o chefe falecido; geralmente o filho mais velho, tio relativo (modificado pela linha de descendência); se a própria terra já estiver ligada à função, isso naturalmente acompanha a função] (Marx, 2025, p. 175 - tradução livre)²⁸⁹

Marx referencia o historiador irlandês Martin Haverty (1809–1887), *The History of Ireland, Ancient and Modern. Derived from Our Native Annals, from the Most Recent*

²⁸⁶ “This passage occurs in one of the famous cases in which the Anglo- Irish Judges affirmed the illegality of the native Irish tenures of land. They declared the English common law to be in force in Ireland, and thenceforward the eldest son succeeded, as heir-at-law, both to lands which were attached to a Signory and to estates which had been divided according to the peculiar Irish custom here called Gavelkind” (Maine, 1893, p. 185)

²⁸⁷ (...) one of the famous [why not “infamous”] cases (Marx, 2025, p. 175)

²⁸⁸ Yet there is strong reason for thinking that *Tanistry* is the form of succession from which Primogeniture descended, and that the Irish *Gavelkind* (...) was nothing more than an archaic form of this same institution (Maine, 1893, p. 186)

²⁸⁹ (Dass *Tanistry* (see die vorigen Ausz. aus Haverty) eine ältere Form (archaische) der Primogenitur, ist keine Entdeckung des Herrn Maine, sondern wie die Auszüge aus Haverty zeigen war von Dr. O’Brien, Prof. Curry etc lang vorher als fact angenommen. Es beruht einfach darauf, dass der Chef – sei es ~~der~~ der gens, sei es der tribe – theoretisch gewählt, praktisch vererbbar in der Familie (u. für tribe, rather die gens) der der defunct Chief angehört; meist ältester Sohn, relativ Onkel (modificirt durch descent linie); ist bereits eignes Land verbunden mit der function, so geht dies natürlich mit der Function.) (Marx, 2025, p. 175)

Researches of Eminent Irish Scholars and Antiquaries, from the State Papers, and from All the Resources of Irish History Now Available (1860), e os trechos mencionados em sua obra do historiador irlandês e professor de história e arqueologia irlandesa Eugene O'Curry (1794-1862), e do clérigo irlandês John O'Brien (?-1767) (cf. MEGA, 2025), antecessores de Maine na tese da *Tanistry* como forma arcaica, mais antiga da primogenitura.

Marx explica que, na prática de *Tanistry*, o chefe é teoricamente eleito, mas o cargo é praticamente hereditário: no caso da *gens*, na família, e no caso da tribo, na *gens*. Isto é, o cargo de chefe da *gens* é eleito dentro da família do falecido, e o de chefe da tribo, eleito dentro da *gens* do falecido. A *gens* celta não coincide com a família, de modo que o desconhecimento de Maine sobre a *gens* obscurece sua compreensão da história irlandesa (para Marx, a *gens* é o *sept* celta, como veremos logo adiante). Dois herdeiros são os mais comuns, o filho mais velho, ou o tio relativo (irmão do pai), “modificado pela linha de descendência”, de modo que, como ficou explícito a partir dos excertos sobre Morgan, o tipo de classificação da linhagem altera o modo como a relação de parentesco é concebida, por exemplo, se a linhagem for feminina, “tio” será somente o irmão da mãe. Ademais, a terra e a função normalmente estão ligadas, então a transmissão na herança é — quem herda a terra herdaria imediatamente a função correspondente.

Sobre a *Gavelkind*, Maine segue explicando, a partir de Davis:

(...) Gavelkind da Irlanda, que é assim descrita por Sir John Davis: ‘Pelo costume irlandês de Gavelkind, as propriedades inferiores eram divididas entre todos os homens do sept, tanto bastardos quanto legítimos; e, após a partição feita, se qualquer um do sept morresse, sua parte não era dividida entre seus filhos, mas o chefe do sept fazia uma nova partição de todas as terras pertencentes àquele sept e dava a cada um sua parte de acordo com sua antiguidade’ (Davis *apud* Maine, 1893, p. 186)²⁹⁰

Marx transcreve este trecho, e adiciona que o sept irlandês é a *gens* (comentário direto destacado por nós em negrito):

Sobre Gavelkind, diz Sir John Davis: “Pelo costume irlandês de Gavelkind, as propriedades inferiores eram divididas entre todos os homens do sept, tanto bastardos quanto legítimos; e, após a partição feita, se qualquer um do sept morresse, sua parte não era dividida entre seus filhos, mas o chefe do sept fazia uma nova partição de todas as terras pertencentes àquele sept e dava a cada um sua parte de acordo com sua antiguidade.” (186) (**O sept irlandês = Gens.**) (Marx, 2025, p. 175 - tradução livre - grifos nossos)²⁹¹

²⁹⁰ (...) Gavelkind of Ireland, which is thus described by Sir John Davis: 'By the Irish custom of Gavelkind, the inferior tenancies were partible among all the males of the Sept, both Bastards and Legitimate; and, after partition made, if any one of the Sept had died, his portion was not divided among his sonnes, but the Chief of the Sept made a new partition of all the lands belonging to that Sept, and gave everyone his part according to his antiquity.' (Davis *apud* Maine, 1893, p. 186)

²⁹¹ Von Gavelkind sagt Sir John Davis: „By the Irish custom of Gavelkind, the inferior tenancies were partible among all the males of the Sept, both Bastards and Legitimate; and, after partition made, if any one of the Sept had died, his portion was not divided among his sonnes, but the Chief of the Sept made a new partition of all the

Nesse sentido, a *Gavelkind* era a forma de sucessão mais comum no caso de propriedades menores. Após a morte de um membro do *sept* ou *gens*, a propriedade geral do *sept* era totalmente redividida pelo chefe entre os homens da tribo, com partes maiores para membros mais velhos, e menores para os mais novos, “de acordo com sua antiguidade”, sem priorizar os filhos do falecido, e sem qualquer diferenciação entre membros legítimos ou bastardos. Como a propriedade é distribuída entre membros de uma *gens* na linhagem masculina (excluídas as mulheres) existe uma relação de parentesco na sucessão.

É válido mencionar que, ainda que estejamos tratando em termos atuais, a organização do *sept* irlandês era baseada em termos distintos. No Livro de Aiciil, conforme coloca Maine, o *sept* é organizado em 17 membros (homens), de quatro grupos diferentes: *Geilfine*, *Deirbhfine*, *Iarfine* e *Indfine*. O primeiro, dotado de 5 membros, e os demais, de 4. Vejamos o trecho do tratado jurídico como transcrito pelo autor:

Dentro da Família, dezessete membros foram organizados em quatro divisões, das quais a classe mais jovem, conhecida como divisão Geilfine, consistia de cinco pessoas; a Deirbhfine, a segunda na ordem; a Iarfine, a terceira na ordem; e a Indfine, a mais velha de todas, consistia respectivamente de quatro pessoas. A organização inteira consistia, e só poderia consistir, em dezessete membros. Se alguém nascesse na divisão Geilfine, seu membro mais velho era promovido para a Deirbhfine, o membro mais velho da Deirbhfine passava para a Iarfine; o membro mais velho da Iarfine passava para a Indfine; e o membro mais velho da Indfine saía completamente da organização. Parece que essa transição de um grau mais baixo para um mais alto ocorreu com a introdução de um novo membro na divisão Geilfine e, portanto, dependeu da introdução de novos membros, não da morte dos mais velhos’ (Livro de Aiciil *apud* Maine, 1893, p. 209)²⁹²

lands belonging to that Sept, and gave every one his part according to his antiquity.“ (186) (Die Irish Sept = *Gens*.) (Marx, 2025, p. 175)

²⁹² ‘Within the Family, seventeen members were organised in four divisions, of which the junior class, known as the Geilfine division, consisted of five persons; the Deirbhfine, the second in order; the Iarfine, the third in order; and the Indfine, the senior of all, consisted respectively of four persons. The whole organisation consisted, and could only consist, of seventeen members. If any person was born into the Geilfine division, its eldest member was promoted into the Deirbhfine, the eldest member of the Deirbhfine passed into the Iarfine; the eldest member of the Iarfine moved into the Indfine; and the eldest member of the Indfine passed out of the organisation altogether. It would appear that this transition from a lower to a higher grade took place upon the introduction of a new member into the Geilfine division, and therefore depended upon the introduction of new members, not upon the death of the seniors’ (Livro de Aiciil *apud* Maine, 1893, p. 209)

Esse trecho também foi transcrito por Marx (cf. p. 179)²⁹³. Os membros mais velhos compunham, em geral, a *Indfine*, e, quando um novo membro era introduzido na *Geilfine*, o membro mais velho de cada grupo era promovido para o grupo superior, e o mais ancião de todos, era retirado da divisão. Não fica claro, na exposição de Maine, qual era o futuro do ancião excluído. Porém, têm-se que a idade, portanto, é colocada um fator relevante na organização dos membros do *sept* que seguiam essa conformação. Não obstante, não é ela o determinante máximo. Apesar de a *Geilfine*, também chamada de “família da mão” (cf. Maine, 1893, p. 216), ser o grupo de grau mais baixo, com os membros mais jovens, o “quinto” membro era o chefe geral, de mais alto grau, possivelmente o pai dos outros quatro membros do grupo. Os próprios autores do direito bretão não entram em consenso sobre a organização de seus membros:

Uma classe *Geilfine* poderia consistir de um pai e quatro filhos [*sons*] que não estão no mesmo grau, e os autores bretões chegam a mencioná-la consistindo de um pai, filho neto, bisneto e tataraneto, o que é um caso concebível de relação *Geilfine*, embora dificilmente possa ter sido comum. Agora, cada um desses parentes está em um grau diferente dos outros. No entanto, essa distribuição da família afetou, sem dúvida, o direito de herança (*idem*, p. 211)²⁹⁴

É importante ressaltar que a contagem dos membros aqui é exclusivamente masculina, isto é, patrilinear e agnática. Assim, uma *Geilfine* poderia consistir de um pai e seus quatro filhos (homens), ou ainda de cinco diferentes gerações (pai, filho, neto, bisneto e tataraneto). Nesse sentido, parece que essas classificações eram um tanto quanto fluidas, transformando-se no decorrer da história. Além disso, tais divisões também podiam determinar questões de sucessão, inclusive remetendo às origens da *Tanistry* e da *Gavelkind*. Não obstante, não trataremos com mais profundidade desta organização em 17 membros, até porque o próprio Maine discorre pouco sobre ela (e, consequentemente, Marx também).

²⁹³ In *Brehon Laws (Book of Aicill)* namentlich, Third v. *Irish family* getheilt in *Geilfine*, *Deirbhfine*, *Iarfine* u. *Indfine* (wovon die 3 letzteren übersetzt: the *True*, the *After* u. die *End Families*)[.] [208] Der Editor des Third Volume (*Brehon Laws*, worin das *Book of Aicill*) sagt: „Within the Family, 17 members were organized in 4 divisions, of which the *junior class*, known as the *Geilfine division*, consisted of 5 persons; die *Deirbhfine* – 2nd in order, *Iarfine* – 3d in order, and the *Indfine* – the *senior of all* – consisted respectively of 4 persons. The whole organization consisted, and could only consist, of 17 members. (($4 \times 4 + 5 \times 3 + 4 + 5$.) If *any person was born into the Geilfine division*, its *eldest member* was promoted into the *Deirbhfine*, the *eldest member of the Deirbhfine* passed into the *Iarfine*, the *eldest member of the Iarfine* moved into the *Indfine*, and the *eldest member of the Indfine* passed out of the organization altogether. It would appear that this transition from a lower to a higher grade took place upon the *introduction of new members, not upon the death of* the seniors.“ (citirt bei Maine, 209)

²⁹⁴ A *Geilfine* class may consist of a father and four sons who are not in the same degree, and the Brehon writers even speak of its consisting of a father, son, grandson, great-grandson, and great-great-grandson, which is a conceivable case of *Geilfine* relationship, though it can scarcely have been a common one. Now, each of these relatives is in a different degree from the others. Yet this distribution of the family undoubtedly affected the law of inheritance (Maine, 1893, p. 211)

Retomando, portanto, essas duas formas mais comuns de sucessão, Maine cita os dois casos registrados de divisão de propriedade entre chefes irlandeses de grandes posses ainda em vida, um em que a propriedade foi dividida não entre seus filhos, mas entre todos os membros do *sept*, e outro, de menos de um século depois, em que a propriedade foi dividida entre os filhos:

Há dois casos registrados em que chefes irlandeses de considerável dignidade distribuíram essas propriedades entre seus parentes. No século XIV, Connor More O'Brien, um chefe que tinha seus próprios filhos, dividiu suas terras com base em princípios que devem ter correspondido mais ou menos àqueles condenados pelos juízes anglo-irlandeses. A maior parte da propriedade ele atribuiu às várias famílias do Sept, formadas por seus próprios parentes. Para si mesmo, reservou apenas um sexto da metade de um terço, e até mesmo esse sexto ele dividiu entre seus três filhos, reservando apenas um aluguel para si. No entanto, no final do século XV, Donogh O'Brien, filho de Brien Duff, filho de Connor, rei de Thomond, dividiu todas as suas terras entre seus onze filhos, reservando para si apenas a mansão e a propriedade em suas proximidades. A diferença entre os dois casos, que (é instrutivo observar) estão separados por pelo menos um século, parece-me suficientemente clara. No primeiro, a terra permaneceu em um estado de divisão por várias gerações; no segundo, ela foi dividida periodicamente. Connor More O'Brien estava distribuindo a herança de uma família conjunta; Donogh O'Brien a de uma família (Vallancey, 'Collectanea de Rebus Hibernicis', i 264, 265.) (Maine, 1893, p. 194 - tradução livre)²⁹⁵

Logo, enquanto Connor More O'Brien, no século XIV, apesar de ter filhos, dividiu sua propriedade entre todos os membros do *sept*, de acordo com os princípios “condenados pelos juízes anglo-irlandeses”, Donogh O'Brien, neto de Connor, no final do século XV, dividiu a propriedade entre seus filhos ainda em vida, deixando para si uma mansão e a propriedade em torno. Somente $\frac{1}{6}$ da propriedade de Connor More O'Brien ficou entre seus filhos, e ele mesmo só ficou com um aluguel em vida. Não obstante, a divisão feita por Connor More O'Brien foi mais duradoura, enquanto a divisão de seu neto pressupõe uma divisão periódica ao aproximar a morte de um dos herdeiros. O próprio Maine ressalta que as várias famílias do *sept* são parentes, e explica que “Connor More O'Brien estava distribuindo a herança de uma família conjunta; Donogh O'Brien a de uma família”. Marx transcreve o trecho de Maine, mencionando que o Sept é a gens, e chega a trocar “família conjunta” por “*sept*” (intervenções diretas destacadas em negrito):

²⁹⁵ There are two cases on record in which Irish Chiefs of considerable dignity distributed such estates among their kindred. In the fourteenth century Connor More O'Brien, a chief who had children of his own, is stated to have divided his land on principles which must have more or less corresponded to those condemned by the Anglo-Irish Judges. The bulk of the estate he assigned to the various families of the Sept formed by his own relatives. To himself he reserved only onesixth of one-half of one-third, and even this sixth he divided between his three sons, reserving only a rent to himself. But at the end of the fifteenth century Donogh O'Brien, son of Brien Duff, son of Connor, King of Thomond, divided all his lands between his eleven sons, reserving to himself only the mansion and the demesne in its vicinity. The difference between the two cases, which (it is instructive to observe) are separated by at least a century, appears to me sufficiently plain. In the first the land had remained in a state of in division during several generations; in the second it had been periodically divided. Connor More O'Brien was distributing the inheritance of a joint family; Donogh O'Brien that of a family (Vallancey, 'Collectanea de Rebus Hibernicis,' i 264, 265.) (Maine, 1893, p. 194)

Há 2 exemplos registrados em que 2 grandes chefes irlandeses distribuíram essas propriedades entre seus parentes. No século XIV, Connor More O'Brien cedeu a maior parte da propriedade para as várias famílias do Sept, formadas por seus próprios parentes (**também Gens**), reservando apenas $\frac{1}{2}$ de $\frac{1}{3} = \frac{1}{6}$, e esse $\frac{1}{6}$ ele dividiu entre seus três filhos, reservando apenas um aluguel para si mesmo. No final do século XV, Donogh O'Brien, filho de Brien Duff, filho de Connor, rei de Thomond, dividiu todas as suas terras entre seus 11 filhos, reservando para si apenas a mansão e a propriedade rural em sua vizinhança. Esses dois casos estão separados por um século. No primeiro caso, as terras permaneceram em um estado de indivisão por várias gerações; no segundo, foram divididas periodicamente. O Connor More O'Brien distribuiu a **herança de um Sept**; Donogh O'Brien, a de uma família. (Vallancey: "Collectanea de Rebus Hibernicis" I, 264, 265. Cf. Haverty. **Maine explora antigos escritores irlandeses sem nomeá-los**). (Marx, 2025, p. 176 - tradução livre - grifos nossos)²⁹⁶

Nesse sentido, Marx ressalta novamente que o *sept* é uma *gens*, e que a herança se dá dentro da *gens*. Ademais, enquanto Maine cita o trabalho do militar inglês Charles Vallancey (1731-1812) em *A critico-historical dissertation, concerning the antient Irish laws, or national customs, called gavel-kind and thanistry, or senior government. Pt. 1.2.*, texto contido na *Collectanea de Rebus Hibernicis*, Marx destaca que tais ideias também partem do irlandês Martin Haverty, em *The History of Ireland, Ancient and Modern...*, denunciando que "Maine explora antigos escritores irlandeses sem nomeá-los".

Ainda sobre o primeiro caso de sucessão, de Connor More O'Brien, Maine considera:

(...) Connor More O'Brien parece ter levado em consideração as várias *estirpes* ou *grupos* nos quais os descendentes do fundador original de sua família haviam se ramificado. Suponho que o princípio que ele seguiu seja o mesmo apontado por Davis quando ele fala do chefe dividindo uma parte vencida entre os membros de um sept "de acordo com sua antiguidade". O procedimento merece ser observado, pois mostra um avanço em relação aos costumes tribais mais antigos conhecidos. Nas formas mais arcaicas da Família Conjunta e da instituição que surgiu a partir dela, a *Village Community*, essas distribuições são *per capita*; nenhuma pessoa que tenha direito recebe mais do que outra, quer toda a propriedade ou uma parte seja dividida, e nenhum respeito é dado à maneira particular pela qual um determinado indivíduo descende do ancestral comum. Em um sistema mais avançado, a distribuição é *per stirpes*; é dada atenção cuidadosa às linhas nas quais os descendentes do ancestral da família conjunta se separaram, e direitos separados são reservados a eles. Por fim, as ações em si escapam do tipo de invólucro constituído pela família conjunta; a parte da propriedade de cada homem, agora periodicamente dividida, é distribuída entre seus descendentes diretos após sua morte. Nesse ponto, a propriedade em sua forma moderna foi estabelecida, mas a família conjunta não deixou totalmente de influenciar as sucessões. (Maine, 1893, p. 195 - tradução livre)²⁹⁷

²⁹⁶ 2 Beispiele on record wo 2 grosse Irish Chiefs distributed such estates among their kindred. Im 14 Jhdt Connor More O'Brien assigned the bulk of the estate to the various families of the Sept formed by his own relatives (Also **Gens**), behielt sich nur $\frac{1}{2}$ of a 3d = $\frac{1}{6}$ vor, u. dies $\frac{1}{6}$ divided er unter his 3 sons, reserving only a rent to himself. Am Ende des 15. Jhdts Donogh O'Brien, son of Brien Duff, son of Connor, King of Thomond, divided all his land unter seine 11 sons, reservirte für sich nur mansion u. the demesne in his vicinity. Diese 2 cases getrennt durch a century. Im ersten Fall das land had remained in a state of indivision während several generations; im 2ten had been periodically divided. Der Connor More O'Brien distributed the inheritance of a Sept; Donogh O'Brien that of a family. (Vallancey: „Collectanea de Rebus Hibernicis“ I, 264, 265. Cf. Haverty. Maine exploits former Irish writers without naming them.) (Marx, 2025, p. 176)

²⁹⁷ (...) Connor More O'Brien appears to have paid regard to the various *stirpes* or *stocks* into which the descendants of the original founder of his family had branched out. The principle he followed I suppose to be the same as that pointed out by Davis when he speaks of the chief dividing a lapsed share between the members of a

Logo, o chefe irlandês não dividiu igualmente a propriedade entre os membros do *sept*, concedendo prioridade a determinados grupos ou ramificações internas a ele, o que para Maine provavelmente teria sido uma divisão etária, a cada um “de acordo com sua antiguidade”. Assim, a divisão feita por Connor O’Brien não obedeceu totalmente a tradição de distribuição entre os membros do *sept*, pois esta é feita *per capita*, o que o jurista considera um “avanço em relação aos costumes tribais mais antigos conhecidos”. Nesse sentido, Maine entende que nas formas mais arcaicas da Família Conjunta e da *Village Community* a distribuição da herança é igualitária dentro desta Família, e a distribuição de acordo com estirpes (*per stripes*) já é mais avançada. Para ele, uma terceira forma e ainda mais complexa de sucessão é a divisão periódica, na qual a parte de um homem da propriedade da Família Conjunta vai para seus descendentes diretos, e “a propriedade em sua forma moderna” já está estabelecida.

Marx transcreve o parágrafo anterior, e acrescenta os seguintes comentários (destacados em negrito):

Connor More O'Brien parece [!] ter levado em consideração as diversas linhagens ou troncos em que [a gens] havia sido dividida; segundo Davis, o chefe dividia uma parte vencida entre os membros de um sept "de acordo com sua antiguidade". Na sua forma mais arcaica, a Família Conjunta [devo dizer gens] e a instituição que dela surgiu, a Comunidade da Vila, essas distribuições feitas per capita, depois per estirpes, sendo dada atenção cuidadosa às linhas nas quais os descendentes do ancestral da família conjunta [leia-se: gens] se separaram, e direitos diferentes estão reservados a elas. Finalmente os próprios troncos escapam de uma certa concha constituída pela Família Conjunta [gens]; a parcela de propriedade de cada indivíduo, agora periodicamente dividida, [Maine não explica esta transição para a distribuição igual e periódica], é distribuída após sua morte entre seus descendentes diretos; Nesse ponto, a propriedade em sua forma moderna foi estabelecida, mas a família conjunta não deixou totalmente de influenciar as sucessões. **(de forma alguma isso estabelece “propriedade em sua forma moderna”; veja as comunas russas, por exemplo).** (...) (Marx, 2025, p. 176 - tradução livre - grifos nossos)²⁹⁸

sept ‘according to their antiquity.’ The proceeding deserves to be noted, as showing an advance on the oldest known tribal customs. In the most archaic forms of the Joint Family, and of the institution which grew out of it, the Village-Community, these distributions are *per capita*; no one person who is entitled takes more than another, whether the whole estate or a portion is divided, and no respect is paid to the particular way in which a given individual has descended from the common ancestor. Under a more advanced system the distribution is *per stirpes*; careful attention is paid to the lines into which the descendants of the ancestor of the joint-family have separated, and separate rights are reserved to them. Finally, the stocks themselves escape from the sort of shell constituted by the Joint Family; each man's share of the property, now periodically divided, is distributed among his direct descendants at his death. At this point, property in its modern form has been established; but the Joint Family has not wholly ceased to influence successions. (Maine, 1893, p. 195)

²⁹⁸ Connor More O'Brien scheint (!) to have paid regard to the various *stirpes* or *stocks*, worin die gens sich branched out; entsprechend was Davis sagt dass der chief divided a lapsed share between the members of a sept according to their antiquity“. In der most archaic form der Joint Family (soll heißen Gens) u. der institution which grew out of it, the Village[-]Community, diese distributions per capita, später distribution per stripes, wo careful attention is paid to the lines into which the descendants of the ancestor of the joint-family (read: gens) have separated, and separate rights are reserved to them. Finally, the stocks themselves escape from the sort of shell constituted by the Joint Family (Gens); each man's share of the property, now periodically divided, (diesen

Novamente, Marx ressalta repetidamente que o que Maine chama de “Família Conjunta” é, na verdade, a *gens*: “(...) linhagens ou troncos em que [a gens] havia sido dividida” “Família Conjunta [devo dizer gens]”, “família conjunta [leia-se: gens]”; “Família Conjunta [gens]”. Nesse sentido, a *gens* (aqui, sinônimo de *sept*) aparece como algo central para compreender a história celta, e que a teoria de Maine não consegue apreender. Marx demonstra interesse na transição de formas de sucessão mais arcaicas, a *per capita* e a *per stirpes*, até a distribuição periódica entre os descendentes diretos, mas aponta que o essencial do processo não foi explicado, somente apontado pelo autor das *Lectures*: “Maine não explica esta transição para uma distribuição igual e periódica”. Ao não explicar a transição entre as formas de sucessão, Maine se resguarda também de explicar, no âmbito do desenvolvimento da herança, como a sociedade gentílica, que entende como composta por “Famílias Conjuntas”, deu lugar à família moderna e à propriedade moderna. Extrapolando em alguma medida as linhas de Marx, entende-se que Maine naturaliza uma versão romantizada da organização familiar moderna, o que é mais uma consequência de sua tese sobre o Poder Patriarcal natural, e por isso se exime de explicar qualquer transição histórica até ela.

Além disso, para Marx, “de forma alguma isso estabelece ‘propriedade em sua forma moderna’; veja as comunas russas, por exemplo”. Como já trabalhado anteriormente, a partir da carta a Vera Zasulich, sabemos que a propriedade da terra das comunas russas da *obshchina* trata-se de uma propriedade comunal que passa por divisões periódicas. Nesse sentido, a origem da propriedade moderna, que é privada, não é uma mera divisão da propriedade coletiva, como propõe Maine, mas um processo histórico mais complexo. Marx não explicita de imediato a sua própria concepção sobre a gênese histórica da propriedade privada, que, como vimos em suas notas sobre Morgan, é um elemento de dissolução das sociedades gentílicas²⁹⁹, mas este processo não está desenvolvido aqui.

O fato em comum entre as divisões feitas por Connor More O'Brien e seu neto, Donogh O'Brien, é que ambas foram feitas em vida. Maine faz um paralelo com os personagens Laertes, da *Odisseia* homérica, e Lear, da tragédia shakespeariana *Rei Lear*, personagens que representam “(...) o velho Chefe, no decair de seu vigor”, que “reparte seu

Uebergang der period. gleichen Theilung erklärt Maine nicht) is distributed among his direct descendants at his death. At this point, property in its modern form has been established; but the Joint family has not wholly ceased to influence successions. (keineswegs ist dadurch »property in ~~his~~ its modern form« established; see Russian communes f.i.) (Marx, 2025, p. 176)

²⁹⁹ De um modo bastante resumido, retomamos aqui que a propriedade, para Marx, tem relação com: a mudança para a linhagem paterna, gênese da oposição de interesses entre o chefe e a massa da tribo, diferenciação entre os membros e surgimento das classes sociais (ou hierarquia social em geral), e do próprio Estado.

poder retendo somente uma fração da propriedade que administrava” (Maine, 1893, p. 195 - tradução livre)³⁰⁰. E mais uma vez traçando paralelo entre os irlandeses e os hindus, estabelece que o “poder de distribuir heranças” dos chefes celtas é idêntico ao que possui o “pai hindu”. Para isso, como mencionado anteriormente, Maine parte do *Mitakshara*, um comentário escrito por *Vijñāneśvara* em torno do século XI sobre o *Yajnavalkya Smriti*, considerado um dos fundamentos do direito hindu.

Maine justifica sua defesa da identidade do “poder de distribuir heranças” dos chefes celtas ao que possuiria o “pai hindu”, da seguinte maneira:

Exatamente a mesma prática é reconhecida, e até mesmo (como alguns pensam) ordenada, pelos órgãos mais arcaicos da jurisprudência hindu. O princípio é que o direito de cada membro de uma família é adquirido em seu nascimento; e, como a família tem, em teoria, uma existência perpétua, não há nenhuma razão especial para que, se a propriedade for dividida de alguma forma, ela deva ser dividida exclusivamente na morte. O poder de distribuir heranças conferido aos chefes celtas foi transformado na base de algumas teorias muito duvidosas, mas não tenho dúvidas de que é essencialmente a mesma instituição que o humilde privilégio reservado ao pai hindu pelo *Mitakshara*. Faz parte da prerrogativa pertencente ao representante do sangue mais puro na família conjunta; mas à medida que a Família Conjunta, Sept ou Clã se torna mais artificial, o poder de distribuição tende cada vez mais a se parecer com mera autoridade administrativa. (*idem*, p. 196-7)³⁰¹

Nesse sentido, segundo Maine, como o “direito de cada membro de uma família é adquirido em seu nascimento”, não há razão para que a divisão de propriedade seja efetivada somente após a morte, tal como nos sistemas jurídicos modernos, sendo comum que o chefe ceda seus bens ainda em vida. Nesse sentido, tanto os chefes celtas como o pai hindu detêm o “poder de distribuir heranças” — esta seria uma “prerrogativa pertencente ao representante do sangue mais puro na família conjunta”. Isso também se justifica pelo fato de que “a família tem, em teoria, uma existência perpétua”, isto é, seus membros teoricamente podem reproduzir uma linhagem eternamente. Não obstante, com o enfraquecimento da “Família Conjunta” em prol da forma mais reduzida de família, esse poder se dissolve em uma “mera autoridade administrativa”, tornando-se “mais artificial”.

Marx critica as conclusões de Maine em um extenso comentário direto:

³⁰⁰ (...) the old Chief, in the decay of his vigour, parts with his power and retains but a fraction of the property he had administered (Maine, 1893, p. 195)

³⁰¹ Precisely the same practice is recognised, and even (as some think) enjoined, by the more archaic bodies of Hindoo jurisprudence. The principle is that the right of each member of a family accrues at his birth; and, as the family has in theory a perpetual existence, there is no particular reason why, if the property is divided at all, it should be exclusively divided at a death. The power of distributing inheritances vested in the Celtic chiefs has been made the basis of some very doubtful theories, but I have no doubt it is essentially the same institution as the humble privilege which is reserved to the Hindoo father by the *Mitakshara*. It is part of the prerogative belonging to the representative of the purest blood in the joint family; but in proportion as the Joint Family, Sept, or Clan becomes more artificial, the power of distribution tends more and more to look like mere administrative authority (Maine, 1893, p. 196-7)

[É um preconceito moderno considerar a divisão post mortem, resultante da herança testamentária, como algo específico. A propriedade da terra, por exemplo, comum mesmo após a transformação em propriedade familiar privada, ou seja, propriedade comum da família, na qual todos têm sua parte ideal, permanece assim após a morte, quer a família permaneça unida ou seja dividida de fato; portanto, segue-se que a divisão, se o chefe da família (ou, como na família conjunta hindu, o representante eleito ou hereditário da família é forçado a fazê-lo pelos coparticipantes) desejar, ocorre durante sua vida. A concepção bastante errônea de Maine, que considera a família privada [*Privatfamily*], mesmo que na forma em que ela existe na Índia — e, de fato, mais nas cidades do que no campo, e mais entre os arrendatários de terras do que entre os membros realmente trabalhadores de uma Village community — como a base a partir da qual se desenvolvem o sept e o clã, etc., também é evidente. Clã, etc., também é demonstrado na seguinte frase: depois de dizer que o “poder de distribuir heranças conferido aos chefes celtas” é essencialmente a mesma instituição que é reservada ao “pai hindu” pelo “Mitakshara”, ele continua: “Faz parte da prerrogativa (expressão de burro para as relações da gens e tribos) pertencente ao representante do sangue mais puro na família conjunta; mas, à medida que a família conjunta, o sept ou o clã se tornam mais artificiais, o poder de distribuição tende cada vez mais a se parecer com uma mera autoridade administrativa.” (196, 197) O que acontece é exatamente o contrário. Para Maine, que não consegue tirar a família privada inglesa [*English Private family*] de sua cabeça, essa função bastante natural do chefe da gens, mais além da tribo, aparece, é claro, precisamente porque ele é seu chefe (e teoricamente sempre “eleito”) como “artificial” e “mera autoridade administrativa”, enquanto o poder arbitrário do pater familias moderno é tão “artificial” quanto a própria família privada [*Privatfamily*], do ponto de vista arcaico. (Marx, 2025, p. 177 - tradução livre)³⁰²

Marx aponta que a divisão *post mortem* (após a morte) da herança testamentária é algo visto em várias sociedades, e é um “preconceito moderno” considerá-la como um fenômeno específico, isolado. Isso ocorre, pois mesmo após a transformação da propriedade da terra em propriedade privada, ela continua sendo propriedade comum dentro da família, e assim permanece antes e depois da morte, de modo que o chefe pode realizar a divisão durante sua

³⁰² (Es ist modernes Vorurtheil die Theilung post mortem, hervorgegangen aus der testamentarischen Erbschaft, als etwas Specifisches zu betrachten. Das Eigenthum an Land z. B., common selbst nach Verwandlung in privates Familieneigenthum, nämlich common property der family, worin jeder seinen ideellen Antheil hat, bleibt so nach Tod, sei es dass die Familie zusammenbleibt, sei es dass sie faktisch theilt; folgt daher dass die Theilung, wenn der Chief der family (od. wie bei Hindoo joint-family der gewählte od. erbliche Repräsentant der family dazu gezwungen wird durch die co-parceners) will, bei seinen Lebzeiten stattfindet. Die ganz falsche Vorstellung des Maine, der die Privatfamilie, wenn in Indien auch in der Form, worin sie dort existirt, – u. zwar in den Städten mehr als auf dem Land, u. bei den Grundrentbeziehern mehr als bei den wirklichen arbeitenden Gliedern einer village community – als die Basis betrachtet, woraus sich Sept u. Clan entwickeln etc, zeigt sich auch in folgender Phrase: Nachdem er gesagt, dass die »power of distributing inheritances vested in the Celtic Chiefs« essentially dieselbe Institution sei, die dem »Hindoo father« reserved ist durch die »Mitakshara«, fährt er fort: »It is part of the prerogative (eselhafter Ausdruck für die gens u. Tribeverhältnisse) belonging to the representative of the poorest blood in the joint family; but in proportion as the Joint Family, Sept, or Clan becomes more artificial, the power of distribution tends more and more to look like mere administrative authority.« (196, 197) Die Sache ist grad umgekehrt. Für Maine, der sich die English Private family after all nicht aus dem Kopf schlagen kann, erscheint diese ganz natürliche Function des Chief of gens, weiter of Tribe, natürlich grade weil er ihr Chief ist (u. theoretisch immer »gewählter«) als »artificial« u. »mere administrative authority«, während die Willkühr des modernen pater familias grade »artificial« ist, wie die Privatfamily selbst, vom archaischen Standpunkt.) (Marx, 2025, p. 177)

Onde Marx escreve “*poorest*”, Maine escreve “*purest*”, e acredita-se que isto foi um erro de grafia de Marx, que pode ser devido à identidade das pronúncias destas palavras em inglês, língua da qual Marx, apesar de ser fluente, não era nativo. Apesar de suas semelhanças, ambas palavras têm sentidos bem diferentes. Nesse caso, optamos por traduzir como “puro” ou “purest”, ao invés de “poorest” ou pobre.

vida.

Maine afirma que os chefes celtas cumprem, em seu poder de distribuir heranças, o mesmo papel reservado ao pai hindu no *Mitakshara*. Marx é contra a transposição da “Família Conjunta” hindu feita por Maine, negando a relação de identidade entre a forma de sucessão desta e a do *sept* irlandês. Maine parte de uma “robinsonada”, não conseguindo se desvincular de seus preconceitos modernos e observar outras sociedades a partir das próprias determinações. Para Marx, é precisamente o contrário do que o jurista defende — a distribuição da herança feita pelo pai hindu e a do chefe celta são papéis opostos, por mais que o resultado possa ser idêntico, isto é, a distribuição da propriedade em vida; no caso do pai hindu, esta é inclusive imposta a ele pelos demais membros da família, sendo “forçado a fazê-lo pelos coparticipantes”. Mesmo que haja um papel parecido, não significa que o processo histórico é o mesmo, e é um erro fazer tal transposição.

Nota-se como Marx não parte de um esquema único da história, mas constantemente ressalta a necessidade de observar as diferenças específicas de cada sociedade. Como veremos em seguida, o poder do pai hindu está, para Marx, mais próximo da sucessão da família privada. Ademais, o que Maine chama de “prerrogativa” do “representante do sangue mais puro na família conjunta”, Marx critica como uma “expressão de burro para as relações da gens e tribos”, de modo que soma-se a ignorância do jurista sobre a *gens* com uma explicação “de burro” sobre as relações sociais e de parentesco. Parece-nos que o próprio termo “prerrogativa” é entendido por Marx como algo anacrônico, talvez por remeter a uma relação jurídica, porém esse sentido não fica claro no texto. De um modo geral, tem-se evidente a completa rejeição marxiana da teoria da “Família Conjunta” de Maine.

Logo, para Marx, Maine projeta sua “família privada” [*Privatfamily*] como a base a partir do qual se desenvolve o *sept* e o clã. Assim, ele não só não compreende o caráter gentílico das relações sociais de sociedades sem Estado, como também transpõe uma visão privada da família para olhar até distintas sociedades. Para Marx, Maine enxerga no que chama de “Família Conjunta” hindu uma forma de família privada, e parte dela para analisar o *sept* irlandês. O que se esconde por trás disso tudo é nada mais que a família privada inglesa [*English Private family*], isto é, Maine transporta as relações de seu tempo e espaço, em especial as relações privadas, para outros locais e momentos históricos. De um modo geral, tem-se que, para Marx, Maine é um apologista da burguesia inglesa, e constantemente faz uso de “robinsonadas” para explicar a história das colônias de seu país.

É importante ressaltar que “família privada inglesa” [*English Private family*] não é um termo que Maine usa diretamente, mas que Marx atribui a ele em um contexto pejorativo, isto

é, de não conseguir escapar dos “preconceitos modernos”. Porém, não é totalmente claro o que Marx entende, aqui, por “família privada” [*Privatfamily*], e se há uma coincidência com a “família privada inglesa” [*English Private family*], da qual Maine parte para tratar de todas as suas “Famílias Conjuntas”, ou se existiriam de fato, para Marx, outras formas de família privada que não a inglesa, ou ainda se a família inglesa seria apenas uma expressão da família privada em geral.

A família privada inglesa parece ser a família inglesa moderna, e, portanto, é uma hipótese plausível que o uso do termo “privado” remeta à separação entre público e privado típica da sociedade civil-burguesa, na qual há uma cisão entre a esfera doméstica, particular, e a pública, da cidadania³⁰³. Além disso, “privado” aqui pode estar relacionado também à uma família na qual já existe propriedade privada, seja individual ou comum dentro da família, pois a forma comunitária dos espaços de produção, que Maine não consegue enxergar, é antecedente. Na expressão “família privada inglesa” também parece estar contida a relação da família enquanto unidade privada de reprodução e consumo, essencial para a sociedade civil-burguesa, que é diferente, por exemplo, da família patriarcal romana, que diz respeito a uma produção que ainda é familiar.

Ante o contexto, acredita-se que o termo sugere um tipo de família em uma sociedade na qual já se conforma a propriedade privada, e as relações gentílicas estão, ao menos, dissolvendo-se em transição para a sociedade política. Considerando a Inglaterra como a via clássica de entificação do capitalismo, inclusive, utilizada por Marx em sua análise em *O Capital*³⁰⁴, o termo “família privada inglesa” parece, portanto, ser uma expressão idealizada

³⁰³ Em *Sobre a questão judaica* (1843), ao tratar da diferença entre a emancipação política e a emancipação humana, Marx menciona como essa cisão reflete no âmbito religioso, no qual a emancipação do Estado diante da religião é sua consolidação na vida privada, e o próprio indivíduo se separa em dois: o *bourgeois*, membro da sociedade civil-burguesa no âmbito privado, e o *citoyen*, cidadão na esfera pública: “Para o homem como *bourgeois*, a ‘vida no Estado [é] apenas aparência ou uma exceção momentânea à essência e à regra’. Todavia, o *bourgeois*, como o judeu, só permanece na vida do Estado mediante um sofisma, assim como o *citoyen* só permanece judeu ou *bourgeois* sofismando; mas essa sofística não é pessoal. É a sofística do próprio Estado político”. Nesse sentido, a emancipação do Estado da religião é sua própria consolidação, uma contradição colocada pela própria sociedade civil-burguesa ao cindir estas duas esferas: “A contradição que se interpõe entre o homem religioso e o homem político é a mesma que existe entre o *bourgeois* e o *citoyen*, entre o membro da sociedade burguesa e sua pele de leão política” (Marx, 2010, p. 41). Desse modo, “A cisão do homem em público e privado, o deslocamento da religião do Estado para a sociedade burguesa, não constitui um estágio, e sim a realização plena da emancipação política, a qual, portanto, não anula nem busca anular a religiosidade real do homem” (p. 42).

³⁰⁴ No *Prefácio* da primeira edição do volume I, Marx explica: “O que pretendo nesta obra investigar é o modo de produção capitalista e suas correspondentes relações de produção e de circulação. Sua localização clássica é, até o momento, a Inglaterra. Essa é a razão pela qual ela serve de ilustração principal à minha exposição teórica, mas, se o leitor alemão encolher farisaicamente os ombros ante a situação dos trabalhadores industriais ou agrícolas ingleses, ou se for tomado por uma tranquilidade otimista, convencido de que na Alemanha as coisas estão longe de ser tão ruins, então terei de gritar-lhe: ‘*De te fabula narratur*’ [A fábula refere-se a ti]” (Marx, 2017, p. 78).

por Maine da forma de família burguesa, isto é, sua forma típica na sociedade civil-burguesa.

Assim, Marx está interessado em analisar a dissolução das relações de parentesco hindus e ressaltar a especificidade de seu processo histórico. Já Maine ignora as determinações próprias dessa sociedade a partir de sua “Família Conjunta” que, na verdade, parte dos pressupostos da própria família privada inglesa, baseada no homem como chefe da casa. Nesse sentido, ressalta-se que a visão de Maine do próprio papel do patriarca, isto é, de sua “Família Patriarcal” fundamental a partir da qual todas as sociedades “Arianas” emergiram e se dissolveram é ahistórica, e, nesse sentido, não corresponde nem mesmo à família romana. Sua “Família Patriarcal” esconde, na verdade, uma versão idealizada da família inglesa, a família burguesa.

Para Maine, “à medida que a família conjunta, o sept ou o clã se tornam mais artificiais, o poder de distribuição tende cada vez mais a se parecer com uma mera autoridade administrativa”. Para Marx, por “não tirar da cabeça família privada inglesa [*English Private family*]”, o jurista também enxerga a função do chefe da *gens* com artificialidade. Em suas palavras, essa função “(...) aparece, é claro, precisamente porque ele é seu [da *gens*] chefe (e teoricamente sempre ‘eleito’), como ‘artificial’ e ‘mera autoridade administrativa’, enquanto o poder arbitrário do *pater familias* moderno é tão ‘artificial’ quanto a própria família privada [*Privatfamily*], do ponto de vista arcaico”. Maine entende que a base da sociedade é a família, que na sociedade irlandesa foi se expandindo até o *sept*, tornando-se mais artificial quanto mais se alarga³⁰⁵. Porém, não percebe que o poder do chefe parece artificial aos olhos modernos do mesmo modo que o Poder Patriarcal que o jurista naturaliza pareceria artificial aos olhos de um celta — ambos são formações históricas.

O que Marx denomina de “poder arbitrário do *pater familias* moderno”, aparece associado com a “família privada inglesa”. Para Marx, o *pater familias* não se coloca como uma excepcionalidade do Império Romano, tal como coloca Morgan, o qual estabelece o *pater familias* inserido na família patriarcal romana como uma singularidade historicamente isolada, mas algo que permaneceria inclusive na própria modernidade. Ao “não tirar da cabeça família privada inglesa [*English Private family*]”, Maine não consegue perceber a relativa artificialidade do “poder arbitrário do *pater familias* moderno”, isto é, que o *pater familias* é uma instituição natural aos olhos da moderna família privada inglesa justamente em razão de seu caráter histórico — ele não é uma determinação imutável da natureza humana, mas um construto social.

Ademais, ao atribuir o caráter de “arbitrário” ao poder do *pater familias* moderno,

³⁰⁵ cf. também Maine, 1893, p. 200.

ressalta que, enquanto este age em prol de seus interesses privados, nas sociedades antigas, o chefe agia em nome de uma comunidade mais ampla, de uma coletividade gentílica. Ou seja, ao dividir, em vida ou *post mortem* pelo testamento, sua propriedade para todos os membros do *sept* ou *gens*, e não somente entre seus descendentes diretos, ele está simplesmente seguindo sua função “natural” (isto é, não artificial)³⁰⁶ como representante desta coletividade. O *pater familias* moderno, por outro lado, possui um poder discricionário sobre a propriedade e a família, de modo que sua relação com a própria família já está mediada pela existência da propriedade privada.

Essa noção está em consonância com o desenvolvido por Marx e Engels em *A ideologia alemã* ao tratar da divisão sexual do trabalho que, enquanto divisão do trabalho propriamente dita³⁰⁷, coloca-se como um “outro lado” da propriedade privada. Assim, a escravidão dentro da família, baseada na divisão sexual do trabalho, reflete a propriedade do homem sobre a própria família, sobre sua mulher e filhos:

A escravidão na família, ainda latente e rústica, é a primeira propriedade, que aqui, diga-se de passagem, corresponde já à definição dos economistas modernos, segundo a qual a propriedade é o poder de dispor da força de trabalho alheia. Além do mais, divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas – numa é dito com relação à própria atividade aquilo que, noutra, é dito com relação ao produto da atividade. (Engels; Marx, 2007, p. 36-37)

A propriedade como o “poder de dispor da força de trabalho alheia” com a divisão do trabalho dentro da família seria, inclusive, a primeira propriedade. Assim, na divisão sexual do trabalho a está dada a “distribuição desigual, tanto quantitativa quanto qualitativamente, do trabalho e de seus produtos; portanto, está dada a propriedade, que já tem seu embrião, sua primeira forma, na família, onde a mulher e os filhos são escravos do homem” (*idem*, p. 36). Não há espaço para desenvolvermos mais além a relação entre propriedade privada, família e divisão sexual do trabalho. Porém, parece evidente que a ideia geral da crítica à propriedade como uma mediação da relação familiar está presente até o final da vida do Marx, inclusive ao cunhar (de modo crítico) o termo “família privada inglesa” como o ponto de partida de

³⁰⁶ É válido mencionar que não há uma oposição, mas uma correlação entre natural e social aqui.

³⁰⁷ Para Marx em 1845-7, “(...) a divisão do trabalho, que originalmente nada mais era do que a divisão do trabalho no ato sexual e, em seguida, divisão do trabalho que, em consequência de disposições naturais (por exemplo, a força corporal), necessidades, casualidades etc. etc., desenvolve-se por si própria ou ‘naturalmente’. A divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e [trabalho] espiritual” (Engels; Marx, 2008, p. 35). Assim, nem sempre teria existido uma divisão sexual do trabalho enquanto divisão propriamente dita, partindo de uma certa divisão “natural” de tarefas no ato sexual e pelas disposições naturais, de modo que somente após a divisão do trabalho entre trabalho material e espiritual que a divisão sexual também toma outras proporções, tornando-se uma divisão propriamente dita, já com a existência da propriedade. Parece-nos que, já em 1881, a compreensão de Marx sobre as relações familiares se transformou nesse sentido, não havendo mais essa concepção de disparidade entre “disposições naturais” entre homens e mulheres. Porém, não há espaço para desenvolvermos esta análise no presente texto.

Maine³⁰⁸.

Sobre o poder do pai hindu, que Marx acredita ser precisamente o oposto da função do chefe celta, ao contrário do que Maine diz, o jurista explica:

Em alguns sistemas da lei hindu, o pai, ao fazer uma distribuição de propriedade durante sua vida, tem o direito de reter uma cota dupla [*double share*] e, de acordo com alguns costumes indianos, o filho mais velho, ao dividir o patrimônio com seus irmãos, fica com o dobro do que os outros. Há muitos vestígios do uso dessa última forma em diversas comunidades. É, por exemplo, o “direito de primogenitura” da história patriarcal hebraica. Menciono isso especialmente porque me parece que, às vezes, é indevidamente confundido com o direito conferido pelo que chamamos de regra da primogenitura. No entanto, a cota dupla [*double share*] é dada como recompensa ou (talvez devêssemos dizer) como garantia de uma distribuição imparcial, e a encontramos muitas vezes associada ao direito de tomar exclusivamente coisas consideradas não divisíveis, como a casa da família, por exemplo, e certos utensílios. A prova de que não é essencialmente um privilégio do filho mais velho, encontramos nas circunstâncias de que às vezes é desfrutado pelo pai e às vezes pelo mais novo dos filhos (...) (Maine, 1893, p. 197 - tradução livre)³⁰⁹

Segundo Maine, o que conectaria o poder do pai hindu com o chefe celta seria justamente a “prerrogativa” de fazer a distribuição da herança em vida. Não obstante, a explicação dada por Maine sobre o poder do pai hindu deixa ainda mais claro o que Marx quis dizer ao trazer que sua relação com o chefe celta é precisamente oposta. Segundo o autor das *Lectures*, “em alguns sistemas da lei hindu”, o pai hindu, ao fazer a distribuição de sua propriedade em vida, tem direito de reter uma cota dupla [*double share*], e o filho mais velho não raro também fica com uma parcela duas vezes maior que as dos demais. Essa divisão, para o autor, também é semelhante à primogenitura (e ao “‘direito de primogenitura’ da história patriarcal hebraica”), apesar de não se confundir com ela, de modo que a cota dupla seria dada como “recompensa ou (talvez devêssemos dizer) como garantia de uma distribuição imparcial”, e não raro associado a bens indivisíveis, “como a casa ou alguns

³⁰⁸ Essa relação também é mencionada em outros textos. Como exemplo, citamos *Sobre a questão judaica*, no qual, ao tratar do culto ao dinheiro dentro do judaísmo, Marx irá criticar a mediação da propriedade privada nas relações de gênero, criticando, em linhas gerais, a negociação do casamento como uma transação comercial: “Nesse sentido, Thomas Müntzer afirma ser insuportável ‘que toda criatura tenha sido transformada em propriedade, os peixes na água, as aves no ar, as plantas na terra – também a criatura dever tornar-se livre’. O que na religião judaica se encontra de modo abstrato, o desprezo pela teoria, pela arte, pela história, pelo homem como fim em si mesmo, constitui a perspectiva consciente e real, a virtude do homem do dinheiro. A própria relação de gênero, a relação entre homem e mulher etc., torna-se um objeto de comércio! A mulher é negociada” (Marx, 2010, p.58).

³⁰⁹ Under some systems of Hindoo law, the father, when making a distribution of property during his lifetime, is entitled to retain a double share, and by some Indian customs the eldest son, when dividing the patrimony with his brothers, takes twice as much as the others. There are a good many traces of the usage in this last form in a variety of communities. It is, for instance, the 'birthright' of the Hebrew patriarchal history. I mention it particularly because it seems to me to be sometimes improperly confounded with the right conferred by what we call the rule of Primogeniture. But the double share is rather given as the reward or (perhaps we should say) the security for impartial distribution, and we find it often coupled with the right to take exclusively such things as are deemed incapable of partition, the family house, for instance, and certain utensils. The proof that it is not essentially a privilege of the eldest son, we find in the circumstances that it is sometimes enjoyed by the father and sometimes by the youngest of the sons (...) (Maine, 1893, p. 197)

utensílios”, ou seja, não seria um mero privilégio do primogênito, mas uma segurança da distribuição justa, possivelmente associado a um papel de responsabilidade na família, tanto é que o privilégio da parte dupla às vezes é do próprio pai ou, em alguns casos, do filho mais novo. Nesse sentido, o sistema de cota dupla não seria tão rígido quanto uma primogenitura.

Marx transcreve o trecho acima com os seguintes comentários (destacados em negrito):

Em alguns sistemas da lei hindu, o pai, que distribui a propriedade durante sua vida, tem o direito de reter uma cota dupla [*double share*] e, de acordo com alguns costumes hindus, o filho mais velho, ao dividir o patrimônio com seus irmãos, fica com uma parte 2 vezes maior do que os outros. Semelhante ao “direito de primogenitura” da história patriarcal hebraica. Não deve ser confundido com o direito da regra da primogenitura. **(Veja Haverty acima, para a prova de que os predecessores irlandeses do Sr. Maine haviam estabelecido isso muito antes dele, onde eles distinguem com muita precisão essa desigualdade em Gavelkind de Tanistry e a reduzem aos deveres do filho mais velho, etc.) Em seguida, ele tenta tornar plausível a parte dupla [*double share*] (é “recompensa ou segurança para a distribuição imparcial” (!)[]) e observa que ela é frequentemente associada ao direito de ficar exclusivamente com as coisas consideradas incapazes de divisão, a casa da família, f.i., e certos utensílios. Em vez do filho mais velho, esse privilégio às vezes é concedido ao filho mais novo. (197) (Marx, 2025, p. 177 - tradução livre - grifos nossos)³¹⁰**

Marx ressalta novamente que a diferença da primogenitura com outras formas mais arcaicas semelhantes já havia sido analisada, a partir do caso irlandês de *Tanistry* e *Gavelkind*, por Haverty, reduzindo a desigualdade da herança a uma compensação pelos deveres do filho mais velho. Maine não só copia a ideia de Haverty, como também tenta (ou seja, não consegue) justificar, “tornar plausível”, a parte dupla do direito hindu, o que Marx trata com ironia.

À luz dos comentários marxianos anteriores, pode-se entender que, novamente, Maine vê com mais naturalidade os costumes que mais se assemelham aos da “família privada inglesa”, e assim defende a cota dupla como algo imparcial, justo, plagiando a ideia presente em Haverty de contrapartida pela função do primogênito. Isso sugere que, para Marx, não é devido traçar um juízo de valor diante da desigualdade da herança, nem de defender uma cota maior ao primogênito —o debate sobre quem é mais “merecedor” da herança é relativo e

³¹⁰ In einigen systems of Hindoo law, hat der Vater, der bei Lebzeiten das Eigenthum vertheilt, das Recht to retain a double share u. nach einigen Hindoo customs, nimmt der älteste Sohn, wenn das patrimony theilend mit seinen Brüdern, 2× grösseren Antheil als die anderen. Aehnlich „the birthright“ of the Hebrew patriarchal history. Dies nicht zu verwechseln mit Recht of the rule of Primogeniture. (Sieh oben Haverty, zum Beweis, dass die irischen Vorgänger des Herrn Maine dies lange vor ihm constatirt hatten, wo sie diese Ungleichheit bei Gavelkind sehr genau scheiden von Tanistry u. auf Pflichten des ältesten Sohns etc reduciren.) Er sucht sich dann the double share plausible zu machen (sie sei »reward or security for impartial distribution« (!)[]) u. bemerkt, das sei oft coupled with the right to take exclusively such things deemed incapable of division, the family house, f.i., and certain utensils. Statt des ältesten Sohns dies Privileg manchmal dem jüngsten Sohn zufallend. (197) (Marx, 2025, p. 177)

redundante, pois depende do contexto histórico. Transpor um valor moral de uma época à outra é uma “robinsonada” que não deve ser tomada como o ponto de partida. Nesse sentido, sua crítica também pode ser estendida ao próprio Haverty por traçar este juízo de valor.

Ainda deliberando sobre a origem da primogenitura diante das distintas formas de sucessão mais antigas da Europa Ocidental, Maine expõe que:

Mesmo quando as raças teutônicas se espalharam pela Europa Ocidental, elas não trouxeram consigo a primogenitura como regra comum de sucessão. A propriedade alodial do homem livre teutônico, a parte que ele havia teoricamente recebido no assentamento original da irmandade à qual pertencia em seu domínio, era dividida em sua morte, quando era dividida, igualmente entre seus filhos ou igualmente entre seus filhos e filhas. É certo, entretanto, que o surgimento da primogenitura no Ocidente e sua rápida difusão devem estar ligados à irrupção dos bárbaros e às ideias tribais reintroduzidas por eles no mundo romano. Nesse ponto, entretanto, encontramos outra dificuldade. A primogenitura que nos aparece pela primeira vez não é uniformemente a primogenitura com a qual estamos familiarizados agora. Às vezes, o direito do filho mais velho cede lugar ao direito do parente mais velho do falecido e, ocasionalmente, parece que nem a sucessão do filho mais velho nem a do parente mais velho poderiam ser efetivadas sem a eleição ou confirmação dos membros do grupo agregado ao qual ambos pertencem. (Maine, 1893, p. 199 - tradução livre)³¹¹

Os teutônicos ou teutões são povos germânicos que viveram na região oeste e norte da Europa desde, aproximadamente, o século II. Eles realizaram várias migrações, a partir das quais acabaram entrando em conflitos com o Império Romano, e foram derrotados pelo general Caio Mário na *Batalha de Aquae Sextiae* (102 a.C.). Para Maine, as “raças” teutônicas tampouco tinham primogenitura, “a propriedade alodial do homem livre teutônico” era dividida após a morte igualmente entre os filhos ou entre filhos e filhas. Desse modo, o aparecimento da primogenitura no Oeste estaria relacionada, na verdade, com os bárbaros re-introduzindo ideias tribais entre os romanos. No entanto, para Maine, aqui “[nós] encontramos outra dificuldade” — o que ele entende pela primogenitura original, disseminada pelos bárbaros a partir de suas concepções tribais, é bem diferente da primogenitura atual, isto é, ela vinha da superveniência do direito não necessariamente do filho mais velho, mas do parente mais velho do falecido; e em casos o herdeiro, mesmo sendo o parente mais velho, só era confirmado mediante eleição.

³¹¹ Even when the Teutonic races spread over Western Europe they did not bring with them Primogeniture as their ordinary rule of succession. The allodial property of the Teutonic freeman, that share which he had theoretically received at the original settlement of the brotherhood to which he belonged on their domain, was divided at his death, when it was divided at all, equally between his sons or equally between his sons and daughters. It is quite certain, however, that the appearance of Primogeniture in the West and its rapid diffusion must be connected with the irruption of the barbarians, and with the tribal ideas re-introduced by them into the Roman world. At this point, however, we encounter another difficulty. The Primogeniture which first meets us is not uniformly the Primogeniture with which we are now familiar. The right of the eldest son sometimes gives way to the right of the eldest male relative of the deceased, and occasionally it seems as if neither the succession of the eldest son nor that of the eldest relative could take effect without election or confirmation by the members of the aggregate group to which both belong (Maine, 1893, p. 199)

Maine traz que esta forma de primogenitura original seria igual ao que acontece na modernidade dentro da família hindu:

Como sempre, temos que procurar ilustrações vivas do sistema antigo nos usos dos hindus. A Família, de acordo com a teoria hindu, é governada despoticamente por seu chefe; mas se ele morrer e a Família se separar após sua morte, a propriedade será dividida igualmente entre os filhos. Se, no entanto, a Família não se separa, mas se permite expandir em uma Família Conjunta, temos a mistura exata de eleição e sucessão duvidosa que encontramos nos primeiros exemplos de primogenitura europeia (*idem*, p. 199-200 - tradução livre)³¹²

Segundo Maine, dentre os hindus, nos quais vigoraria um regime de “Famílias Conjuntas”, cada família seria “governada despoticamente por seu chefe”. A legislação hindu prevê que, após sua morte, existem duas possibilidades: 1) se a família se separar, a propriedade deve ser dividida igualmente entre seus filhos; 2) se não se separar, ocorre o mesmo que entre os teutônicos. Assim, novamente a família hindu apareceria como uma forma moderna de uma mesma instituição arcaica da Europa.

Marx transcreve os trechos acima, e, onde o jurista diz “[nós] encontramos uma nova dificuldade”, coloca que *Maine* encontra uma nova dificuldade, e que ela, no entanto, decorre apenas de sua falta de familiaridade com a natureza da *gens*:

Mesmo quando os bárbaros teutônicos invadiram a Europa Ocidental, a primogenitura não era a regra usual de sucessão. A propriedade alodial do homem livre teutônico — teoricamente a parte que ele havia recebido no assentamento original da tribo etc., se dividida, era dividida igualmente entre os filhos ou até mesmo entre filhos e filhas. Mas foi somente com esses bárbaros que a primogenitura parece ter se espalhado rapidamente pela Europa Ocidental. **E agora Maine encontra uma nova dificuldade, que, no entanto, decorre apenas de sua falta de familiaridade com a natureza da gens, ou seja, em vez do filho mais velho, o parente masculino mais velho do falecido entra em cena (isso é o normal quando a gens predomina, uma vez que o parente mais velho do sexo masculino — onde a descendência feminina também é substituída — está mais próximo do pai do falecido do que do filho do falecido) ou que nem a sucessão do filho mais velho nem a do parente mais velho poderiam ter efeito sem eleição ou confirmação pelos membros do grupo agregado ao qual eles pertencem. (199) (Isso é ainda mais normal do que qualquer outra coisa; que o chefe sempre permanece teoricamente eletivo, apenas naturalmente, dentro da gens, resp. dentro da tribo. Para deixar este último ponto claro, o Sr. Maine novamente foge para sua Família Conjunta Hindu favorita, onde, após a morte do chefe da família, se a família for separada, a mesma divisão ocorre; se não, eleição, geralmente o filho mais velho; se este for considerado impróprio, não seu filho, mas geralmente o irmão do falecido [é eleito] chefe; assim, uma espécie de mistura de eleição e sucessão duvidosa, que também é encontrada nos primeiros exemplos de primogenitura europeia. (200) (Marx, 2025, p. 177-8 - tradução livre - grifos nossos)**³¹³

³¹² As usual, we have to look for living illustrations of the ancient system to the usages of the Hindoos. The Family, according to the Hindoo theory, is despotically governed by its head; but if he dies and the Family separates at his death, the property, is equally divided between the sons. If, however, the Family does not separate, but allows itself to expand into a Joint Family, we have the exact mixture of election and doubtful succession which we find in the early examples of European primogeniture. (Maine, 1893, p. 199-200)

³¹³ Auch beim Einfall der Teutonic Barbars in West Europa Primogenitur nicht die gewöhnliche Regel der Nachfolge. Das Allodial Property des Teutonic freeman – theoretisch der share he had got bei original Erobrungssettlement des tribe etc, wenn getheilt, gleich getheilt zwischen Söhnen od. auch zwischen Söhnen u.

Nesse sentido, ao tomar a “família privada inglesa” como ponto de partida, Maine não consegue explicar a herança deixada ao parente homem mais velho do falecido, que é comum em sociedades gentílicas que seguem a linhagem paterna. Após a substituição da linhagem materna, o irmão está mais próximo do falecido do que seu filho, então, consequentemente, ele é seu sucessor. Maine vê os hindus a partir de lentes inglesas, explicando-os com “robinsonadas”. Ele ignora que também é comum que a sucessão do título de chefe e dos possíveis bens que o acompanham seja validada mediante “eleição ou confirmação” pelos membros da *gens*, de modo que o chefe, seja das *gentes* ou da tribo, permanece teoricamente eleito. Nesse sentido, a *gens* ou a tribo pode optar, por qualquer motivo, por retirar do irmão seu direito de sucessão, caso acreditem mais prudente, porém, ainda que o comum seja a confirmação de sua sucessão. Marx já havia comentado sobre esse modelo de herança dentre os irlandeses, na prática de *Tanistry*, na qual o cargo é eletivo, porém praticamente hereditário, no caso da tribo, dentro da *gens*, e no caso da *gens*, dentro da família do falecido (cf. *idem*, p. 175). Maine acidentalmente fortalece o argumento de Marx quando novamente recorre, ou, nas palavras de Marx, “foge”, à “sua Família Conjunta Hindu favorita”, pois nesta também há elementos de uma sociedade gentílica, que permanecem na forma de sucessão na qual, para Maine, “há uma mistura de eleição e sucessão duvidosa”. Assim, ao retornar a esta forma de organização familiar, ele ressalta justamente o oposto do que pretendia — a diferença da sucessão hindu diante da primogenitura europeia, e não sua semelhança. Nota-se como a postura geral de Marx diante da história não é partir de um esquema dado, mas ressaltar as especificidades do desenvolvimento histórico de cada local a partir de suas próprias determinações. A comparação entre distintas sociedades pressupõe a análise da diferença específica, e não sua ocultação através de “robinsonadas” desprovidas de argumentos concretos.

Töchtern. Doch erscheint erst mit diesen Barbaren Primogenitur rasch ausgebreitet über Westeuropa. Und nun findet Maine neue Schwierigkeit, die jedoch nur aus seiner Unbekanntschaft mit Wesen der Gens her stammt, nämlich dass statt ältesten Sohns the eldest male relative of the deceased eintritt (dies bei Vorherrschen der gens das Normale, da der eldest male relative – wo female descent also superseded – näher dem Vater des deceased als der son des deceased) oder dass neither the succession of the eldest son nor that of the eldest relative could take effect without election or confirmation by the members of the aggregate group to which they belong. (199) (Dies ist noch normaler als alles andere; dass der Chief immer theoretisch elective bleibt, only selbstverständlich, within the gens, resp. within the tribe.) Um sich letzteren Punkt klar zu machen, flüchtet Herr Maine wieder zu seiner beliebten Hindoo Joint Family, wo nach Tod des Familienhaupts, wenn die Familie separates, gleiche Theilung stattfindet; wenn nicht, election, meist ältester Sohn; wenn dieser als impropers set aside, nicht sein Sohn, sondern meist der brother of deceased [zum] manager gewählt; so sort of mixture of election and doubtful succession, was auch gefunden wird in the early examples of European primogeniture. (200) (Marx, 2025, p. 177-8)

Maine continua sua análise sobre a eleição do chefe, postulando que, dentre os irlandeses, a hereditariedade relativa de sua função é devido ao fato de que sua família é aquela que representa “o sangue mais puro de toda a irmandade” (Maine, 1893, p. 200 - tradução livre)³¹⁴. Ou seja, o que para Marx seria uma consequência da hereditariedade relativa na família do chefe da *gens*, Maine justifica com a pureza de sangue. Para Marx, isso é uma “besteira quando se trata de comunidades verdadeiramente primitivas”:

Assim, o chefe da tribo escolhido entre os membros de sua família “como representante do sangue mais puro de toda a irmandade” (**Besteira quando se trata de comunidades verdadeiramente primitivas. Veja, por exemplo, os índios iroqueses vermelhos. Por outro lado, como a escolha geralmente continua tradicionalmente na mesma, ou em certas gentes, e depois novamente em uma certa família da mesma gens, isso pode mais tarde, sob circunstâncias alteradas, ser considerado como “representante do sangue mais puro”.**) (Marx, 2025, p. 178 - tradução livre - grifos nossos)³¹⁵

À luz dos excertos sobre Morgan, sabe-se que, dentre os iroqueses, cada *gens* era representada por um chefe, cujo povo tinha direito de povo tinha o direito de eleger e depor (cf. Marx, 2025, p. 51). O cargo era comumente hereditário dentro da própria *gens* (diferente do caso dos irlandeses, em que era hereditário dentro de uma das famílias da *gens*) seja seguindo a linhagem materna, original, ou paterna (cf. *idem*, p. 93). Recordar-se que a *gens* surge a partir da família punaluana de modo que, num primeiro momento, os membros da família e da *gens* coincidem dentro da linhagem materna. Posteriormente, desenvolvem-se outras formas de família dentro da organização gentílica, e, conseqüentemente, os membros da família, obviamente, não coincidem mais com os da *gens*, considerando que o parentesco como forma de organização social e as organizações familiares em si são duas relações distintas.

Desse modo, Maine não entende sobre as organizações do parentesco e tampouco de família nas sociedades sem Estado, especialmente aquelas formas mais arcaicas, primitivas, de modo que a eleição do chefe não pode ser justificada como uma eleição do “representante do sangue mais puro”, e isso é falso sobretudo para “comunidades verdadeiramente primitivas”. Nesse sentido, “primitivas”, aqui, por mais que seja um termo atualmente muito criticado por seu caráter usualmente pejorativo, remete a comunidades gentílicas incipientes. O sentido do *verdadeiramente* remete ao fato de que em comunidades em que as formas

³¹⁴ (...) the purest blood of the entire brotherhood (Maine, 1893, p. 200)

³¹⁵ So der Tribe Chief gewählt from the ~~Chieftains~~ Chieftain's family »as representing the ~~poorest~~ purest blood of the entire brotherhood« (Blödsinn, wenn von wirklich primitive communities Rede. See f.i. Red Indian Iroquois. Umgekehrt, weil meist die Wahl traditionell in derselben, od. gewissen gentes fortführt u. dann wieder in einer bestimmten Familie derselben gens, mag diese später, unter changed circumstances als »representing the ~~poorest~~ purest blood« gelten.) (Marx, 2025, p. 178)

primitivas de organização já estiverem se dissolvendo, formando famílias menores dentro da *gens*, a questão da pureza do sangue poderia de fato influenciar na hereditariedade do chefe se entendermos como uma hereditariedade que passa a ser dentro de uma família, não de toda a *gens*.

Além disso, para Maine, o chefe da tribo é inicialmente um chefe militar, então a eleição do chefe é necessária para que não caia nas mãos de um filho incapaz:

(...) Mas a necessidade de ter um líder militar no vigor de suas faculdades físicas e mentais é imperiosa demais para permitir que sua escolha seja invariavelmente adiada até a morte do chefe governante, ou para permitir que a eleição recaia universalmente, ou mesmo geralmente, sobre seu filho (Maine, 1893, p. 200-1)³¹⁶

Para Marx, Maine está errado, criando uma ficção ao colocar que o chefe de guerra seria o chefe da tribo: “Também é pura ficção do Sr. Maine o fato de o chefe de guerra ser originalmente o chefe da tribo. Ele foi eleito de acordo com suas capacidades individuais” (Marx, 2025, p. 178 - tradução livre)³¹⁷. Ainda assim, Marx reconhece o elemento das capacidades individuais na eleição do chefe, de modo que, de fato, devido à hereditariedade relativa, o herdeiro presumido do cargo pode não chegar a ascender ao cargo no momento da eleição ou da confirmação da sucessão se a comunidade não acreditar em seu potencial para cumprir essa função.

Além disso, Maine entende que a transição natural das sociedades tribais é alcançar uma monarquia, ou seja, deve surgir uma figura de rei em meio a esta organização social, enfraquecendo-a até o ponto de sua dissolução. Tal transição precisaria de um tempo razoavelmente longo de paz para se consolidar, razão pela qual algumas sociedades não teriam-na consumado:

Onde quer que algum grau de paz interna tenha sido mantido durante períodos de tempo razoavelmente longos, onde quer que tenha havido uma aproximação da formação de sociedades do distinto tipo moderno, onde quer que as instituições militares e civis tenham começado a se agrupar em torno da autoridade central de um rei, o valor da capacidade estratégica dos chefes mais humildes diminuiria e nas irmandades menores, o respeito pela pureza de sangue teria um papel incontornável. (Maine, 1893, p. 202-3 - tradução livre)³¹⁸

³¹⁶ (...) But the necessity of having a military leader in the vigour of his physical and mental powers is much too imperious to admit of his choice being invariably deferred to the death of the ruling Chief, or to allow of the election falling universally or even generally on his son (Maine, 1893, p. 200-1)

³¹⁷ Ist auch reine Fiktion des Herrn Maine, dass der war chief ursprünglich der Tribe chief ist. Dieser wurde umgekehrt nach seinen individual capacities gewählt. (Marx, 2025, p. 178)

³¹⁸ Wherever some degree of internal peace was maintained during tolerably long periods of time, wherever an approach was made to the formation of societies of the distinctive modern type, wherever military and civil institutions began to group themselves round the central authority of a king, the value of strategical capacity in the humbler chiefs would diminish, and in the smaller brotherhoods the respect for purity of blood would have unchecked play. (Maine, 1893, p. 202-3)

Nesse sentido, as sociedades que não teriam chegado a um estágio monárquico são explicadas em razão da quantidade de guerras e conflitos que as afetaram. Para ele, onde houvesse um período longo de paz, a figura do rei naturalmente se desenvolveria, isto é, as instituições civis e militares iriam se agrupar em torno da autoridade central de um rei, e o “valor da capacidade estratégica dos chefes” iria diminuir. Assim, o período de paz seria importante justamente para escantear o valor militar dos chefes tribais e aprofundar a organização em torno do monarca. Ademais, nesse processo, dentre as “irmandades menores”, o respeito pela pureza de sangue se intensificaria, o que também é essencial para consolidar a hereditariedade típica de uma monarquia.

Sobre este parágrafo, Marx novamente ressalta que Maine, além de ignorar a *gens*, não entendeu a função de chefe tribal, recaindo em “pura bobagem”. O central, deixado de lado pelo jurista, é a predominância da família individual sobre a *gens* pelo desenvolvimento da propriedade privada:

Maine não entende todo o caso; o tio, por exemplo, diz que ele foi eleito porque era mais defensivo; enquanto que, assim que os tempos se tornassem mais pacíficos sob a autoridade central de um rei, “o valor da capacidade estratégica dos chefes mais humildes diminuiria e, nas irmandades menores, o respeito pela pureza de sangue teria um papel incontrolável”. ([202,] 203) (Isso é pura bobagem. A questão é sempre a predominância (ligada ao desenvolvimento da propriedade privada) da família individual [*Einzelfamilie*] sobre a *gens*. O irmão do pai está mais próximo do chefe comum da família do que qualquer um dos filhos do pai; assim, o tio dos filhos está mais próximo do que qualquer um dos próprios filhos. Uma vez que os filhos do pai já compartilham a família e a *gens* têm pouca ou nenhuma participação na herança, a antiga regra da *gens* ainda pode prevalecer para funções públicas, ou seja, chefe da *gens*, chefe da tribo, etc.; mas a luta necessariamente surge entre os dois.) (Marx, 2025, p. 178 - tradução livre - grifos nossos)³¹⁹

Nesse sentido, Maine, em razão de seu desconhecimento sobre a *gens*, justifica a eleição do tio como herdeiro do cargo de chefe em detrimento de seus filhos por suas capacidades militares (já que o chefe tribal é, para ele, uma figura militar). Além disso, também coloca que enquanto que, assim que os tempos se tornassem mais “pacíficos sob a autoridade central de um rei, 'o valor da capacidade estratégica dos chefes mais humildes

³¹⁹ Maine versteht den ganzen case nicht; meint der Onkel z. B. gewählt, weil mehr wehrhaft; dagegen sobald times had become friedlicher unter central authority of a king »the value of strategical capacity in the humbler chiefs would diminish, and in the smaller brotherhoods the respect for purity of blood would have unchecked play.« ([202,] 203) (Dies reiner Blödsinn. Die Sach' ist allmählig Ueberwiegen (zusammenhängend mit Entwicklung v. Privatgrundeigenthum) der Einzelfamilie über die Gens. Des Vaters Bruder näher dem ihnen beiden gemeinschaftlichen Stammhaupt ~~als~~, als irgend einer der Söhne des Vaters; also der Onkel der Söhne näher als einer von diesen selbst. Nachdem schon mit Bezug auf die Familie die Kinder des Vaters theilen, u. die *gens* nur noch wenig od. gar nicht an der Erbschaft betheiligt, kann für öffentliche Funktionen, also *gens* chief, tribe chief etc noch die alte gens rule vorwiegend bleiben; nothwendig entsteht aber struggle zwischen beiden.)

diminuiria”, aumentando o “respeito pela pureza de sangue” na escolha da liderança da sociedade.

Para Marx, “isso é pura bobagem”, e explicita como Maine não entendeu a questão. Segundo ele, o central aqui é o desenvolvimento da propriedade privada, que engendra a sobreposição da família individual [*Einzelfamilie*] diante da *gens*. Maine, ao deixar de lado os elementos econômicos, de produção da vida, que determinam o processo histórico, tal como a propriedade privada, atribui às figuras políticas (aqui tidas como o Soberano, como veremos mais à frente), uma espécie de desenvolvimento natural, como se seguissem uma evolução autônoma, regida por um percurso pré-determinado. Sua concepção de história, portanto, é repleta de “robinsonadas” apologistas, pois este percurso a ser seguido será o percurso inglês, um *télos* baseado em uma visão idealizada da própria sociedade inglesa, a sociedade civil-burguesa moderna.

Assim, Maine não consegue entender que em uma organização gentílica, “O irmão do pai está mais próximo do chefe comum da família do que qualquer um dos filhos do pai”, porque a organização do parentesco era dada de modo mais amplo que na modernidade, não se baseando somente na linha direta de descendência. Com o desenvolvimento da propriedade privada e a necessidade de transmissão dos bens na linhagem paterna através da herança, emerge a família individual, na qual os parentes gentílicos são aos poucos excluídos das regras de transmissão da propriedade após a morte. Nesse sentido, a família individual surge imersa na *gens*, mas rompe com os vínculos de parentesco originais desta.

É importante colocar que, acerca do sentido de família individual [*Einzelfamilie*], este não está claro pela análise do texto, o que é mais um empecilho da própria forma de anotações com as quais lidamos. Não é nosso objetivo extrapolar as linhas do texto atribuindo um significado que o próprio Marx não desenvolveu por si só, o que é possível trazer aqui é tão somente uma interpretação possível. Nota-se que a expressão utilizada por Marx não está dentre as formas de família descritas por Morgan, não sendo uma inferência que parte do autor norte-americano, como é parcialmente o caso da *gens*. Diante disso, parece-nos que a família individual possui, aqui, sentido um pouco mais genérico e coloquial, relacionado com o desenvolvimento do indivíduo diante da coletividade, como o núcleo de um pai, uma mãe e seus filhos. Nesse sentido, pode incluir tanto o que Morgan entenderia por família de par (em que este casamento é facilmente dissolúvel) ou a família monogâmica. É possível dizer que o que Marx entende por Família Patriarcal, que, como vimos, detém um significado mais amplo que o atribuído por Morgan, poderia também entrar neste âmbito, mesmo que dentre os

romanos signifique a presença de servos e escravos como parte da família, para além do núcleo dos pais e filhos.

Além disso, a figura da família individual também aparece relacionada com o desenvolvimento da propriedade privada, possivelmente como uma forma que serviria de base para a constituição da família privada inglesa (a família burguesa), com o desenvolvimento do capitalismo. Para entender melhor a expressão “família individual”, é válido retomar novamente os esboços da carta a Vera Zasulich, em especial o terceiro. Nele, ao elaborar uma resposta aos questionamentos da militante russa sobre a possibilidade de uma revolução comunista na Rússia agrária a partir das comunas rurais, Marx menciona a existência de famílias individuais nas comunas:

É compreensível que o dualismo inerente à constituição da comuna agrícola pudesse dotá-la de uma vida vigorosa. Emancipada desses laços fortes, mas restritos, do parentesco natural, a propriedade comum do solo e as relações sociais dela decorrentes garantiram-lhe uma base sólida, ao mesmo tempo que a casa e seu pátio, como domínio exclusivo da família individual, o cultivo parcelado e a apropriação privada de seus frutos impulsionaram à individualidade, algo incompatível com o organismo das comunidades mais primitivas (Marx *In*. Engels; Marx, 2013, p. 110)

Para Marx, as comunas são formas transicionais entre uma sociedade baseada no parentesco e uma sociedade agrícola propriamente dita: “(...) Mas essas comunas ostentam a sua marca de nascença: encontram-se no estado de transição de uma comunidade mais arcaica para a comuna agrícola propriamente dita” (*idem*), envoltas em um dualismo que é, ao mesmo tempo, razão de seu vigor e de sua destruição. Como explicado anteriormente, o dualismo trata-se da convivência da propriedade privada (da casa e do pátio) com uma produção coletiva em propriedade comunal periodicamente dividida. As comunas agrícolas rompem com o parentesco, marcando já uma sociedade em que a propriedade privada começa a se expandir, inicialmente convivendo com a comunal. Nesse sentido, família individual (ou privada) está colocada também como uma forma de rompimento com coletividade de consanguíneos, ressaltando o caráter propriamente particular dessa forma de família, que detém propriedade privada. Assim, a existência da família individual possui um vínculo indissociável com a propriedade privada.

As sociedades gentílicas entrariam no âmbito das sociedades que não se emanciparam dos laços naturais do parentesco, baseando-se neles. Nota-se que Marx não utiliza “*gens*” ou “gentílico” para tratar da consanguinidade, termos cunhados inicialmente por Morgan, mas não é preciso — o sentido é semelhante ao descrito em seus *Cadernos*. Além disso, fica evidente o papel da propriedade privada, em especial a fundiária, em sua dissolução. Nas comunas rurais: “A propriedade fundiária privada já se imiscuiu na forma da casa com seu

quintal rural, que pode se transformar na fortaleza de onde se prepara o ataque contra a terra comum” (*ibidem*) Não obstante, “o essencial é o trabalho parcelado como fonte da apropriação privada. Ele dá lugar à acumulação de bens móveis, como, por exemplo, de animais, de dinheiro e às vezes até de escravos ou de servos” (*ibidem*). Nesse sentido, a propriedade fundiária privada na comuna convive e deriva do trabalho parcelado, eis seu dualismo. Porém, esta própria relação gera a acumulação de propriedade de bens móveis, reforçando o peso da propriedade privada na economia rural, e transformando-a:

Essa propriedade móvel, que não pode ser controlada pela comuna, sujeita a trocas individuais (nas quais a falcatura e o revés têm vida fácil), terá cada vez mais peso em toda a economia rural. Aí está o solvente da igualdade econômica e social primitiva. Ele introduziu elementos heterogêneos, provocando no seio da comuna conflitos de interesses e de paixões, convenientes para apossar-se primeiro da propriedade comum das terras cultiváveis, em seguida da propriedade comum das florestas, pastagens, terras ociosas etc., que, uma vez convertidas em anexos comunais da propriedade privada, cairão em seu poder no longo prazo.

Como última fase da formação primitiva da sociedade, a comuna agrícola é, ao mesmo tempo, fase de transição para a formação secundária e, portanto, transição da sociedade fundada sobre a propriedade comum para a sociedade fundada sobre a propriedade privada. A formação secundária, entenda-se bem, abrange a série das sociedades baseadas na escravidão e na servidão.

Mas isso significa que o itinerário histórico da comuna agrícola deve fatalmente levar a esse resultado? De modo algum. (...)

(Marx, 2013, p. 110-1)

A dissolução da sociedade gentílica a partir do advento da propriedade privada é lenta e gradual. Como vimos, diferentes formas de famílias se desenvolvem no seio da *gens*, isto é, apesar de seus membros coincidirem com os da família punaluana, outras formas familiares existiram em organizações gentílicas — *gens* e família são categorias distintas, que não se confundem. Não obstante, a emergência do que Marx, aqui, chama de família individual tem relação com a dissolução dos costumes gentílicos. Porém, esta transição não é abrupta, e há uma convivência da família individual na *gens*, e, ao mesmo tempo, as regras gentílicas tradicionais podem permanecer mesmo após a consolidação da família individual, como na escolha do cargo de chefe, de modo que “a antiga regra da *gens* ainda pode prevalecer para funções públicas, ou seja, chefe da *gens*, chefe da tribo”. Marx não se aprofunda, aqui, na crítica à gênese da figura do rei em Maine, porém, como ela pressupõe a tese do jurista sobre o chefe, pode-se compreender que o autor já desqualificou todo o fundamento a partir do qual a tese de Maine sobre a origem do rei se sustenta. Porém, veremos uma crítica relacionada quando tratarmos da crítica à teoria da Soberania de Maine e Austin (capítulo IV. 5).

Neste tópico, após expor a crítica de Marx à tese do “Poder Patriarcal” natural de Maine e ao uso dado pelo jurista ao que chama de “Família Conjunta” [*Joint Family*] hindu e sua relação com os três estágios de agrupamento em torno da terra, buscamos entender a

crítica marxiana acerca das relações de parentesco em sociedades sem Estado a partir de seus comentários sobre a história do desenvolvimento da herança na Irlanda, comparativamente com a Índia.

Vimos que, no direito bretão, com a morte de um membro da *gens* ou *sept*, a sucessão de título e de propriedade deveria ser feita de acordo com as práticas de por *Tanistry* ou *Gavelkind*. Nesta última, a propriedade é dividida igualmente entre todos os membros do *sept*. Já a primeira é uma forma arcaica da primogenitura, segundo a qual os bens são transmitidos para um membro masculino mediante eleição ou confirmação dos membros da *gens*. O cargo de chefe, e a propriedade que o acompanha, eram comumente transmitidos desta maneira no caso de grandes propriedades. Assim, na *Tanistry*, existe uma hereditariedade relativa, ou seja, o título e a propriedade são transmitidos, dentro da *gens*, na família, e dentro da tribo, na *gens*.

As relações de parentesco são determinantes, mesmo que seja necessária uma aprovação dos demais membros do *sept* ou da tribo. Porém, não raro, pela *Tanistry*, o irmão do chefe que era seu herdeiro, sendo considerado como o familiar mais próximo, e não seu filho mais velho. Quando a Inglaterra decidiu impor suas próprias leis em detrimento do direito bretão, os juízes anglo-irlandeses declararam a ilegalidade das formas antigas de sucessão e postularam a primogenitura como regra. Para Marx, Maine não consegue entender que a sociedade celta possuía muitos elementos de uma organização gentílica, isto é, uma organização social baseada no parentesco, o que refletia, inclusive, nas formas de transmissão da propriedade.

Também vimos que Maine traça, a partir do *Mitakshara*, um paralelo entre a família hindu e a celta, defendendo que o “poder de distribuir heranças” dos chefes celtas é idêntico ao que possui o “pai hindu”. Marx entende que ambos, na verdade, são contrários, ainda que cheguem ao mesmo resultado, a distribuição da propriedade em vida. Enquanto isso é feito, na Irlanda, como uma decorrência do fato de que a propriedade é comunitária dentro da *gens*, no caso indiano, já se tem um predomínio da propriedade privada, e a distribuição em vida não é uma determinação do próprio pai, mas uma imposição dos demais membros da família. Ademais, o próprio Maine admite que no caso hindu, não é raro que o pai e/ou seu primeiro filho (e em alguns casos o filho mais novo), ao fazer a distribuição de sua propriedade em vida, tenham o direito de reter uma parte duas vezes maior que a dos demais filhos, a cota dupla [*double share*], o que o jurista tenta defender como “recompensa” ou “garantia de uma distribuição imparcial”.

Maine, ao transpor o que entende por “Família Conjunta” hindu como uma forma base para analisar as relações de parentesco na Irlanda, está, na verdade, tomando como

fundamento a própria família inglesa, baseada na propriedade privada e na primogenitura, e não consegue analisar as outras sociedades a partir de suas próprias determinações. Como em muitas outras sociedades, a linhagem paterna era determinante na Irlanda e na Índia, de modo que toda a sucessão ocorria dentre os membros masculinos. É com a predominância, ligada ao desenvolvimento da propriedade privada, da família individual sobre a *gens*, que a sucessão, na história, passa para a linha vertical de descendência, também no âmbito masculino, e emerge a primogenitura, regra na Inglaterra moderna. Maine não consegue entender nada disso, pois, além de sua ignorância sobre a *gens*, “não consegue tirar a família privada inglesa de sua cabeça”, na qual vigora o , o que culmina, inclusive, em sua visão sobre a artificialidade da função de chefe, enquanto, de outro lado, naturaliza o “poder arbitrário do *pater familias* moderno”.

Maine, de um modo geral, parte de “robinsonadas” com relação a uma figura idealizada da “família privada”, sempre transpondo elementos modernos até momentos em que eles são anacrônicos. Como um apologista da burguesia inglesa, oculta também os elementos econômicos concretos por trás dos processos históricos em questão, como o papel da propriedade privada, e a partir disso ignora as diferenças específicas entre as sociedades que analisa, tomando-as a partir de um modelo pré-concebido de desenvolvimento, baseado na sociedade inglesa. Vimos que parece haver, para Marx, uma relação direta entre o desenvolvimento da propriedade privada e das chamadas “família individual” e “família privada”, o que é coerente com outras de suas elaborações teóricas (cf. Engels; Marx, 2007; Marx, 2013), porém é difícil definir com precisão esta relação em razão da estrutura lacunar de seus cadernos.

Em seguida, na linha dos comentários marxianos e também do livro do Maine, na medida em que o caderno segue a ordem do livro original, analisa-se a crítica à história da propriedade da mulher casada, parte reservada sobretudo ao *capítulo XI* do livro de Maine, a *Lecture XI, A história antiga da propriedade estabelecida de mulheres casadas* [*The early history of the settled property of married women*]. Aqui, o jurista trata especialmente de como a legislação hindu, a partir da qual também baseia sua tese sobre a “Família Conjunta”, e a romana lidam com a propriedade da mulher na família, o também se revela como um material relevante para a história das relações de parentesco.

4.4. A LEGISLAÇÃO HINDU E A PROPRIEDADE DA MULHER CASADA

Logo no início de suas anotações correspondentes, Marx se refere a este capítulo da seguinte forma: “Na *Lecture XI ‘The Early History of the Settled Property of Married*

Women’, o confortável Maine ainda não havia se familiarizado com o direito materno [*Mutterrecht*] (Bachofen etc.), nem com o livro de Morgan, ‘elegante’ de sua parte” (Marx, 2025, p. 186 - tradução livre)³²⁰. Marx, portanto, ironiza o “conforto” de Maine em não se debruçar sobre as pesquisas já publicadas de seus contemporâneos, sendo que, na verdade, suas teses estão aquém do resto do material produzido em sua época, tanto por Morgan, quanto pelo suíço Johann J. Bachofen (1815 - 1887), que teoriza sobre o que denomina de direito materno [*Mutterrecht*] especialmente em sua obra *O Direito Materno: Um Estudo sobre a Ginecocracia do Mundo Antigo em sua Natureza Religiosa e Jurídica* [*Das Mutterrecht: Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*] (1861), obra a qual Engels (2019), em *A Origem...*, cita como o primeiro marco da “história da família” (p. 22)³²¹. Vale mencionar que este “conforto”, colocado de modo irônico, não remete a uma mera “preguiça” do autor, mas a uma displicência com uma razão de ser, isto é, que serve ao propósito, a todo momento destacado por Marx, de apologia às relações sociais da burguesia inglesa.

Com este comentário, Marx não está pontuando que adere à teoria de Bachofen ou de Morgan, apenas sinalizando que Maine poderia ter se beneficiado de algo se estivesse a par das obras de seus contemporâneos, ou seja, que sua teoria seria, no mínimo, melhor se tivesse saído de seu “conforto” e se dedicado a compreender este outro material. Como o próprio Marx já havia colocado antes, Maine não pode ler o que ainda não tinha sido publicado (cf. Marx, 2025, p. 161), então é possível que Marx não esteja fazendo referência, aqui, a *Ancient society*, uma obra de 1877, isto é, publicada dois anos após as *Lectures* de Maine (1875), mas a alguma outra obra de Morgan.

Os comentários de Marx sobre este capítulo de Maine estão mais esparsos, isto é, não estão seguindo a ordem dos parágrafos do texto original, mas misturando ideias apresentadas ao longo de toda a exposição. Nesse sentido, também faremos uma ordem de exposição

³²⁰ In *Lecture XI „The Early History of the Settled Property of Married Women“* hat comfortable Maine noch keine Bekanntschaft mit *Mutterrecht* (Bachofen etc.) gemacht, hatte auch Morgan’s Buch noch *nicht* für »elegante« Vermöblung seinerseits. (Marx, 2025, p. 186)

³²¹ Engels (2019), ainda que discorde de algumas teses de Bachofen, reconhece que, além de ser o inaugurador da história da família, sua teoria possui quatro méritos principais: (1) a descoberta do direito materno, apesar de sua denominação equivocada e “embebida de misticismo” (p. 23), de modo que “denomina direito materno [*Mutterrecht*] esse reconhecimento exclusivo da linhagem pelo lado da mãe e das relações de herança dele resultantes; mantenho essa designação em função da concisão. Porém ela é equivocada, porque nesse estágio social ainda não se pode falar de direito no sentido jurídico” (*idem*, p. 48); (2) levar a sério a hipótese de um estágio, anterior ao casamento grupal, em que as sociedades humanas se relacionavam sexualmente de forma irrestrita, mesmo que não hajam evidências concretas que o comprovem (*ibidem*, p. 39); (3) “Ter descoberto que a economia doméstica comunista, baseada em gens matrilineares, constitui a base objetiva da supremacia das mulheres disseminada de modo geral nos tempos primevos” (*ibidem*, p. 54), ainda que tal “supremacia” não seja de fato um patriarcado inverso, mas um estágio de maior valorização das mulheres; e (4) a descoberta da forma de transição amplamente difundida do casamento grupal para o de par (*ibidem*, p. 55).

diferente da feita nos tópicos anteriores, de modo a primeiro apresentar o conjunto geral do pensamento desenvolvido por Maine, para somente então entrarmos na análise marxiana propriamente dita.

Neste capítulo, com o objetivo de entender sobre a origem da propriedade da mulher, Maine opta por tratar especificamente dos casos romano, celta e hindu, o que justifica por representarem o “estágio mais antigo de sua história”, isto é, como formas de “Família Patriarcal” (que o próprio autor trata com letras maiúsculas no original em inglês), a mais arcaica organização familiar:

As duas sociedades, a romana e a hindu, que examino com o objetivo de determinar algumas de suas primeiras ideias a respeito da propriedade das mulheres, são vistas como formadas no que, para fins práticos, é o estágio mais antigo de sua história, pela multiplicação de uma unidade ou grupo específico, a família patriarcal. Tem havido muita especulação entre os escritores pertencentes à escola da assim chamada pesquisa pré-histórica quanto ao lugar na história da sociedade humana a que esse grupo peculiar, a Família Patriarcal, tem direito. Quer tenha existido universalmente desde sempre, quer tenha existido desde sempre apenas em certas raças, quer tenha sido formado por um desenvolvimento lento e gradual nas raças em cujas instituições ele aparece, ela tem, em todos os lugares onde o encontramos, o mesmo caráter e composição. O grupo consiste de propriedade animada e inanimada, de esposa, filhos, escravos, terras e bens, todos mantidos juntos pela sujeição à autoridade despótica do homem mais velho da linha ascendente mais velha, o pai, o avô ou um ancestral ainda mais remoto. A força que une o grupo é o poder. Uma criança adotada na família patriarcal pertence a ela tão perfeitamente quanto uma criança nascida naturalmente nela, e uma criança que rompe sua conexão com ela se perde completamente. Todos os grupos maiores que compõem as sociedades primitivas nas quais a família patriarcal surge são vistos como multiplicações dela e como sendo, de fato, mais ou menos formados em seu modelo (Maine, 1893, p. 310-11 - tradução livre)³²²

Maine define “Família Patriarcal” como um grupo que “consiste de propriedade animada e inanimada, de esposa, filhos, escravos, terras e bens, todos mantidos juntos pela sujeição à autoridade despótica do homem mais velho da linha ascendente mais velha, o pai, o avô ou um ancestral ainda mais remoto”. Para ele, o grupo seria unido pela força do Poder Patriarcal, que é mais importante que o vínculo de consanguinidade, de modo que uma

³²² The two societies, Roman and Hindoo, which I take up for examination, with the view of determining some of their earliest ideas concerning the property of women, are seen to be formed at what for practical purposes is the earliest stage of their history, by the multiplication of a particular unit or group, the Patriarchal Family. There has been much speculation of late among writers belonging to the school of so-called pre-historic inquiry as to the place in the history of human society to which this peculiar group, the Patriarchal Family, is entitled. Whether, however, it has existed universally from all time — whether it has existed from all time only in certain races — or whether in the races among whose institutions it appears, it has been formed by slow and gradual development — it has, everywhere, where we find it, the same character and composition. The group consists of animate and inanimate property, of wife, children, slaves, land, and goods, all held together by subjection to the despotic authority of the eldest male of the eldest ascending line, the father, grandfather, or even more remote ancestor. The force which binds the group together is Power. A child adopted into the Patriarchal family belongs to it as perfectly as the child naturally born into it, and a child who severs his connection with it is lost to it altogether. All the larger groups which make up the primitive societies in which the Patriarchal family occurs, are seen to be multiplications of it, and to be, in fact, themselves more or less formed on its model (Maine, 1893, p. 310-11)

criança de fora pode ser adotada ou outra lá nascida pode ter seu vínculo cortado, o que retiraria a consanguinidade de seu caráter determinante.

Segundo Maine, se a “Família Patriarcal” existiu “universalmente desde sempre”, isto é, em todas as sociedades humanas, ou não, fato é que em todas as que ela é encontrada possui a mesma composição. Ademais, onde ela surge, todos os outros grupos são uma multiplicação de seu modelo, como um aglomerado de “Famílias Patriarcais” que se unem em uma “Família Patriarcal” superior, e podem ser repartidos novamente nestes núcleos ou unidades (as famílias). Essa tese é uma decorrência de sua teoria sobre o Poder Patriarcal natural, que vimos anteriormente, teoria de Maine de que os membros de uma família naturalmente se unem em torno da submissão ao Patriarca.

A família romana é a “Família Patriarcal” por excelência, e a “Família Conjunta” hindu seria uma forma um pouco mais ampliada, e portanto relaxada, desta:

Entre as sub-raças arianas os hindus podem ser tão confiantemente colocados quanto os romanos como tendo tido sua sociedade organizada como uma coleção de famílias patriarcalmente governadas. Se, então, em qualquer período inicial, a mulher casada tinha, entre os hindus, sua propriedade totalmente liberada do controle do marido, não é fácil dar uma razão para que as obrigações do despotismo familiar tenham sido relaxadas neste caso em particular (Maine, 1893, p. 323 - tradução livre)³²³

Maine, então, entende que todas as sociedades da “raça Ariana” são patriarcalmente governadas, estejam as “obrigações do despotismo familiar” mais ou menos relaxadas. A teoria de uma certa unidade racial ariana que passaria dos hindus até toda a Europa é o fundamento para as comparações que a todo momento traça entre a sociedade hindu, os romanos e os celtas irlandeses. Toda sua teoria sobre o desenvolvimento da propriedade da mulher, à qual Marx irá se opor, será baseada em igualar determinados momentos da história da Índia, da Irlanda e de Roma, a partir de seus códigos legais e suas respectivas formas de organização familiar.

Maine explica que, entre os romanos, *Manus* é poder do homem sobre a esposa, ela deveria *convenire in manum*, ficar sob a mão do marido. *Potestas* é o poder do homem sobre seus filhos e sua esposa, e *dominium* sobre os escravos e a propriedade inanimada (cf. *idem*, p. 314). Com o tempo, a prática do *convenire in manum* foi abandonada, elevando a mulher do *status* de filha de seu cônjuge à de um indivíduo que servia o *pater familias*, e já na época de Gaio, não era mais tão comum. Neste momento, a relação entre homem e mulher tornou-se

³²³ Among the Aryan sub-races, the Hindoos may be as confidently asserted as the Romans to have had their society organised as a collection of patriarchally governed families. If, then, at any early period, the married woman had among the Hindoos her property altogether enfranchised from her husband's control, it is not easy to give a reason why the obligations of the family despotism were relaxed in this one particular. (Maine, 1893, p. 323)

uma sociedade conjugal voluntária, extingível por divórcio (cf. *ibidem*, p. 315). Não obstante, a pressão do cristianismo em prol do sacramento fez com que regras severas para o divórcio fossem impostas (cf. *ibidem*, p. 317).

De todo modo, com a flexibilização do casamento, surgiu, dentre os romanos, o *dos*, ou dote, uma propriedade (seja em terra, gado ou dinheiro) concedida pela família da noiva no momento de seu casamento que pertencia a ela. O dote se tornou a forma mais comum de propriedade da mulher casada na Europa Continental até a modernidade (cf. *ibidem*, p. 319). Também existiu uma propriedade da mulher não advinda do dote, chamada de *parapherna*. O próprio Maine ressaltava que só recentemente que algo semelhante passou a existir na Inglaterra, através do *Married Women's Property Act*, de 1870 (cf. *ibidem*, p. 320), o qual permitiu às mulheres inglesas casadas o direito à propriedade privada³²⁴.

Dentre os hindus, a propriedade inalienável de uma mulher casada era garantida há muito mais tempo que na Inglaterra, de acordo com o *Mitakshara*, pelo nome de *Stridhan*:

A propriedade fixada de uma mulher casada, incapaz de ser alienada por seu marido, é bem conhecida pelos hindus sob o nome de *Stridhan*. É certamente um fato notável que a instituição parece ter sido desenvolvida entre os hindus em um período relativamente muito anterior ao dos romanos. Mas, em vez de ser amadurecida e aprimorada, como foi na sociedade ocidental, há razões para pensar que no Oriente, sob várias influências que podem ser parcialmente rastreadas, ela foi gradualmente reduzida a dimensões e importância muito inferiores às aquelas que um dia lhe pertenceram. (Maine, 1893, p. 321 - tradução livre)³²⁵.

Logo, a propriedade da mulher hindu seria bastante arcaica, inclusive com relação à dos romanos. Ainda que o *Mitakshara*, um comentário sobre as leis hindus, seja datado do século XI, seu objeto o precede em muito — que se entende como os primeiros textos escritos do direito costumeiro indiano são datados de cerca dos séculos II a.C.-I d.C. Para Maine, ainda que a legislação hindu seja mais antiga que a romana, ela não teria sido “aprimorada”, permanecendo da mesma forma durante todos esses séculos, e em termos de efetividade prática, teve sua aplicação reduzida com relação ao passado. Em suas palavras:

A definição de *Stridhan*, ou “propriedade da mulher”, dada em um dos tratados jurídicos hindus mais antigos e de maior autoridade, o *Mitakshara*, é a seguinte

³²⁴ Não obstante uma conquista para as mulheres, o texto de 1870 ainda previa uma série de restrições à extensão desse direito e ao controle dos bens, e em 1882 foi publicado um novo *Married Women's Property Act* mais abrangente. Novos foram estabelecidos em 1893, 1907, 1964, cf. REINO UNIDO. *Married Women's Property Acts: primary and secondary legislation*. Disponível em: <<https://www.legislation.gov.uk/primary+secondary/?title=married%20woman%20property%20act>>. Acesso em: 3 dez. 2024.

³²⁵ The settled property of a married woman, incapable of alienation by her husband, is well-known to the Hindoos under the name of *Stridhan*. It is certainly a remarkable fact that the institution seems to have been developed among the Hindoos at a period relatively much earlier than among the Romans. But instead of being matured and improved, as it was in the Western society, there is reason to think that in the East, under various influences which may partly be traced, it has gradually been reduced to dimensions and importance far inferior to those which at one time belonged to it. (Maine, 1893, p. 321).

'Aquilo que é dado (à esposa) pelo pai, pela mãe, pelo marido ou por um irmão, na época do casamento, antes do fogo nupcial'. Até esse ponto, a doutrina tem a concordância de todas as escolas da lei hindu, mas o compilador do Mitakshara acrescenta uma proposição não encontrada em nenhum outro lugar: 'Também a propriedade que ela possa ter adquirido por herança, compra, partição, apreensão ou achado é denominada por Manu e os outros como "propriedade da mulher" (Mitakshara, xi, 2.). Essas palavras, vejam, atribuídas ao legislador mítico, Manu, suscitaram as mais veementes controvérsias entre os comentadores bramânicos posteriores (...) (Maine, 1893, p. 321-322 - tradução livre)³²⁶

Assim, a propriedade inalienável da mulher casada inclui tudo aquilo que foi dado a ela. Não obstante, há controvérsias se sua herança entraria dentro deste patrimônio. Segundo texto supostamente adicionado pelo próprio Manu³²⁷, o “primeiro homem” na religião hindu, a herança estaria inclusa, porém, muitos comentaristas bramânicos discordam acerca da procedência desta parte do texto, gerando polêmicas em sua aplicação na prática. Os juízes ingleses restringiram a aplicação do *Stridhan* na colonização do Raj britânico, retirando a polêmica parte da herança: “(...) Os tribunais anglo-índianos já decidiram substancialmente que a lei hindu (com a possível exceção daquela vigente na Índia Ocidental) limita o Stridhan à propriedade dada à mulher em seu casamento, seja por sua família ou por seu marido ('Madras High Court Reports', iii. 312)” (Maine, 1893, p. 323 - tradução livre)³²⁸.

Em breve passaremos às críticas de Marx, mas primeiro é preciso explicar também que, além da história da propriedade da mulher em Roma e na Índia, Maine comenta sobre o “Preço da Noiva” irlandês:

Entre as comunidades arianas como um todo, encontramos os primeiros vestígios da propriedade separada das mulheres na antiga instituição amplamente difundida conhecida como Preço da Noiva [*Bride-Price*]. Parte desse preço, que era pago pelo noivo no casamento ou no dia seguinte, ia para o pai da noiva como compensação

³²⁶ The definition of Stridhan, or ‘woman's property,’ given in one of the oldest and most authoritative of the Hindoo juridical treatises, the

Mitakshara, is as follows: ‘That which is given (to the wife) by the father, the mother, the husband, or a brother, at the time of the wedding, before the nuptial fire.’ Up to this point, the doctrine has the concurrence of all the schools of Hindoo law, but the compiler of the Mitakshara adds a proposition not found elsewhere: ‘also property which she may have acquired by inheritance, purchase, partition, seizure, or finding, is denominated by Manu and the others “woman's property.”’ (Mitakshara, xi, 2.). These words, attributed, you see, to the mythical legislator, Manu, have excited the most vehement controversies among later Brahminical commentators (...) (Maine, 1893, p. 321-2).

³²⁷ No hinduísmo, Manu é o “primeiro homem”, filho dos deuses Brahma, o Criador do mundo, e Saravati, mãe do Universo. Antônio de Campos Neto explica que, na concepção hindu “Na forma de um peixe, Brahma disse a Manu que o mundo seria destruído por um dilúvio e que ele deveria construir um barco e pôr dentro dele as sementes de todos os seres vivos. Quando as águas subiram tudo ficou submerso e o barco de Manu encalhou no Himalaya. Por fim, as águas baixaram. Manu fez oferendas que se transformaram numa bela mulher, Parsu. Ela e Manu tornaram-se os pais da raça humana” (Neto, 2009, p. 98). Ele é também o fundador dos costumes hindus. O *Código de Manu* ou *Manu Smriti* (do sânscrito, मनुस्मृति) “integra a coleção de livros bramânicos (...) compostos de quatro compêndios: o *Mahabharata*, o *Ramayana*, os *Puranas* e as *Leis de Manu os quais constituem a legislação do universo indiano e estabelecem, também, o sistema de castas na sociedade hindu*” (*idem*, p. 98-9).

³²⁸ (...) The Anglo-Indian Courts have now substantially decided that Hindoo law (with the possible exception of that current in Western India) limits the Stridhan to property given to the woman at her marriage either by her family or by her husband ('Madras High Court Reports', iii. 312). (Maine, 1893, p. 323)

pela autoridade patriarcal ou familiar que era transferida para o marido, mas outra parte ia para a própria noiva e era geralmente desfrutada por ela separadamente e mantida à parte da propriedade do marido. Além disso, parece que, sob um certo número de costumes arianos, os direitos de propriedade de outros tipos que as mulheres adquiriram lentamente foram assimilados aos seus direitos em sua parte do Preço da Noiva [*Bride-Price*], provavelmente como sendo o único tipo existente de propriedade da mulher. A extensão exata da propriedade separada que a antiga lei irlandesa permitia às mulheres casadas ainda é incerta, mas, sem dúvida, elas tinham algum poder de lidar com sua própria propriedade sem o consentimento de seus maridos, e essa foi uma das instituições expressamente declaradas ilegais pelos juízes no início do século XVII (Maine, 1893, p. 324 - tradução livre)³²⁹

O Preço da Noiva seria a base da propriedade estabelecida da mulher casada não apenas na Irlanda, mas em todas as chamadas “comunidades arianas”. Tratava-se, portanto, de um preço pago pelo noivo, parte para a própria noiva, e parte para seu pai. Maine explica esta dada ao pai à luz de sua teoria sobre o Poder Patriarcal natural, isto é, enquanto “compensação pela autoridade patriarcal ou familiar que era transferida para o marido”. Nas sociedades arianas, o Preço da Noiva seria a raiz de todos os outros direitos de propriedade adquiridos pelas mulheres, sendo eles incorporações à sua parte da quantia. A extensão do Preço da Noiva não era clara na Irlanda, e proibida pelos tribunais coloniais ingleses no século XVII. Tudo isso é utilizado por Maine para explicar um suposto “percurso geral” da propriedade da mulher dentre as chamadas sociedades “Arianas”, que serviria como fundamento para a existência de uma evolução comum à “raça” como um todo.

É válido pontuar aqui que, em seus cadernos, Marx transcreve parcialmente o parágrafo sobre o Preço da Noiva, criticando a imposição da legislação colonial inglesa, chamando os juízes de “ingleses cabeças-duras”: (...) “De acordo com a legislação irlandesa antiga, as mulheres tinham algum poder de lidar com suas próprias propriedades sem o consentimento de seus maridos, e essa foi uma das instituições expressamente declaradas ilegais pelos juízes (ingleses de cabeças-duras [*English blockheaded*]) no início do século XVII. (324)” (Marx, 2025, p. 186 - tradução livre - grifos nossos)³³⁰. Vamos voltar para os

³²⁹ Among the Aryan communities as a whole, We find the earliest traces of the separate property of women in the widely diffused ancient institution known as the Bride-Price. Part of this price, which was paid by the bridegroom either at the wedding or the day after it, went to the bride's father as compensation for the Patriarchal or Family authority which was transferred to the husband, but another part went to the bride herself and was very generally enjoyed by her separately and kept apart from her husband's property. It further appears that under a certain number of Aryan customs the proprietary rights of other kinds which women slowly acquired were assimilated to their rights in their portion of the Bride-Price, probably as being the only existing type of woman's property. The exact extent of the separate ownership which the ancient Irish law allowed to married women is still uncertain, but undoubtedly they had some power of dealing with their own property without the consent of their husbands, and this was one of the institutions expressly declared by the Judges to be illegal at the beginning of the seventeenth century (Maine, 1893, p. 324)

³³⁰ Nach dem Ancient Irish Law women had some power of dealing with their own property without the consent of their husbands, and this was one of the institutions expressly declared by the (English blockheaded) Judges to be illegal at the beginning of the 17th century. (324)

comentários de Marx um pouco mais à frente, mas ainda é necessário explicar mais alguns pontos da tese de Maine sobre a origem do Stridhan no “Preço da Noiva”.

Para o jurista, os hindus, como membros da “raça Aariana”, devem ter passado pelo mesmo processo que os romanos, começando com a propriedade dada à esposa pelo marido no “fogo nupcial”, o “Preço da Noiva” ou *Bride-Price*; depois incluindo o *dos*, ou dote, dado a ela por sua família; até chegarem (talvez somente em algumas partes da Índia, diz o autor) ao terceiro estágio, que inclui toda a propriedade da mulher, que é o que vemos no *Mitakshara*:

Se, então, o Stridhan teve uma origem pré-histórica no Preço da Noiva, seu desenvolvimento e sua decadência se tornam mais inteligíveis. Antes de tudo, era uma propriedade conferida à esposa pelo marido “no fogo nupcial”, como expressam os advogados sacerdotais hindus. Em seguida, passou a incluir o que os romanos chamavam de *dos*, propriedade atribuída à esposa em seu casamento por sua própria família. O próximo estágio pode muito bem ter sido alcançado apenas em certas partes da Índia, e as regras relacionadas a ele podem ter sido incorporadas à doutrina de certas escolas; mas ainda assim não há nada contrário às analogias da história jurídica na extensão do Stridhan até incluir toda a propriedade de uma mulher casada (Maine, 1893, p. 324-325 - tradução livre)³³¹.

Assim, para Maine, toda a “raça aariana” teria passado por diferentes estágios do desenvolvimento da propriedade da mulher, começando no Preço da Noiva, estágio inicial, e no qual se encontravam os irlandeses, passando pelo *dos* ou dote, existente em Roma, e, em um último estágio de propriedade ainda mais abrangente, presente em algumas regiões da Índia, que é o *Stridhan*.

Finalmente, para Marx, Maine interpreta incorretamente o *Stridhan*, sua origem e desenvolvimento, mais uma vez repercutindo sua ignorância sobre a *gens* e o fato de que nem sempre se seguiu uma linha de descendência baseada nos membros masculinos. Marx transcreve trechos de Maine com os seguintes comentários, grifados por nós:

O favorecimento da legislação indiana para as mulheres, que até agora tem sido expresso no Stridhan (propriedade estabelecida de uma mulher casada, incapaz de alienação por seu marido) e também no fato de que a propriedade de uma mulher passa para suas filhas ou para os membros femininos de sua família (cf. Strange: “Hindoo Law”) etc. [**— tudo isso não é interpretado corretamente pelo Sr. Maine, porque ele não tem todo o conhecimento sobre *gens* e, portanto, também sobre a herança original na linha de descendência feminina — não masculina. O próprio asno diz a cor dos óculos com que enxerga**]: “Entre as sub-raças arianas [**que o diabo leve essa cantiga ‘ariana’**], os hindus podem ser tão confiantemente colocados quanto os romanos como tendo tido sua sociedade organizada como uma coleção de

³³¹ If then the Stridhan had a pre-historic origin in the Bride-Price, its growth and decay become more intelligible. First of all it was property conferred on the wife by the husband' at the nuptial fire,' as the sacerdotal Hindoo lawyers express it. Next it came to include what the Romans called the *dos*, property assigned to the wife at her marriage by her own family. The next stage may very well have been reached only in certain parts of India, and the rules relating to it may only have found their way into the doctrine of certain schools; but still there is nothing contrary to the analogies of legal history in the extension of the Stridhan until it included all the property of a married woman (Maine, 1893, p. 324-5)

famílias patriarcalmente governadas. [Com Niebuhr, ele já podia saber que a família romana ainda estava imersa na gens, mesmo depois de ter sido organizada em sua forma específica com a patria potestas.] Se, [um bom “Se”, apenas se apoiando na própria “afirmação confiante” de Maine] então, [esse “então” Pecksniffiano], em qualquer período inicial, [Maine transporta sua família romana “patriarcal” para o início dos tempos] a mulher casada tinha, entre os hindus, sua propriedade totalmente liberada do controle do marido [“liberada”, ou seja, a partir da “afirmação confiante” de Maine], não é fácil dar uma razão para que as obrigações do despotismo familiar [uma das principais doutrinas de estimação do John Bull cabeça-dura [*blockheaded*], que se deleita com o “despotismo” original] tenham sido relaxadas neste caso em particular. ” (323) (Marx, 2025, p. 187 - tradução livre - grifos nossos)³³²

Assim, para Marx, a permanência do *Stridhan* na legislação hindu remete a uma época mais antiga, na qual a linha de descendência era feminina, e por essa razão não apenas a propriedade garantida era da mulher, mas passava pela herança também para as mulheres de sua família. Ou seja, por partir da “Família Patriarcal” como algo natural, novamente tem-se que Maine não consegue entender que nem sempre a descendência seguiu a linha paterna. Logo, ignora que o *Stridhan*, na verdade, é uma reminiscência de uma sociedade gentílica matrilinear, que se manteve ao longo dos séculos como um fóssil social.

Ademais, ao comparar os hindus com os romanos, o próprio Maine, que Marx chama de “asno”, “demonstra a cor dos óculos que enxerga”. Ele vê as sociedades por uma lente desbotada, voltada para a apologia da burguesia inglesa, incapaz de apreender os povos indianos e irlandeses a partir de suas próprias determinações, mas somente embebidos em um esquema pré-concebido da história baseado em “robinsonadas”, em uma versão idealizada do desenvolvimento inglês. Então, Marx critica a teoria racial que Maine usa recorrentemente, como uma pedra de toque de suas comparações entre os estágios de desenvolvimento da família — “que o diabo leve essa cantiga ‘ariana’”. Se há, desde Morgan, uma crítica ao caráter étnico da divisão dos períodos da história, aqui a crítica à divisão racial é muito mais radical e explícita. As notas de Marx soam quase como um desabafo, um apelo para que

³³² Die Gunst der indischen Gesetzgebung für die Frauen, die sich bis jetzt in dem *Stridhan* (settled property of a married woman, incapable of alienation by her husband[)] u. ebenso darin ausspricht, dass die Habe der Frau auf die Töchter od. die female members ihrer family übergeht (cf. *Strange: „Hindoo Law“*) etc – alles dies von Herrn Maine nicht richtig gedeutet, weil ihm alle Einsicht in gens u. daher auch ursprüngliche Vererbung in female – nicht male line of descent – abgeht. Der Esel sagt selbst mit welchen gefärbten Br illen er sieht: »Among the Aryan (the devil take this »Aryan« cant!) sub-races, the Hindoos may be as confidently asserted as the Romans to have had their society organized as a collection of patriarchally governed families. (Aus Niebuhr konnte er schon wissen, dass die röm. family noch eingehüllt in der gens, selbst nachdem sie in ihrer specif. Form mit der patria potestas ausgebildet) If, ~~then~~, (a nice »If« , only resting upon Maine’s own »confident assertion«[)]) then, (dies »then« Pecksniffian), at any early period, (Maine transports his »patriarchal« Roman family into the very beginning of things) the married ~~women~~ woman had among the Hindoos her property altogether enfranchised from her husband’s control (»enfranchised«, that is to say, from Maine’s »confident assertion«), it is not easy to give a reason why the obligations of the family despotism (a principal pet-doctrine of blockheaded John Bull to revel in original »despotism«) were relaxed in this one particular.« (323) (Marx, 2025, p. 187)

Maine pare de repetir suas teses sobre a “raça Ariana”, que usa como chave de compreensão da história.

Além disso, Marx aponta que ignorância de Maine sobre a *gens* vai muito além de não poder ler o que Morgan ainda não havia publicado, pois: “[Com Niebuhr, ele já podia saber que a família romana ainda estava imersa na gens, mesmo depois de ter sido organizada em sua forma específica com a patria potestas.]”. Nesse sentido, ressalta-se a diferença entre forma de organização familiar e *gens*, isto é, o modo de organização da sociedade a partir do parentesco, e que há um grande período transicional do parentesco para a política, no qual elementos destas formas de organização convivem entre si. Dentre os romanos, a família patriarcal surge e se coloca sob sua forma específica ainda imersa na *gens* (sob a patrilinearidade). Maine não lê adequadamente Morgan, nem tampouco Niebuhr, além de não demonstrar qualquer conhecimento sobre Bachofen, como anunciado por Marx sobre este capítulo.

Aqui, Marx também revela uma certa continuidade de sua própria percepção sobre a *gens* com as teses de Niebuhr no caso romano. Como vimos, este termo não foi inventado por Morgan, e já constava na obra de Marx a partir de Niebuhr em 1858, porém com um significado parcialmente distinto e associado somente à formação romana. A partir de sua leitura crítica de *Ancient society*, Marx amplia e complementa sua própria concepção sobre as relações de parentesco em sociedades sem Estado, o que não significa um abandono completo do uso anterior do termo *gens*.

Retomando novamente o texto de Maine ao qual Marx se interpõe: “Se, então, em qualquer período inicial, a mulher casada tinha, entre os hindus, sua propriedade totalmente liberada do controle do marido, não é fácil dar uma razão para que as obrigações do despotismo familiar tenham sido relaxadas neste caso em particular” (Maine, 1893, p. 323). Reiteramos os comentários de Marx:

Se, [um bom “Se”, apenas se apoiando na própria “afirmação confiante” de Maine] então, [esse “então” Pecksniffiano] Marx continua: em qualquer período inicial, [Maine transporta sua família romana “patriarcal” para o início dos tempos] a mulher casada tinha, entre os hindus, sua propriedade totalmente liberada do controle do marido [“liberada”, ou seja, a partir da “afirmação confiante” de Maine], não é fácil dar uma razão para que as obrigações do despotismo familiar [uma das principais doutrinas de estimação do John Bull cabeça-dura [*blockheaded*], que se deleita com o “despotismo” original] tenham sido relaxadas neste caso em particular” (Marx, 2025, p. 187)

Logo, Marx critica a suposição de Maine de que a família romana “patriarcal” é a origem de todas as outras como algo baseado em pura especulação confiante, fazendo referência ao personagem Seth Pecksniff, da novela *Martin Chuzzlewit* (1843–44), de Charles

Dickens, muito utilizado como sinônimo de alguém insincero, hipócrita. Ademais, ressalta que não há uma evidência concreta de que a propriedade da mulher garantida pelo *Stridhan* ficasse de fato completamente livre do controle do marido, apesar da “afirmação confiante” de Maine, a qual o jurista justifica como um relaxamento das obrigações do “despotismo familiar”. Marx chama a doutrina do “despotismo original” de “doutrina de estimação” de Maine, como “John Bull cabeça-dura”. John Bull é uma personificação caricatural da Inglaterra, representado como um homem velho e gordo, comumente acompanhado de seu cachorro da raça Bulldog. Marx, então, chama atenção à postura tipicamente inglesa de Maine, que não consegue se abrir para além da própria Inglaterra, e não poupa críticas ao jurista, chamando-o de “asno”, Pecksniff, e John Bull cabeça-dura que “deixa claro a cor dos óculos com os quais enxerga”, isto é, está restrito a uma postura apologética diante dos interesses ingleses.

Além disso, Marx cita a teoria do despotismo original, que chama de “doutrina de estimação” de Maine. Para o jurista, existe na Índia um despotismo “relaxado” do grupo (família) sobre os indivíduos (homem e mulher), que é mais “completo” que em outras sociedades de cultura e civilização semelhantes (cf. Maine, 1893, p. 327). Para entender a teoria do “despotismo original”, é necessário fazer uma breve digressão. Para Maine, não existe algo como a “tirania de um sexo sobre outro”, nem o domínio de uma classe sobre a outra. Só existe, para o jurista, que chama de “despotismo de grupos sobre indivíduos”:

Além de muitas outras objeções que podem ser levantadas contra a alegação comum de que as deficiências legais das mulheres são meramente parte da tirania do sexo sobre o sexo, ela é histórica e filosoficamente sem valor, como de fato é a maioria das proposições relativas a classes tão grandes como os sexos. O que realmente existia era o despotismo dos grupos sobre os membros que os compunham. O que realmente está sendo relaxado é a rigidez desse despotismo. Se esse relaxamento está destinado a terminar em total dissolução - se, por outro lado, sob a influência de um acordo voluntário ou de uma lei imperativa, a sociedade está destinada a se cristalizar em novas formas - são questões sobre as quais não é importante entrar agora, mesmo que houvesse alguma esperança de resolvê-las. Tudo o que precisamos observar no momento é que a chamada emancipação das mulheres é meramente uma fase de um processo que afetou muitas outras classes, a substituição de seres humanos individuais por grupos compactos de seres humanos como unidades da sociedade. (Maine, 1893, p. 327 - tradução livre)³³³

³³³ In addition to many other objections which may be urged against the common allegation that the legal disabilities of women are merely part of the tyranny of sex over sex, it is historically and philosophically valueless, as indeed are most propositions concerning classes so large as sexes. What really did exist is the despotism of groups over the members composing them. What really is being relaxed is the stringency of this despotism. Whether this relaxation is destined to end in utter dissolution —whether, on the other hand, under the influence either of voluntary agreement or of imperative law, society is destined to crystallise in new forms — are questions upon which it is not now material to enter, even if there were any hope of solving them. All we need at present note is that the so-called enfranchisement of women is merely a phase of a process which has affected very many other classes, the substitution of individual human beings for compact groups of human beings as the units of society. (Maine, 1893, p. 327)

Assim, para Maine, nas sociedades arcaicas, sem Estado, existia um despotismo dos grupos sobre seus membros individuais, que vai sendo relaxado ao longo da história — o despotismo original. Este não é dirigido a um setor, gênero ou classe específicos, mas a todos os indivíduos. O jurista se coloca, então, a favor da emancipação do indivíduo diante da família, que existiria na modernidade a partir da igualdade de todos diante da lei. Isso não se trata da assim chamada emancipação das mulheres, até porque não é possível existir tirania de um sexo contra outro, por ser um grupo muito amplo, do mesmo modo que não pode haver uma hierarquia de classe, mas da emancipação de todos os indivíduos, inclusive as mulheres, mas também os homens.

Para Maine, esta inferência é suficiente para concluir que “a alegação comum de que as deficiências legais das mulheres são meramente parte da tirania do sexo sobre o sexo (...) é histórica e filosoficamente sem valor”. Logo, para ele não existe e nunca existiu uma hierarquia baseada no gênero, simplesmente porque não poderia existir. Em sua visão, isso é coerente com a teoria do poder patriarcal natural, pois a mulher é *naturalmente* submissa ao homem. A subordinação das mulheres seria, portanto, um fato natural, não o resultado de uma tirania masculina, que é impossível.

Assim, Maine admite, nas sociedades ditas primitivas, a existência de um “despotismo familiar”, o qual só pode ser, portanto, uma consequência do despotismo original refletido no âmbito familiar por sua junção com a subordinação natural da mulher, isto é, sua teoria sobre o poder patriarcal natural. Como, para Maine, enquanto na sociedade moderna a unidade é o indivíduo, as unidades essenciais das sociedades antigas são as células patriarcais, imperando um despotismo baseado no patriarcalismo natural. A relação do Patriarcalismo com o despotismo original ficará mais clara no último tópico (6).

Marx, portanto, não poupa críticas à teoria do “despotismo original” de Maine, que se baseia também em uma transposição de uma versão idealizada da “Família Patriarcal” romana até o início dos tempos, naturalizando-a enquanto a base do que chama de despotismo dos grupos sobre os indivíduos. Para ele, Maine não tem evidências para sua hipótese patriarcalista, que é baseada somente em sua “afirmação confiante” (Marx, 2025, p. 187). Marx, então, afirma que Maine “se deleita” com essa sua “doutrina de estimação”, como um “John Bull cabeça-dura” (*idem*), um típico inglês, apologeta de sua própria realidade, que não se põe a explicar a história com base em fatos, mas com base em suas confiantes afirmações doutrinárias.

Mais à frente, Marx novamente ironiza a tese do despotismo original de Maine: “O filisteu inglês Maine resume todo o primitivo como ‘o despotismo dos grupos sobre os

membros que os compõem’ (p. 327)!” (Marx, 2025, p. 189 - tradução livre)³³⁴. À Maine, falta a própria história, que é resumida a partir de uma visão simplista e essencialista das sociedades antigas. Maine não compreende a história — e Marx opõe a ele sua própria visão. Maine é um “filisteu inglês”, um intelectual limitado, vulgar, um jurista ignorante que defende os valores morais da sociedade inglesa a qualquer custo.

Dando sequência a seus comentários sobre a legislação hindu sobre a propriedade das mulheres, Marx explica o caráter polêmico do *Stridhan* dentre os próprios intérpretes brâmanes. Para isso, faz referência à obra de Thomas Andrew Lumisden Strange (1756-1841), juiz britânico que foi Chefe de Justiça de Madras (1789-1797) e Chefe de Justiça da Presidência de Madras (1801-1817), atual Chennai, na Índia: *Hindu Law; Principally with Reference to Such Portions of it as Concern the Administration of Justice, in the King's Courts, in India. Londres, 1830. v. I. p. 29/30*. Como o Mouro explica, os comentaristas jurídicos hindus tomam o direito como algo até certo ponto dado pelo próprio costume, não conhecendo sua origem histórica real, e então criam justificativas que tentam explicá-lo racionalmente, às vezes embebidas de um cunho mitológico (como foi na criação do direito hindu por Manu), do mesmo modo que os juristas romanos da época de Cícero tentaram fundamentar um costume jurídico que para eles já era arcaico:

Maine cita a seguinte passagem do tratado Mitakshara e, de fato, a passagem já citada por Sir Thomas Strange “Hindu Law” (veja lá o t. I, p. 26-32) e o livro de Strange (embora já publicado em 1830 e, de fato, como a 2ª edição de sua obra: “Elements of Hindu Law”[!]) contém referências e discussões muito mais completas sobre esse ponto. Também pode ser visto, a partir do que Strange fornece das fontes, que mesmo no Mitakshara, para não falar dos comentários jurídicos hindus posteriores, seu autor não entende mais a origem do *stridhan* e tenta torná-lo plausível de uma forma racionalista, assim como os juristas romanos da época de Cícero tentavam tornar compreensíveis para si os antigos (para eles ‘arcaicos’) costumes jurídicos romanos (Marx, 2025, p. 187 - tradução livre)³³⁵

Assim, Vijnaneswara, autor do Mitakshara, não entende a origem histórica, factual do *Stridhan*, mas tenta explicá-la com uma argumentação racionalista:

Uma dessas explicações racionalistas é, por exemplo, quando em Mitakshara a “taxa” da noiva “o que é dado a ela em seu cortejo nupcial, na cerimônia final, quando o casamento já contratado e solenizado está prestes a ser consumado, tendo a noiva

³³⁴ Das ganze Primitive fasst der englische Philister Maine auf as »the despotism of groups over the members composing them« (p. 327)! (Marx, 2025, p. 189)

³³⁵ Maine citirt folgende Stelle aus dem treatise Mitakshara u. zwar Stelle, schon citirt von Sir Thomas Strange „Hindu Law“ (see daselbst t. I, p. 26–32) u. Strange’s Buch, (obgleich schon 1830 publicirt u. zwar als 2nd edit. seines Werks: „Elements of Hindu Law“[!]) enthält viel vollständigere Quellenangaben u. Auseinandersetzung über diesen Punkt. Man ersieht ferner aus dem was Strange aus den Quellen aniebt, dass schon in Mitakshara, nicht zu sprechen von späteren Hindu juristischen Commentaren, ihr Verfasser den Ursprung der Stridhana nicht mehr versteht u. sich selbe ganz so falsch rationalistisch plausibel zu machen sucht, wie etwa die röm. Juristen aus Cicero’s Zeit ihnen unverständliche altrömische (für sie »archaische«) Rechtsgebräuche od. Formeln. (Marx, 2025, p. 187)

permanecido até então com sua mãe” (Strange. t. I, p. 29) (...) e, continua Strange “A taxa de uma esposa hindu tem, além disso, esta anomalia que a acompanha: após sua morte, ela descende em um curso de herança peculiar a ela mesma.”

Essa “anomalia” é apenas fragmentária, reduzindo-se a certa parte da propriedade, sobrevivência da antiga regra normal baseada na descendência da gens na linha feminina, a primitiva. O mesmo acontece com as “anomalias” na lei, etc. (na linguagem, as exceções também são, em sua maioria, remanescentes das mais antigas e originais). A norma antiga aparece no estado alterado e relativamente moderno como uma “anomalia”, como uma exceção incompreensível. Todas as fontes e comentários jurídicos indianos foram escritos depois que a descendência na linhagem feminina foi transformada, há muito tempo, em descendência na linhagem masculina. Também pode ser visto em Strange que, em várias partes da Índia, a anomalia é mais ou menos um remanescente “completo”.

(Marx, 2025, p. 187-8 - tradução livre)³³⁶

A suposta explicação do comentarista brâmane seria dada no fato de que a taxa correspondente ao *Stridhan* seria dada à noiva durante seu casamento, na cerimônia logo antes da consumação, pois até esse ponto, a noiva ainda estaria vivendo com sua mãe. Porém, para Strange, ele ainda carregaria uma anomalia: o fato de que sua transmissão se dá também na linhagem feminina. Marx, então, ressalta o caráter de fóssil social do *Stridhan*, que é, inclusive, a raiz da polêmica dentre os intérpretes do direito hindu, isto é, trata-se da superveniência de uma regra antiga de transmissão da propriedade na linhagem feminina após sua transformação na linhagem masculina. A anomalia em algumas partes da Índia é um remanescente mais ou menos completo, isto é, envolve uma amplitude menor ou maior da propriedade em questão. O que em um período histórico aparece como uma “anomalia” da lei ou da linguagem, como “exceção incompreensível”, explicada por seus intérpretes por meio de malabarismos supostamente racionalistas, é a reminiscência de um momento pregresso, no caso, da “antiga regra normal baseada na descendência da gens na linha feminina, a primitiva”.

Isso não significa que, para Marx, as leis hindus são estáticas, muito pelo contrário, elas sofreram uma série de modificações ao longo dos séculos, inclusive em razão do trabalho dos comentaristas jurídicos. O próprio Maine reconhece que houve um grande esforço dos

³³⁶ Eine solche rationalistische Erklärung ist es z. B., wenn in Mikashara Mitakshara das »fee« der Braut »what is given her in her bridal procession, upon the final ceremony, when the marriage already contracted and solemnized, is about to be consummated, the bride having hitherto remained with her mother« (Strange. t. I, p. 29); (...) und, fährt Strange fort: »The fee of a Hindu wife has moreover this anomaly attending it, that, upon her death, it descends in a course of inheritance peculiar to herself itself.«

Diese »anomaly« ist nur fragmentarisches, auf bestimmten Theil des Vermögens reducirte reducirtes, survival der alten normalen rule, die gegründet auf descent der gens in der female line, dem primitiven. So verhält es sich allzumeist mit den »Anomalien« im Recht etc (in der Sprache die Ausnahmen auch allzumeist Ueberbleibsel des älteren ursprünglicheren). Die alte Norm erscheint im veränderten relativ modernen Zustand als »Anomalie«, als unverständliche Ausnahme. Sämtliche indische Rechtsquellen u. Commentare verfasst, nachdem die descent in female line schon seit lange übergegangen in descent in male line. Aus Strange ferner ersichtbar, dass in verschiednen Theilen Indiens die Anomalie mehr od. minder »vollständiges« Ueberbleibsel.

(Marx, 2025, p. 187-8)

legisladores e religiosos (lembrando que os tratados jurídicos eram religiosos e vice-versa) em limitar os direitos das mulheres: “Há, de fato, claros indícios de um esforço geral sustentado por parte dos escritores brâmanes sobre lei e religião misturadas para limitar os privilégios das mulheres, que parecem ter sido reconhecidos por autoridades mais antigas” (Maine, 1893, p. 325 - tradução livre)³³⁷

Para Marx, Maine está correto até certo ponto, no sentido de que a condição das mulheres indianas sofreu uma piora em determinado momento histórico. Porém, o jurista não compreende que por trás desse processo há uma transição entre um momento histórico, que se coloca entre várias sociedades humanas, em que a mulher tinha uma posição mais igualitária — e nisso pode-se traçar um paralelo com a própria Roma:

O que Maine diz, por outro lado, está correto: “Há, de fato, claros indícios de um esforço geral sustentado por parte dos escritores bramânicos sobre lei e religião misturadas para limitar os privilégios das mulheres, que eles parecem ter considerado reconhecidos por autoridades mais antigas”. (325) **Na própria Roma, a posição de *patria potestas* em relação às [vis-à-vis] mulheres era exagerada, em oposição à antiga tradição contrária.** (Marx, 2025, p. 188 - tradução livre - grifos nossos)³³⁸

Nesse sentido, Marx sinaliza que a própria gênese da família patriarcal histórica (não a “Família Patriarcal” idealizada enquanto célula natural da sociedade, como descrita por Maine), a partir do *patria potestas*³³⁹, foi uma forma de estabelecer um controle exagerado das mulheres, em oposição a uma época em que elas tinham mais liberdade. A relação homem-mulher, portanto, seria excessivamente violenta para assegurar a submissão e o controle, pelo fim de uma liberdade que elas usufruíam antes, e da qual elas sem dúvida não reagiriam passivamente. Não significa que as mulheres eram plenamente livres ou iguais antes, muito menos depois, apenas que houve alguma mudança negativa em sua posição. Porém, acreditamos que o uso da expressão “exagerado” significa que é um “exagero” com relação à família moderna, isto é, que a condição da mulher moderna, ainda que submissa, seria essencialmente menos controlada que na família patriarcal.

Marx aponta para o pátrio poder romano, portanto, como uma característica de um período de transição, mas não é desenvolvido nada além disso. Como vimos, há outro trecho

³³⁷ There are in fact clear indications of a sustained general effort on the part of the Brahminical writers on mixed law and religion, to limit the privileges of women which they seem to have found recognised by older authorities (Maine, 1893, p. 325)

³³⁸ Richtig dagegen was Maine sagt: »There are in fact clear indications of a sustained general effort on the part of the Brahminical writers on mixed law and religion, to limit the privileges of women which they seem to have found recognised by older authorities.« (325. In Rom selbst die Stellung der patria potestas vis-à-vis der Frau exaggerated in opposition to the old contrary tradition) (Marx, 2025, p. 188)

³³⁹ poder pátrio ou poder do pai, instituto do direito romano. Segundo a Lei das 12 Tábuas, o *pater familias* possuía *vitae necisque potestas* (poder de vida e morte) sobre seus familiares. Hoje em dia o termo também é utilizado nos meios jurídicos para designar o poder familiar em geral.

em que Marx menciona o “poder arbitrário do *pater familias* moderno”, sugerindo que existe uma figura patriarcal moderna, possivelmente resultado de uma certa conservação do *pater familias* romano baseado no *pater potestas*. Porém, ainda que exista esta crítica ao fato de que Maine, partindo de “robinsonadas”, não consegue nem mesmo apontar a existência deste período anterior, desta situação de maior igualdade entre os homens e as mulheres, por naturalizar sua versão da “Família Patriarcal”, não há, nos *Cadernos*, um desenvolvimento extensivo de como ou por quê esta transição teria ocorrido.

A rigidez dos brâmanes com relação às mulheres, que visou, com o passar dos anos, controlar a propriedade atribuída ao *Stridhan*, também vai aparecer em outro elemento da legislação hindu, o *Suttee*, a prática de queima da viúva. Para explicá-lo, Marx se baseia novamente mais em Strange que no próprio Maine:

A bagunça dos brâmanes culmina com a “Suttee” ou queima da viúva. Strange já disse que essa prática é “malus usus”, e não “lei”, pois Manu e outras altas autoridades não a mencionam; estas últimas, “como condição para que a viúva possa aspirar ao céu, simplesmente exigiram que ela, após a morte do marido, levasse uma vida de reclusão, privação e decência”. (Post, p. 245) No *Shaster*, o suttee também era apenas recomendado. (Strange l.c. p. 241) Mas veja acima como os próprios brâmanes explicam a questão (“propriedade destinada a usos religiosos”) e o interesse dos meninos a quem eles passam a propriedade (que têm de pagar as despesas do cerimonial). Strange fala expressamente de “brâmanes designados” e “parentes interessados”. (l.c. p. 239)

A saber: “a esposa que sobrevive ao marido, sucede a ele como herdeira, na ausência de descendência masculina”. (Strange t. I, p. 236 237) Além disso, “sua reivindicação deve ser mantida por seus representantes (do marido falecido)”. (l.c. p. 246) Com exceção do “Stridhan”, que ela possui por direito próprio, o que ela herda do marido (se ele não tiver descendência masculina) passa para os “herdeiros do marido, não apenas os imediatos, mas todos os vivos na época”. (p. 247) **Aqui a questão é clara: o suttee é um simples assassinato religioso para levar a herança às mãos dos brâmanes brâmanes (espirituais), em parte para cerimônias religiosas (para o falecido), em parte para cumprir a obrigação imposta pelo brâmane. A legislação sobre a herança da viúva interessava à gens, a família mais próxima do marido. Daí a violência e as infâmias, principalmente por parte dos “conectados” [“connexions”], para levar a viúva à morte por incineração** (239, 240 Strange. t. I) (Marx, 2025, p. 188 - tradução livre - grifos nossos)³⁴⁰

³⁴⁰ Die Sauerei der Brahminen gipfelt in dem »Suttee« or Widow[-]burning. Dass diese practice »malus usus«, nicht »law« sagt schon Strange, da sich bei Manu u. other high authorities nichts davon finde; dieser »as the condition on which the widow may aspire to Heaven, have simply required that she should, on the decease of her husband, live a life of seclusion, privation, and decency.« (Post, p. 245) Im *Shaster* auch noch das suttee nur recommended. (Strange l.c. p. 241) Aber sieh oben, wie die Brahminen selbst die Sache erklären (»property designed for religious uses“) u. das Interesse der Burschen, denen sie die Nachlassenschaft zuwälzen (die dafür have to pay the expenses of the ceremonial). Strange spricht ausdrücklich of »designing Brahmins« u. »interested relatives«. (l.c. p. 239)

Nämlich: »the wife surviving her husband, succeeds as heir to him, in default of male issue.« (Strange t. I, p. 236 237) Ausserdem »her claim to be maintained by his (the defunct husband's) representatives«. (l.c. p. 246) Mit Ausnahme der »Stridhana«, die sie in her own right besitzt, geht das was sie von ihrem husband ererbt, (sofern dieser kein male issue hatte) über to her »husband's heirs, not the immediate ones merely, but the whole living at the time«. (p. 247) Hier die Sache klar: das suttee einfacher religiöser Mord, um die Erbschaft theils für religiöse Feierlichkeiten (für den Verstorbenen) in Hände der Brahminen Brahmanen (geistlichen) zu bringen, theils der durch die brahmin. Gesetzgebung an Beerbung der Wittwe interessirten gens, nearer family des husband. Hence die violence u. infamies, meist von Seiten der »connexions« to bring the widow to Flammentod. (239, 240 *Strange*. t. I) (Marx, 2025, p. 188)

Nesse sentido, a *Suttee*, condenada pelos juízes ingleses no período colonial, tratava-se de um assassinato religioso em prol da garantia da herança. A viúva de um casamento sem herdeiros homens ateava fogo em si própria em um ritual simbólico, garantindo a transmissão de sua herança para os membros da *gens* de seu marido, com exceção de seu Stridhan. Para Strange, a prática seria um ‘*malus usus*’, e não ‘*lei*’, pois não é mencionado na legislação arcaica de Manu e outros, que recomendam apenas que a viúva levasse uma “vida de reclusão, privação e decência”. O interesse material na herança era, portanto, dos parentes de seu marido, os parentes da própria mulher defendiam-no como prova de fé:

Vimos que, se o marido falecer sem descendentes, a viúva se apresenta como possuidora vitalícia (essa redução para posse vitalícia também só ocorreu mais tarde, como mostra um exame minucioso das fontes citadas por Strange) perante os parentes colaterais (de seu marido, não os seus próprios, o que Maine se esquece de dizer; seus próprios parentes só estavam interessados em que ela provasse ser “religiosa” durante o *suttee*) (*idem*, p. 189 - tradução livre)³⁴¹

Maine explica a *Suttee* da seguinte forma:

Atualmente, como os casamentos entre as classes mais altas dos hindus são geralmente inférteis, uma parte considerável do solo da mais rica província indiana está nas mãos de viúvas sem filhos como inquilinos vitalícios. Mas foi exatamente em Bengala que os ingleses, ao entrarem na Índia, encontraram o *Suttee*, ou queima de viúvas, não apenas como uma prática ocasional, mas constante e quase universal entre as classes mais ricas e, via de regra, apenas a viúva sem filhos, e nunca a viúva com filhos menores, se queimava na pira funerária do marido. Não há dúvida de que havia a mais estreita conexão entre a lei e o costume religioso, e a viúva era obrigada a se sacrificar para que sua propriedade vitalícia pudesse ser eliminada. A ansiedade de sua família para que o rito fosse realizado, que parecia tão marcante para os primeiros observadores ingleses da prática, era, de fato, explicada pelos motivos mais grosseiros; mas os brâmanes que a exortavam ao sacrifício eram, sem dúvida, influenciados por uma aversão puramente profissional ao seu usufruto da propriedade (Maine, 1893, p. 335 - tradução livre)³⁴²

Assim, para Maine, a *Suttee* era comum entre as classes mais altas, pois, em razão da maior ocorrência de casamentos inférteis, boa parte da propriedade da terra em Bengala ficou

³⁴¹ Wir haben gesehen, dass wenn der Mann ohne issue stirbt, the widow comes in for her life (diese Herabsetzung auf tenure for life auch erst später, wie genaue Musterung der von Strange angeführten Quellen zeigt) before the collateral relatives (of her husband, not her own, was Maine zu sagen vergisst; ihre eignen Verwandten hatten beim *Suttee* blos das Interesse, dass sie sich »religiös« bewährte). (Marx, 2025, p. 189)

³⁴² At the present moment, marriages among the upper classes of Hindoos being very commonly infertile, a considerable portion of the soil of the wealthiest Indian province is in the hands of childless widows as tenants for life. But it was exactly in Bengal Proper that the English, on entering India, found the *Suttee*, or widow-burning, not merely an occasional, but a constant and almost universal practice with the wealthier classes, and, as a rule, it was only the childless widow, and never the widow with minor children, who burnt herself on her husband's funeral pyre. There is no question that there was the closest connection between the law and the religious custom, and the widow was made to sacrifice herself in order that her tenancy for life might be got out of the way. The anxiety of her family that the rite should be performed, which seemed so striking to the first English observers of the practice, was, in fact, explained by the coarsest motives; but the Brahmins who exhorted her to the sacrifice were undoubtedly influenced by a purely professional dislike to her enjoyment of property (Maine, 1893, p. 335)

nas mãos de viúvas sem filhos. Admite, portanto, uma conexão entre a lei que garantia que a propriedade vitalícia permanecesse nas mãos da viúva, e o costume religioso da autoexterminio na pira do marido para que acontecesse justamente o contrário. Porém, Maine garante que, embora o interesse da família fosse “grosseiro”, os interesses dos sacerdotes brâmanes “eram, sem dúvida, influenciados por uma aversão puramente profissional ao seu usufruto da propriedade”.

A partir de sua leitura de Strange, Marx transcreve as afirmações de Maine sobre a *Suttee*, criticando-as do seguinte modo (ressaltamos as intervenções marxianas em negrito):

[Strange, cujo livro era 45 anos mais antigo que o de Maine, e Chefe de Justiça de Madras, e ingressou na administração da justiça, na Presidência de Madras em 1798 (l.c. Prefácio VIII), como ele mesmo nos conta no prefácio de seu livro, diz, por outro lado, com referência, é claro, à Presidência de Madras: “Ele (o costume de Suttee) está confinado praticamente às classes mais baixas; - uma prova de que não tem raízes mais profundas na religião do que na lei do país”. [(l.c. I, p. 241) e, via de regra, apenas a viúva sem filhos, e nunca a viúva com filhos menores, se queimava na pira funerária do marido. Não há dúvida de que havia a mais estreita conexão entre a lei e o costume religioso, e a viúva era obrigada a se sacrificar para que sua propriedade vitalícia pudesse ser eliminada. A ansiedade de sua família [Ao contrário: da família de seu marido, que herdou; os membros femininos de sua família estavam interessados em seu Stridhan; caso contrário, sua família só poderia estar interessada por fanatismo religioso e influência dos brâmanes] para que o rito fosse realizado, que parecia tão marcante para os primeiros observadores ingleses da prática, era, de fato, explicada pelos motivos mais grosseiros; mas os brâmanes [Além dos brâmanes eclesiásticos, os parentes do homem podiam, especialmente nas classes mais altas, e tinham que consistir em grande parte de brâmanes seculares!] que a exortavam ao sacrifício eram, sem dúvida [ingênuo Maine!], influenciados por uma aversão puramente profissional ao seu usufruto da propriedade. A antiga [ou seja, a sobrevivência modificada do arcaico] regra da lei civil, que a tornava inquilina vitalícia, não podia ser eliminada, mas foi combatida pela instituição moderna que a obrigava a se dedicar a uma morte terrível”](Embora o Suttee tenha introduzido uma inovação dos brâmanes, isso não impede que a própria inovação nas cabeças dos brâmanes se baseie em reminiscências de barbáries mais antigas (enterrar o homem com sua propriedade)! Particularmente nas cabeças dos sacerdotes, as mais antigas abominações são revividas, mas destituídas de sua originalidade ingênua (Marx, 2025, p. 189 - tradução livre - grifos nossos)³⁴³

³⁴³ (Strange, dessen Buch 45 Jahr älter als das des Maine, u. der Chief Justice of Madras gewesen war, u. 1798 entered upon the administration of justice, at the Presidency of Madras (l.c. Preface VIII) wie er selbst uns in Vorrede seines Buchs erzählt, sagt dagegen mit Bezug natürlich auf die Präsidentschaft v. Madras: »It (the custom of Suttee) is confined pretty much to the lower classes; – a proof, that it has no deeper root in the religion, than it has in the law of the country.« [(l.c. I, p. 241)) » and, as a rule, it was only the childless widow, and never the widow with minor children, who burnt herself on her husband’s funeral pyre. There is no question that there was the closest connection between the law and the religious custom, and the widow was made to sacrifice herself in order that her tenancy for life might be got out of the way. The anxiety of her family (Umgekehrt: of her husband’s family, die erbte; nur die weiblichen Glieder ihrer family waren interessirt in her Stridhana; im übrigen konnte ihre family nur durch religiösen Fanatismus u. Einfluss der Brahminen interessirt sein) that the rite should be performed, which seemed so striking to the first English observers of the practice, was, in fact, explained by the coarsest motives; but the Brahmins (ausser den ecclesiastical Brahmins could, namentlich in den higher classes, die Verwandtschaft des Mannes u. musste es grossentheils aus weltlichen Brahminen bestehen!) who exhorted her to the sacrifice were undoubtedly (! naiver Maine!) influenced by a purely professional dislike to her enjoyment of property. The ancient (i.e. dies auch modificirtes survival von Archaischem) rule of the civil law, which made her tenant for life, could not be got rid of, but it was combated by the modern institution which made it her duty to devote herself to a frightful death.« (335, 336) [(]Obgleich

Assim, quarenta e cinco anos antes da publicação das *Lectures*, Thomas Strange já havia publicado uma análise mais completa e precisa da *Suttee*. Para ele, a prática, na verdade, era mais comum dentre as classes mais baixas, não as mais altas, como coloca Maine. Entende-se “classes”, aqui, no sentido bem amplo, associado à divisão hindu entre castas. Os motivos para a predominância nos extratos inferiores não são expostos, porém segue-se que talvez seja algo mais difundido do que Maine alega, além de não estar vinculado somente a grandes propriedades.

Marx também ressalta que a família da esposa propriamente dita não tinha interesse material na prática, apenas a família do marido, que eram seus herdeiros necessários na ausência de filhos homens, sendo que suas familiares podiam ter somente interesse em seu *Stridhan*. Além disso, ironiza a visão de Maine de que o interesse dos brâmanes na prática era “profissional”, chamando-o de ingênuo em não perceber seus interesses econômicos, até mesmo porque, além dos brâmanes eclesiásticos, aqueles diretamente envolvidos com a função sacerdotal, as famílias das mais altas classes eram compostas em grande parte por brâmanes seculares³⁴⁴, que não exerciam diretamente a função sacerdotal, mas teriam de fato interesse material na *Suttee* na possibilidade de, por exemplo, um de seus irmãos falecer deixando somente sua viúva.

A “sobrevivência modificada do arcaico”, isto é, a garantia da vitalidade da inquilina, que conferia à viúva sem herdeiros homens a propriedade do marido, era combatida pelo assassinato religiosamente sancionado — a viúva era sacrificada em prol dos interesses da família do marido. Se, de um lado, a herança da tradição matrilinear fundamenta o reconhecimento do direito de propriedade da viúva, do outro, o costume religioso responde com uma imposição violenta dos interesses materiais da linhagem paterna, condenando-a à pira funerária do marido como atestado de sua fé.

Para Marx, é possível que a barbaridade, isto é, a violência do sacrifício da viúva na fogueira seja, ao mesmo tempo, uma nova forma de “reminiscências de barbáries mais antigas”, como “enterrar o homem com sua propriedade”, isto é, uma aplicação dissimulada de práticas antigas que, se em algum momento detiveram algum grau de ingenuidade, são

Suttee eine *Neuerung*, v. den Brahminen eingeführt, hindert dies nicht, dass in den Brahminenköpfen die *Neuerung* selbst wieder auf Reminiscenz auf älterer Barbarei (Begraben des Mannes mit seinem Eigenthum) beruhte! Namentlich in den Pfaffenköpfen revive die urältesten Greuel, aber ihrer Naiven Ursprünglichkeit beraubt.) (Marx, 2025, p. 189)

³⁴⁴ Brâmanes são os herdeiros da casta de Brama na sociedade hindu. Os brâmanes sacerdotais são aqueles que desempenham funções estritamente religiosas, enquanto os seculares podem desempenhar funções administrativas, políticas ou intelectuais, não se dedicando exclusivamente à vida sacerdotal.

retomadas puramente como forma de assegurar os interesses materiais. Entende-se barbárie, aqui, não como um julgamento moral do povo em si, mas à violência, crueldade de determinados rituais religiosos. Ou seja, Marx levanta a possibilidade de o ritual da queima ser uma retomada de algum costume mais antigo que, se em sua origem teve um propósito genuinamente espiritual, sagrado, aqui é uma violência voltada à garantia do interesse material, relacionado com a propriedade privada. Somada a sua ignorância sobre a linhagem materna, Maine não compreende a relevância da propriedade privada na história, de modo que a *Suttee* lhe parece uma manifestação ingênua, puramente religiosa — ele não enxerga o interesse material por trás.

Os brâmanes, portanto, entravam em conflito com a propriedade da mulher hindu, opondo restrições ao *Stridhan* e incentivando a prática da *Suttee*. Marx critica que a obra de Maine, além de não acrescentar nada com relação à de Strange, é muito conivente diante dos sacerdotes em geral, além dos juristas e das classes altas:

O próprio Sr. Maine não acrescenta nada além do que já se encontra em Strange. E mesmo quando ele generaliza que “as leis hindus, religiosas e civis, têm passado por séculos de transmutação, desenvolvimento e, em alguns [Maine é sempre brando ao falar de clérigos e advogados e de pessoas de classes mais altas em geral!] pontos, depravação nas mãos de sucessivos comentadores bramânicos” (326) Strange também sabe disso, mas acrescenta que os clérigos da igreja não agiam melhor em outro lugar! (Marx, 2025, p. 188-9 - tradução livre - grifos nossos)³⁴⁵

Diferente de Strange, que, apesar de ser um juiz inglês, apresenta novas informações ao tratar da legislação hindu, para Marx a obra de Maine é uma repetição apologética sobre a legislação hindu. Mesmo quando reconhece a influência das interpretações (e dos comentaristas em geral, que eram também clérigos) nas alterações dos usos e aplicações das leis hindus ao longo dos séculos, Maine faz questão de atenuá-la, seja colocando que foi uma mudança de apenas “alguns” pontos, ou postulando que o interesse sacerdotal na *Suttee* era “meramente profissional”; ao passo que Strange não faz a mesma questão de apontar a depravação da lei hindu como algo pontual, mas aponta-a como uma prática propriamente generalizada. Maine defende não apenas a religião, mas os representantes do direito e das classes mais altas como um todo³⁴⁶.

³⁴⁵ Herr Maine selbst fügt dem, was man schon bei Strange findet nichts zu. Und selbst wenn er generalisirt, dass »the Hindoo laws, religious and civil, have for centuries been undergoing transmutation, development, and, in some (! Maine always mild when speaking of clergy and lawyers! and higher class people generally!) points, depravation at the hands of successive Brahminical expositors«[,] (326) so weiss dies Strange auch, setzt aber hinzu, dass die Kirchenpfaffen es anderswo nicht besser machten! (Marx, 2025, p. 188-9)

³⁴⁶ Para entender as relações entre os juristas e os clérigos como trabalhada por Marx em suas *Teorias do mais-valor*, cf. Sartori, 2020.

Assim, na legislação hindu, as práticas de sucessão que passavam pelas mulheres convivem com outras bastante restritivas em prol da sucessão na linhagem paterna, não raro sendo vistas como anomalias da lei, e incompreendidas pelos próprios intérpretes do direito brâmane, muito antes da colonização. Nesse sentido, são um resquício do arcaico que entra em conflito com a prática da linhagem masculina.

Ao se deparar com o material disponível em sua época sobre a propriedade da mulher hindu, Marx não adota uma postura romântica nem tampouco condenatória, mas tenta entendê-las a partir de suas próprias determinações, explicando a tessitura das relações sociais e históricas que as conformam. Muitas questões sobre transição e opressão de gênero são levantadas, inclusive em sua relação com as semelhanças com a família patriarcal romana, porém não são extensivamente desenvolvidas, um problema da estrutura do texto com o qual lidamos que não pode ser resolvido sem ultrapassar o limite da interpretação possível até o reino das hipóteses e conjecturas. Em algumas ocasiões, como no caso da comuna russa, foi possível trazer outros textos como uma complementação acerca do pensamento de Marx, no caso, a carta a Vera Zasulich, porém, não é cabível em um texto acadêmico extrapolar o limite do texto para além disso.

Em linhas gerais, no presente tópico vimos que, para Maine, sua “Família Patriarcal”, unida pelo Poder Patriarcal, é a unidade essencial da sociedade. Para ele, mesmo se ela não for encontrada em todas as sociedades humanas da história, se tais sociedades se desmembrassem, tornar-se-iam células patriarcais. Além disso, em todas as sociedades em que foi encontrada, tem a mesma composição, mais ou menos relaxada, e todas as comunidades da “raça Ariana”, organizam-se a partir delas. E onde a “Família Patriarcal” emerge, todo o resto da sociedade se organiza em torno de seu modelo. Segundo o jurista, a “Família Patriarcal” por excelência é a romana, composta pelo patriarca, o *paterfamilias*, que exercia o *patria potestas* diante de sua esposa e filhos, e seu *dominium* diante dos escravos e da propriedade inanimada. Já a “Família Conjunta” hindu seria uma forma um pouco mais ampliada desta, em cujas obrigações patriarcais se encontram relaxadas. Nota-se como Maine naturaliza a “Família Patriarcal”, mas não propriamente a romana, que é histórica, mas uma visão romantizada, idealizada da família romana, na qual a mulher e os filhos “naturalmente” se submetem ao homem por seu Poder Patriarcal. Assim, “Maine transporta sua família romana ‘patriarcal’ para o início dos tempos” (Marx, 2025, p. 187 - tradução livre) isto é, sua versão da Família Patriarcal, de modo que a família patriarcal romana seria apenas uma das expressões da Família Patriarcal como unidade das sociedades “Arianas” por excelência.

A forma dominante de propriedade da mulher em Roma foi o *dos*, ou dote, propriedade concedida à noiva por seus pais no momento do casamento. Dentre os hindus, a propriedade da mulher é muito mais antiga, consolidada na forma do *Stridhan*. Havia uma dissidência entre os intérpretes do direito hindu se o *Stridhan* abrangeria somente o que foi dado à mulher nas núpcias (por sua família ou por seu marido) ou também sua parte da herança, isto é, se sua herança ficaria sob seu controle ou sob o controle do marido. Os ingleses delimitaram a aplicação do *Stridhan* à sua interpretação mais restrita, retirando a parte da herança. Ambas instituições são distintas, também, do Preço da Noiva, que Maine busca a partir do exemplo irlandês, que é um preço pago pelo noivo, parte para a própria noiva, e parte para seu pai, propriedade a qual foi proibida pelos ingleses no século XVII. Marx reprova os juízes ingleses coloniais, chamando-os de “juízes ingleses cabeças-duras [*blockheadead*]” (Marx, 2025, p. 186), mas não desenvolve sua crítica para além disso neste momento.

Para Maine, as três instituições marcam três estágios da propriedade da mulher dentre os grupos da “raça Ariana”: 1) O Preço da Noiva, propriedade concedida a ela por seu marido; 2) O dote, propriedade concedida a ela por sua família; e 3) O *Stridhan*. Desse modo, os hindus, por serem “Arianos”, deveriam ter passado pelo Preço da Noiva e pelo dote antes de chegar ao *Stridhan*. Maine, apresenta, portanto, uma visão etapista da história, baseada em uma concepção de unidade racial da evolução das instituições. As formas vão da menos à mais abrangente da propriedade da mulher, o que podemos atribuir a um patriarcalismo cada vez mais relaxado, ou, como, para Maine, não existe uma opressão de gênero, a um despotismo dos grupos sobre os indivíduos cada vez mais relaxado, beneficiando as mulheres enquanto indivíduos.

Vimos, então, como, para Marx, Maine teria se beneficiado de estudar outros autores contemporâneos, como Morgan ou Bachofen, sendo ainda inferior a eles. Para Marx, Maine interpreta o *Stridhan* completamente errado. Primeiramente, porque ele é uma herança de uma forma gentílica de organização baseada na linhagem materna, fato totalmente ignorado pelo jurista que já parte do patriarcalismo como fundamento da sociedade. O *Stridhan* é um fóssil social de um momento pregresso, que entra em um embate com a linhagem masculina.

Além disso, sua compreensão é baseada na tese do despotismo original dos grupos sobre os indivíduos, que Marx chama de “uma das principais doutrinas de estimação do John Bull cabeça-dura [*blockheaded*]”, reforçando seu caráter propriamente inglês e limitado. Também é fundamentada em uma unidade racial, sobre a qual Marx apela “que o diabo leve essa cantiga ‘ariana’”, o mantra insistente que Maine não para de repetir. O jurista é um

“asno” que “demonstra a cor dos óculos que enxerga”. Ele é um Pecksniff, um pensador desonesto, cínico, que não analisa a história a partir de suas determinações concretas, mas de modo apologista, através de “robinsonadas” infundadas que servem para justificar os valores de seu próprio tempo através de “afirmações confiantes”.

Ademais, por ignorar a linhagem materna e o real papel da propriedade privada na história, Maine oculta o fato de que por trás das “interpretações” dos brâmanes em torno da abrangência do *Stridhan* há uma disputa de interesses objetivos, materiais. A lei não é estática, e os comentaristas brâmanes também cumprem, como intérpretes, a função de incorporar as mudanças das formas sociais no reconhecimento legal. A interpretação brâmane tornou-se, com o tempo, mais rígida diante das mulheres, e, também como uma resposta ao *Stridhan*, acarretou o fenômeno da *Sutee*, a prática de queima da viúva. Para a análise desta prática, Marx recorre bastante a seu estudo da obra de Thomas Strange, e ressalta, que, por trás disso, existe um interesse da família do marido, que eram seus herdeiros necessários na ausência de filhos homens, o que Maine ignora completamente por trás de uma cínica ingenuidade. Logo, Marx opõe a Maine sua própria concepção sobre a história e sobre o desenvolvimento da propriedade.

Colocadas estas determinações, vejamos como Maine analisa a origem do próprio Estado. No seguinte tópico, iremos entrar em um terreno um pouco mais abstrato, que envolve teoria do Direito, mas que é uma das bases fundamentais da teoria de Maine, e, portanto, da crítica marxiana. Assim, aprofundaremos na análise de como as compreensões dos dois autores se diferem sobre a origem do Estado e a historicidade das relações familiares e de parentesco, esta última dotada de um papel histórico como uma forma de organização social não-política.

4.5. A TEORIA DA SOBERANIA:

As teses de Maine sobre as relações de parentesco se baseiam em sua teoria da Soberania, profundamente interligada com a compreensão da “Família Patriarcal” como o fundamento do Estado. Nesse sentido, será necessário explicar as principais determinações dessas teses, para entendermos como Marx se posiciona diante delas a partir de sua própria visão sobre as relações de parentesco, tema desta Dissertação. A crítica de Marx à noção de Maine sobre a origem do Estado é também uma crítica à sua concepção sobre as relações de parentesco, passando pela historicidade dessas determinações no pensamento marxiano.

Maine irá desenvolver sua Teoria da Soberania, cujo essencial é retirado de Austin, nos dois últimos capítulos de sua obra, *Lecture XII. Sovereignty* e *Lecture XIII. Sovereignty*

and Empire. Neste tópico, trataremos sobretudo do capítulo XII, e no seguinte, do capítulo XIII. Como Maine inicia este debate louvando as contribuições dos juristas analíticos ingleses para toda a Europa, Marx começa suas anotações correspondentes em um tom irônico: “O Sr. Maine, na Lecture XII, informa à atônita Europa que a Inglaterra possui o privilégio dos assim chamados “Juristas Analíticos”, dos quais os mais importantes são Jeremy Bentham e John Austin (Marx, 2025, p. 190 - tradução livre)³⁴⁷. Não iremos tratar da integridade da crítica marxiana à jurisprudência analítica presente em suas anotações³⁴⁸, mas de suas dimensões mais essenciais sobre a origem do Estado, que perpassa a compreensão do autor renano sobre a historicidade das relações de parentesco como uma forma de organização das sociedades sem Estado.

Marx explica da seguinte forma a elaboração de Maine sobre a Teoria da Soberania Austiniana:

Austin: “Province of Jurisprudence Determined” é, há muito tempo, um dos principais livros lecionados nesta Universidade. (345) (outras palestras do colega foram apresentadas ao mundo mais recentemente.) Seus antecessores, Bentham e Hobbes. Após a grande descoberta do mesmo John Austin: “Se (**diz o imenso John Austin**) um determinado superior humano, que não tem o hábito de obedecer a um superior semelhante, recebe obediência habitual da maior parte de uma determinada sociedade, esse determinado superior é soberano nessa sociedade, e a sociedade, incluindo o superior, é uma sociedade política e independente.” “A esse superior, os outros membros da sociedade estão sujeitos; ou, desse determinado superior, os outros membros da sociedade são dependentes. A posição de seus outros membros em relação a esse determinado superior é um estado de sujeição ou um estado de dependência. A relação mútua que subsiste entre esse superior e eles pode ser chamada de relação de soberano e súdito, ou de relação de soberania e sujeição.” (citado por Maine p. 348, 349) (Marx, 2025, p. 190 - tradução livre - grifos nossos)³⁴⁹

Resumidamente, a concepção que Maine desenvolve de Soberania a partir da obra *Province of Jurisprudence Determined* (1832), de Austin, é que o Soberano é um “determinado superior humano” que “recebe obediência habitual da maior parte de uma determinada sociedade”, e toda sociedade política se explica a partir dessa relação. Marx

³⁴⁷ Herr Maine in Lectures Lecture XII theilt dem erstaunten Europa mit, dass England das Privileg der dort s.g. »Analytical Jurists« besitzt, wovon die bedeutendsten Jeremy Bentham u. John Austin. (343)

³⁴⁸ Para entender mais sobre a crítica de Marx aos juristas analíticos nos excertos sobre Maine, cf. Andrade, 2024a.

³⁴⁹ Austin’s: „Province of Jurisprudence Determined“ has long been one of the higher classbooks in this University. (345) (and lectures of the latter more recently given to the world.) Seine Vorgänger Bentham u. Hobbes. Folgendes die grosse Entdeckung selbigen John Austin’s:

„If (says the immense John Austin) a determinate human superior, not in the habit of obedience to a like superior, receive habitual obedience from the bulk of a given society, that determinate superior is Sovereign in that society, and the society, including the superior, is a society political and independent.“ „To that superior the other members of the society are subject; or on that determinate superior the other members of the society are dependent. The position of its other members towards that determinate superior is a state of subjection or a state of dependence. The mutual relation which subsists between that superior and them, may be styled the relation of Sovereign and Subject, or the Relation of Sovereignty and Subjection.“ (citirt bei Maine p. 348, 349) (Marx, 2025, p. 190)

novamente ironiza o privilégio dado por Maine aos juristas analíticos, ao introduzir Austin como “o imenso John Austin”.

O que Maine entende por Soberano pode ser um indivíduo ou um conjunto de pessoas, mas precisa ser determinado: “Essa única pessoa ou grupo — esse Soberano individual ou colegiado (para usar a expressão de Austin) — pode ser encontrado em toda comunidade política independente tão seguramente quanto o centro de gravidade em uma massa de matéria” (Maine, 1893, p. 349 - tradução livre)³⁵⁰. Marx ressalta que isso também é uma “invenção” de Austin: “‘humano superior determinado’ — o soberano é ‘um soberano individual ou colegiado’ [essa frase para pessoa individual ou grupo é também uma invenção de Austin] (349) (Marx, 2025, p. 190 - tradução livre - grifos nossos)³⁵¹. Para Maine, onde não há Soberano, não há Estado, e portanto reinaria a anarquia (cf. Maine, 1893, p. 351). Ademais, a característica comum a todos os Soberanos seria “a posse de uma força irresistível, não necessariamente exercida, mas capaz de ser exercida” (*idem*, p. 350 - tradução livre)³⁵².

O Soberano deve ser obedecido pela maioria das pessoas da sociedade que governa, obediência a qual deve ser habitual, não excepcional (cf. *ibidem*, p. 353). Além disso, segundo esta teoria da Soberania, a diferença entre as formas de governo são determinadas de maneira quantitativa: “De acordo com a terminologia preferida por Austin, o Soberano, se for uma única pessoa, é ou deve ser chamado de Monarca; se for um grupo pequeno, o nome é Oligarquia; se for um grupo de dimensões consideráveis, Aristocracia; se for muito grande e numeroso, Democracia” (*ibidem*, p. 350 - tradução livre)³⁵³.

Estes são os elementos fundamentais da Teoria da Soberania de Austin, conforme descritos por seu entusiasta Maine. Contudo, o autor das *Lectures* considera que o essencial da compreensão de Austin foi extraído do pensamento de Hobbes:

Aqueles que observaram a lentidão com que as concepções precisas são desenvolvidas no campo da história e da política estarão preparados para ouvir que toda essa visão da natureza da Soberania é mais antiga do que a obra de Austin. Mas, até onde meu próprio conhecimento se estende, não creio que qualquer parte material dela seja mais antiga que Hobbes. Por outro lado, no *Leviatã* de Hobbes e no Capítulo *De Cive* em seu Tratado publicado pela primeira vez em latim, chamado *Elementa*

³⁵⁰ This single person or group — this individual or this collegiate Sovereign (to employ Austin's phrase) — maybe found in every independent political community as certainly as the centre of gravity in a mass of matter (Maine, 1893, p. 349)

³⁵¹ Der »determinate human superior« — der Sovereign is »an individual or a collegiate Sovereign« (diese Phrase für single person or group auch eine Erfindung des Austin). (349) (Marx, 2025, p. 190)

³⁵² the possession of irresistible force, not necessarily exerted but capable of being exerted (Maine, 1893, p. 350).

³⁵³ According to the terminology preferred by Austin, the Sovereign, if a single person, is or should be called a Monarch; if a small group, the name is an Oligarchy; if a group of considerable dimensions, an Aristocracy; if very large and numerous a Democracy (Maine, 1893, p. 350)

Philosophice, a análise do Governo e da Sociedade e a determinação da Soberania estão de tal forma concluídas que pouco poderia ser acrescentado a elas por Bentham e Austin (*ibidem*, p. 354 - tradução livre)³⁵⁴

Marx concorda que a teoria da Soberania tem raízes no pensamento hobbesiano: (Isso, como o próprio Maine admite, de acordo com o texto básico de Austin, e, na medida em que coincidem ele, de Bentham, advém de Hobbes (Leviatã: cap. De Cive, publicado pela primeira vez em latim, nos Elementa Philosophiae)) (Marx, 2025, p. 191 - tradução livre)³⁵⁵

Em linhas gerais, para Hobbes, o poder político é necessário para dar fim ao estado de natureza, no qual impera uma guerra de todos contra todos. Os homens são iguais em faculdades do corpo e do espírito (isto é, tomados como um todo, as diferenças não são significativas), e portanto dotados de igual capacidade para seguir seus objetivos, o que gera disputas e discórdias. Por isso, o estado natural é tal que “todo homem é inimigo de todo homem” (Hobbes, 2003, p. 109), e não há qualquer segurança. Para preservar a paz, é necessário um contrato que transfira seus direitos a um Soberano, para que seja capaz de proteger os membros da sociedade de causar dano uns aos outros. Ele é:

“a essência da república, a qual pode ser assim definida: uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por todos como autora, de modo que ela pode usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comuns. (...) Àquele que é portador dessa pessoa chama-se SOBERANO, e dele se diz que possui poder soberano. Todos os demais são SÚDITOS” (*idem*, p. 148).

Assim, “A causa final, finalidade e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver em repúblicas, é a precaução com a sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita” (*ibidem*, p. 143). Para Hobbes, portanto, os homens se unem em um contrato que afirma o poder do Estado, que é a multidão unida numa só pessoa — o poder do Soberano é o poder de todos.

Para Maine, Austin teria um grande mérito diante de Hobbes seria em ter um objetivo científico, enquanto o de seu antecessor é político:

(...) Há, no entanto, uma grande diferença entre Hobbes e seu último sucessor. O processo de Hobbes era científico, mas seu objetivo era menos científico do que político. Quando, com uma agudeza de intuição e lucidez de afirmação que nunca

³⁵⁴ Those who have observed with what slowness definite conceptions are developed in the field of history and politics will be prepared to hear that this whole view of the nature of Sovereignty is older than Austin's work. But, so far as my own knowledge extends, I do not think that any material portion of it is older than Hobbes. On the other hand, in the *Leviathan* of Hobbes and in the Chapter *De Cive* in his Treatise first published in Latin, called the *Elementa Philosophice*, the analysis of Government and Society and the determination of Sovereignty are so nearly completed that little could be added to them by Bentham and Austin (Maine, 1893, p. 354)

³⁵⁵ (Dies dem Grundtext nach, wie Maine selbst zugiebt, v. Austin, wie so weit damit identisch, von Bentham aus Hobbes (*Leviathan*: Ch. De Cive, first published in Latin, in the Elementa Philosophiae)) (Marx, 2025, p. 191).

foram igualadas, ele apresentou um caso para a existência teórica universal da Soberania, fica claro que ele tem, para dizer o mínimo, uma forte preferência por monarquias em vez de aristocracias e democracias, ou (para usar a fraseologia da escola que ele fundou) pela Soberania individual em vez da corporativa. (...) Mas o objetivo de Austin é estritamente científico. (Maine, 1893, p. 354-5 - tradução livre)³⁵⁶

Assim, o objetivo de Hobbes seria científico. Aqui, não está claro o que Maine entende por objetivo científico, mas parece se relacionar a uma pretensão à verdade. Isto é, os autores partiriam de um método ou a um procedimento filosófico geral, um propósito, que seria político em Hobbes, e científico em Austin. Para o jurista, Hobbes faria sua análise das diferentes formas de governo para justificar a monarquia diante da aristocracia ou da democracia, enquanto Austin as analisaria “despretensiosamente”. Assim, o autor das *Lectures* parabeniza Austin por seu “objetivo científico”.

Além disso, para Maine, Austin teria o mérito de não “especular” sobre a origem do Estado:

Outra diferença considerável é a seguinte. Hobbes, como se sabe, especulou sobre a origem do Governo e da Soberania. Esse é o único fato que algumas pessoas parecem ter aprendido sobre ele, e elas parecem pensar que sua filosofia foi suficientemente condenada por isso. Mas Austin mal entra nessa questão; e de fato ele ocasionalmente, embora talvez inadvertidamente, usa uma linguagem que quase parece implicar que a Soberania e as concepções dependentes dela têm uma existência *a priori*. Agora, nessa questão, eu mesmo defendo que o método de Hobbes estava correto. É verdade que nada pode ser mais inútil em si mesmo do que o relato conjectural de Hobbes sobre a origem da sociedade e do governo. A humanidade, afirma ele, estava originalmente em um estado de guerra. Eles então fizeram um pacto sob o qual cada homem abandonou seus poderes de agressão, e o resultado foi a soberania e, por meio da soberania, a lei, a paz e a ordem. A teoria está aberta a todo tipo de objeção. Não há evidência de nenhum estágio da suposta história, e o pouco que sabemos sobre o homem primitivo a contradiz. (...) Mas, ainda assim, acho que Hobbes agiu corretamente ao se debruçar sobre o problema, embora tenha feito pouco para resolvê-lo. O dever de investigar, se não como a Soberania surgiu, em todo caso, por quais estágios ela passou, é, a meu ver, indispensável. É somente assim que podemos nos assegurar em que grau os resultados da análise austiniana estão de acordo com os fatos. (*idem*, p. 356-7 - tradução livre)³⁵⁷

³⁵⁶ (...) There is, however, one great difference between Hobbes and his latest successor. The process of Hobbes was scientific, but his object was less scientific than political. When, with a keenness of intuition and lucidity of statement which have never been rivalled, he has made out a case for the universal theoretical existence of Sovereignty, it becomes clear that he has, to say the least, a strong preference for monarchies over aristocracies and democracies, or (to use the phraseology of the school which he founded) for individual over corporate Sovereignty. (...) But Austin's object is strictly scientific. (Maine, 1893, p. 354-5)

³⁵⁷ Another considerable difference is this. Hobbes, it is well known, speculated on the origin of Government and Sovereignty. It is the one fact which some persons seem to have learned about him, and they appear to think his philosophy sufficiently condemned by it. But Austin barely enters on this enquiry; and indeed he occasionally, though perhaps inadvertently, uses language which almost seems to imply that Sovereignty and the conceptions dependent on it have an *a priori* existence. Now in this matter I myself hold that the method of Hobbes was correct. It is true that nothing can be more worthless in itself than Hobbes's conjectural account of the origin of society and government. Mankind, he asserts, were originally in a state of war. They then made a compact under which every man abandoned his powers of aggression, and the result, was Sovereignty, and through Sovereignty law, peace, and order. The theory is open to every sort of objection. There is no evidence of any stage of the supposed history, and the little we know of primitive man contradicts it. (...) But still I think that Hobbes did correctly in addressing himself to the problem, though he did little to solve it. The duty of enquiring, if not how

Assim, Maine valoriza a falta de interesse da teoria da Soberania de Austin na origem do Estado como uma virtude que lhe fez não incidir em especulações. Ao mesmo tempo, o autor das *Lectures* parabeniza Hobbes pelo seu “método”, mas condena-o por suas conclusões, postulando que foi comprovado que ele errou. O que Maine entende por “método”, aqui, parece ser a atribuição do dever de investigar a origem do Estado, de modo que “Hobbes agiu corretamente ao se debruçar sobre o problema”, porém incorreu em um “relato conjectural” totalmente “inútil em si mesmo”. Maine acredita no “dever de investigar, se não como a Soberania surgiu, em todo caso, por quais estágios ela passou”, mas justifica a negligência de Austin ao tomá-la como algo *a priori* como algo que lhe impediu de incorrer nos mesmos erros que Hobbes.

Não obstante, é válido mencionar que dificilmente Hobbes pode ser lido como um autor que, como coloca Maine, traz o estado de natureza, o “estado de guerra”, como algo literal, que depende de “evidência”, e que pode ser contraposto pelo conhecimento da história “sobre o homem primitivo” (cf. Hobbes, 2003). O que Hobbes chama de “estado de guerra” não é algo existente na história, mas um exercício subjetivo, um exame de consciência do indivíduo. Assim, o que Maine chama de mérito do método de Hobbes, isto é, ressaltar “senão como a Soberania surgiu, em todo caso, por quais estágios ela passou”, não era propriamente seu objetivo, por não fazer uma teoria da história. Para os fins da presente Dissertação, não cabe entrar mais na interpretação feita por Maine sobre a teoria de Hobbes, mas explicitamos que ela é, no mínimo, polêmica³⁵⁸.

Sovereignty arose, at all events through what stages it has passed, is in my judgment indispensable. It is only thus that we can assure ourselves in what degree the results of the Austinian analysis tally with facts. (Maine, 1893, p. 356-7)

³⁵⁸ É importante ressaltar que o próprio Hobbes considera a hipótese de que seu estado de natureza, baseado na guerra de todos contra todos, jamais tenha existido de fato: “Poderá porventura pensar-se que nunca existiu um tal tempo, nem uma condição de guerra como esta, e acredito que jamais tenha sido geralmente assim, no mundo inteiro (...). Mas mesmo que jamais tivesse havido um tempo em que os indivíduos se encontrassem numa condição de guerra de todos contra todos, em todos os tempos os reis e as pessoas dotadas de autoridade soberana, por causa da sua independência, vivem em constante rivalidade e na condição e atitude dos gladiadores, com as armas assestadas, cada um de olhos fixos nos outros” (Hobbes, 2003, p. 110). Ante a isso, Renato Janine Ribeiro (2001) faz uma crítica à interpretação de Maine da teoria de Hobbes. Ele aponta que “direito, na metade do século XIX, Sir Henry Maine — por exemplo — criticou-os asperamente: seria impossível (dizia) selvagens que nunca tiveram contato social dominarem a tal ponto a linguagem, conhecerem uma noção jurídica tão abstrata quanto a de contrato, para que pudessem se reunir nas clareiras das florestas e fazerem um pacto social” (p. 1), mas explica que “(...) quando um homem do século XX lê os contratualistas, ele sente a mesma estranheza que Maine. E por isso é preciso ver que erro Maine cometeu. Raro, ou nenhum, contratualista pensou que selvagens isolados se juntam numa clareira para fazer um simulacro de constituinte. Voltaremos a isso depois (ao ver o que é ciência política para Hobbes). Por ora, só isso: o homem natural de Hobbes não é um selvagem. É o mesmo homem que vive em sociedade. Melhor dizendo, a natureza do homem não muda conforme o tempo, ou a história, ou a vida social. Para Hobbes, como para a maior parte dos autores de antes do século XVIII, não existe a história entendida como transformando os homens. Estes não mudam” (*idem*, p. 3-4). Nesse sentido, Hobbes não teria uma teoria da história, que pretendia explicar sociedades

Marx critica os trechos acima:

Mas Maine diz: o objetivo de Hobbes era político; o de Austin “estritamente científico” (355. **Científico!** mas apenas no significado que essa palavra pode ter na mente dos advogados britânicos cabeças-duras [*blockheadish*], onde a classificação antiquada, a definição etc. são consideradas científicas. Cf., a propósito, 1) Maquiavel e 2) Linguet.) Além disso: Hobbes quer sondar a origem do Estado (governo e “soberania”[]); esse problema não existe para o advogado Austin; para ele esse fato existe até certo ponto a priori. (Isso é o que diz Maine, p. 356. O próprio infeliz Maine não tem ideia de que onde existem Estados (depois das comunidades primitivas etc.), ou seja, uma sociedade que se organiza politicamente, o Estado não é de modo algum o Prius; apenas parece ser.) (Marx, 2025, p. 191 - tradução livre)³⁵⁹

O que para Maine é um mérito de Austin — considerar a existência do Estado como , algo, até certo ponto, *a priori* —, é, para Marx, um demérito. Se “Hobbes quer sondar a origem do Estado”, o qual para Maine se resume em “governo e Soberania”, “esse problema não existe para o advogado Austin”. Marx, portanto, ressalta a posição de tomar o Estado como algo dado também vinculada ao fato de Austin ser um jurista, isto é, associado com a teoria do Direito (cf. Andrade, 2024a), apesar de que esta colocação não é muito desenvolvida pelo próprio Marx neste momento. Por mais que Maine defenda o dever de investigar como a Soberania surgiu e por quais estágios ela passou ao longo da história, ele mesmo congratula Austin por seu objetivo “científico” que lhe fez tomar o Estado como algo dado. Assim, o próprio Maine faz aquilo que supostamente critica, nem mesmo entendendo o que é o Estado, tomando-o como o Soberano.

Nesse sentido, Marx ironiza o que Maine entende por “científico”: “Científico! mas apenas no significado que essa palavra pode ter na mente dos advogados britânicos cabeças-duras [*blockheadish*], onde a classificação antiquada, a definição etc. são consideradas científicas. Cf., a propósito, 1) Maquiavel e 2) Linguet”. Neste contexto, a expressão “advogados britânicos cabeças-duras” é uma crítica a Maine e aos juristas analíticos (Austin e Bentham), colocados como limitados, intransigentes, para os quais “a classificação antiquada, a definição etc. são consideradas científicas”. A ciência, portanto, não deve ser, para Marx, meramente um sinônimo de definir e classificar, e isso novamente reflete a ignorância da teoria do Direito inglesa. A ignorância, aqui, dos “advogados britânicos

indígenas ou “primitivas”, mas “O que Hobbes pede é um exame de consciência: ‘conhece-te a ti mesmo’” (*ibidem*, p. 6).

³⁵⁹ Aber sagt Maine: Hobbes’ Object war politisch; das des Austin »strictly scientific« (355. Scientific! doch nur in der Bedeutung, ~~dies~~ die dies Wort im Kopf of blockheadish British lawyers haben kann, wo altmodische Classification, Definition etc als scientific gilt. Vgl. übrigens 1) Machiavelli u. 2) Linguet.) Ferner: Hobbes will origin of Staat (Government u. »Sovereignty«[]) ergründen; dies Problem existirt für lawyer Austin nicht; für ihn dies fact gewissermassen a priori vorhanden. (Dies sagt Maine, p. 356. Der unglückliche Maine selbst hat keine Ahnung davon, dass da wo Staaten existiren (after the primitive Communities etc), i.e. eine politisch organisirte Gesellschaft, der Staat keineswegs das Prius ist; er scheint nur so.) (Marx, 2025, p. 191)

cabeças-duras” não é colocada como uma falta de conhecimento, mas como algo que acaba tomando as determinações da própria sociedade inglesa de modo *a priori*, seja o Estado, as relações familiares, dentre outras, ou seja, é advinda de um certo cinismo apologético, que nada tem de propriamente “científico”.

Não está claro, para nós, o que significa a referência feita por Marx, aqui, ao florentino Nicolau Maquiavel (1469–1527) e ao francês Simon-Nicolas-Henri Linguet (1736–1794), no contexto da crítica à compreensão da ciência por parte dos juristas britânicos, e o próprio autor não elabora além disso. Parece-nos que ele entende que a compreensão de ciência baseada na classificação e definição dos juristas ingleses é uma distorção da concepção mais antiga destes autores, que também não seria adequada. No entanto, como essa ideia não é aprofundada no texto, isso permanece apenas como uma hipótese.

Para Marx, a teoria da Soberania é, na melhor das hipóteses, uma teoria sobre a aparência do Estado, sobre seu aspecto mais superficial, como ele se manifesta: “o Estado não é de modo algum o Prius; apenas parece ser”. O Estado está em uma “sociedade que se organiza politicamente”, e, para Marx, é condicionado por determinações de cunho econômico, apesar de parecer que ele que as condiciona, como veremos logo em seguida. Nota-se também que Marx a todo momento se posiciona no sentido de afirmar a historicidade da política, e portanto a necessidade de compreender seus fundamentos históricos e materiais. Se o Estado está em uma sociedade que se organiza politicamente, consequentemente ele não está em todas as formas de sociedade. Assim, como coloca Andrade (2024b), para Marx, “Hobbes seria, ainda, superior aos juristas analíticos, ao menos refletindo sobre as origens do Estado, do governo e da soberania, enquanto os demais se escondem em um suposto propósito científico, mas o tomam como algo dado” (p. 75).

Maine também traça outras críticas à Teoria da Soberania de Austin, para além de seu “método”. Para o autor das *Lectures*, ela deixa de lado importantes elementos morais que interferem na atuação do Soberano.

Uma afirmação, entretanto, que os grandes juristas analíticos não podem ser acusados de fazer, mas que alguns de seus discípulos chegam muito perto de arriscar, de que a pessoa ou grupo soberano realmente põe em ação a força armazenada da sociedade por um exercício descontrolado da vontade, certamente nunca está de acordo com os fatos. A vasta massa de influências, que podemos chamar, resumidamente, de morais, perpetuamente molda, limita ou proíbe a direção real das forças da sociedade por seu soberano. Este é o ponto que, dentre todos, é o mais necessário, na prática, que o estudante tenha em mente, porque é o que mais mostra o que a visão austiniana de soberania realmente é — que ela é o resultado da abstração. Isso é alcançado deixando de lado todas as características e atributos do governo e da sociedade, exceto uma, e conectando todas as formas de superioridade política por meio da posse comum da força. Os elementos negligenciados no processo são sempre importantes, às vezes de extrema importância, pois consistem em todas as influências que controlam a ação humana, exceto a força diretamente aplicada ou diretamente

apreendida; mas a operação de deixá-los de lado para fins de classificação é, nem preciso dizer, perfeitamente legítima filosoficamente, e é somente a aplicação de um método de uso científico comum (Maine, 1893, p. 358-9 - tradução livre)³⁶⁰

Nesse sentido, ao deixar de lado a influência dos elementos morais na atuação do Soberano, a teoria da Soberania de Austin acaba possibilitando a interpretação de alguns de seus discípulos de que o Soberano atuaria por meio de um “exercício descontrolado da vontade”, ou seja, como representante da “força armazenada da sociedade”, teria um poder sem limites. Para Maine, isso não é verdadeiro, pois o Soberano é alvo de limitações morais: “A vasta massa de influências, que podemos chamar, resumidamente, de morais, perpetuamente molda, limita ou proíbe a direção real das forças da sociedade por seu soberano”. Assim, segundo o jurista, o Soberano, que é o grupo ou indivíduo habitualmente obedecido por uma sociedade, não exerce a força latente desta sociedade por um mero exercício de vontade, pois é influenciado outras forças, que podem ser chamadas de morais, moldam, limitam ou proíbem a direção real das forças da sociedade por seu Soberano.

Para Maine, a teoria austiniana de Soberania é, portanto, apenas uma abstração, pois deixa de lado os atributos dos governos e mantém apenas aquilo que lhe é substancial por meio de uma operação mental. Então, por mais que isso seja um legítimo filosoficamente, por ser um “método de uso científico comum”, acaba deixando de lado também as influências morais que direcionam a ação humana.

Marx transcreve esta parte com as seguintes críticas, que ressaltamos em negrito:

A afirmação ... que os grandes “juristas analíticos” (Bentham e Austin) não podem ser acusados de fazer, mas que alguns de seus discípulos chegam muito perto de arriscar, de que a pessoa ou grupo soberano realmente põe em ação a força armazenada da sociedade por um exercício descontrolado da vontade, certamente nunca está de acordo com os fatos. A vasta massa de influências, que podemos chamar, resumidamente, de morais, **[esse “moral” mostra o quão pouco Maine entende do assunto; na medida em que essas influências (econômicas antes de tudo) possuem um modus “moral” de existência, esse é sempre um modus derivado, secundário, nunca o prius]** perpetuamente molda, limita ou proíbe a direção real das forças da sociedade por seu soberano. ([358,] 359) A visão austiniana da Soberania realmente é

³⁶⁰ An assertion, however, which the great Analytical Jurists cannot be charged with making, but which some of their disciples go very near to hazarding, that the Sovereign person or group actually wields the stored-up force of society by an uncontrolled exercise of will, is certainly never in accordance with fact. A despot with a disturbed brain is the sole conceivable example of such Sovereignty. The vast mass of influences, which we may call for shortness moral, perpetually shapes, limits, or forbids the actual direction of the forces of society by its Sovereign. This is the point which, of all others, it is practically most necessary that the student should bear in mind, because it does most to show what the Austinian view of Sovereignty really is —that it is the result of Abstraction. It is arrived at by throwing aside all the characteristics and attributes of Government and Society except one, and by connecting all forms of political superiority together through their common possession of force. The elements neglected in the process are always important, sometimes of extreme importance, for they consist of all the influences controlling human action except force directly applied or directly apprehended; but the operation of throwing them aside for purposes of classification is, I need hardly say, perfectly legitimate philosophically, and is only the application of a method in ordinary scientific use (Maine, 1893, p. 358-9)

— que ela é o resultado da Abstração. (Marx, 2025, p. 191 - tradução livre - grifos nossos)³⁶¹

Assim, para Marx, a crítica de Maine a Austin mostra também sua própria ignorância. O Estado não é somente afetado por elementos de cunho moral, mas na verdade, condicionado por influências que são, sobretudo, econômicas, por mais que tenham um “*modus* ‘moral’ de existência”. Nesse sentido, como coloca Andrade (2024a), Marx “não adere a crítica a Austin como colocada nas *Lectures*, tratando dela como uma crítica fraca e que se resume a elementos morais. Por mais que a moral seja existente e atuante, ela exerce influência política somente pressupondo as influências econômicas, de forma subsidiária” (p. 477) Isso deve ser compreendido também como uma consequência do fato de que os juristas analíticos analisam somente a aparência do Estado, de modo que “o Estado não é de modo algum o *prius*; apenas parece ser” (*idem* - tradução livre). Assim, não conseguem compreender a essência da questão. Marx continua:

[Maine ignora algo que é muito mais profundo: que a aparente existência suprema e independente do próprio Estado é apenas aparente e que, em todas as suas formas, ele é uma excrescência da sociedade; assim como seu aparecimento só ocorre em um determinado estágio do desenvolvimento social, ele desaparece novamente assim que a sociedade atinge um estágio ainda não alcançado. Somente quando a individualidade é arrancada dos vínculos originalmente não despóticos (como Maine entende), mas dos vínculos satisfatórios e aconchegantes do grupo, da comunidade primitiva — e, portanto, da elaboração unilateral da individualidade. Mas a verdadeira natureza desses últimos só se torna aparente quando analisamos o conteúdo — os interesses desses “últimos”. Descobrimos então que esses interesses são, mais uma vez, interesses comuns a certos grupos sociais e que os caracterizam, interesses de classe etc., ou seja, essa individualidade em si é individualidade de classe etc. e, em última instância, tem todas as condições econômicas como base. O Estado se constrói sobre essas bases e as pressupõe.] (*ibidem*, p. 191 - tradução livre)³⁶²

³⁶¹ Die assertion ... which the great »Analytical Jurists« (Bentham u. Austin) cannot be charged with making, but which some of their disciples go very near to hazarding, that the Sovereign person or group actually wields the stored-up force of society by an uncontrolled exercise of will, is certainly never in accordance with fact. The vast mass of influences, which we may call for shortness moral, (dies »moral« zeigt, wie wenig Maine von der Sache versteht; soweit diese influences (economical before everything else) »moral« modus of existence besitzen, ist dies immer ein abgeleiteter, secundärer modus u. nie das prius) perpetually shapes, limits, or forbids the actual direction of the forces of society by its Sovereign. ([358,] 359) The Austinian view of Sovereignty really ist – that it is the result of Abstraction. (Marx, 2025, p. 191)

³⁶² (Maine ignora das viel Tiefere: dass die scheinbare supreme selbständige Existenz des Staats selbst nur scheinbar u. dass er in allen seinen Formen eine excrescence of society is; wie seine Erscheinung selbst erst auf einer gewissen Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung vorkommt, so verschwindet sie wieder, sobald die Gesellschaft eine bisher noch nicht erreichte Stufe erreicht hat. Erst Losreissung der Individualität von den ursprünglich nicht despotischen Fesseln (wie blockhead Maine es versteht), sondern befriedigenden u. gemüthlichen Banden der Gruppe, der primitiven Gemeinwesen, – u. damit die einseitige Herausarbeitung der Individualität. Was aber die wahre Natur der letzteren zeigt sich erst wenn wir den Inhalt – die Interessen dieser »letzteren« analysiren. Wir finden dann, dass diese Interessen selbst wieder gewissen gesellschaftlichen Gruppen gemeinsame u. sie charakterisirende charakterisirende Interessen, Klasseninteressen etc sind, also diese Individualität selbst Klassen- etc Individualität ist u. diese in letzter Instanz haben alle ökonomische Bedingungen zur Basis. Auf diesen als Basen baut sich der Staat auf u. setzt sie voraus.) (Marx, 2025, p. 191)

O trecho acima é, inteiramente, uma intervenção direta de Marx em suas anotações sobre a obra de Maine. Novamente, o autor renano ressalta que a teoria da Soberania apresenta o Estado na sua aparência: como algo supremo e independente da sociedade. Porém, o Estado surge da sociedade, não é independente dela — é “uma excrescência da sociedade”, sendo tanto sua criatura, seu predicado, quanto algo que lhe impõe algo negativo, que se volta contra ela.

Além disso, o Estado só aparece “em um determinado estágio do desenvolvimento social”, ou seja, tem uma gênese, do mesmo modo que pode ter um fim: “ele desaparece novamente assim que a sociedade atinge um estágio ainda não alcançado”. Assim, o fenecimento do Estado existe enquanto possibilidade. Neste contexto, por “estágio do desenvolvimento social” não podemos entender algo estanque, ou evolutivo, uma etapa insuperável, muito pelo contrário — Marx afirma a historicidade do Estado, justamente no sentido de que esta não pode ser cumprida por etapas inevitáveis. Porém, isso não significa que o surgimento do Estado é aleatório, mas depende de certas condições da sociedade que o cria, isto é, advém do desvinculamento do indivíduo diante de seu grupo social, isto é, o Estado é a própria criação de um vínculo despótico, a partir do momento em que passam a existir, por motivos econômicos, interesses de certos grupos de indivíduos que se contrapõem a outros grupos de indivíduos — o surgimento das classes sociais. De modo semelhante, por seu caráter histórico, o Estado também pode desaparecer, o que está relacionado com a possibilidade de existência do próprio comunismo³⁶³. Nesse sentido, Marx, portanto, opõe a Maine sua própria visão da história, uma que parte da política como um fato histórico, que emerge a partir de determinadas condições econômicas, materiais, as quais são ocultadas pelo jurista inglês.

³⁶³ Já em 1844, em *A ideologia alemã*, Marx e Engels desenvolvem uma concepção de história que vai contra não apenas o idealismo alemão, mas também a historiografia de seu tempo, e algumas das consequências desta compreensão dizem respeito à gênese e ao fenecimento do Estado: “(...) 2) que as condições sob as quais determinadas forças de produção podem ser utilizadas são as condições da dominação de uma determinada classe da sociedade, cujo poder social, derivado de sua riqueza, tem sua expressão prático-idealista na forma de Estado existente em cada caso; é essa a razão pela qual toda luta revolucionária dirige-se contra uma classe que até então dominou; 3) que em todas as revoluções anteriores a forma da atividade permaneceu intocada, e tratava-se apenas de instaurar uma outra forma de distribuição dessa atividade, uma nova distribuição do trabalho entre outras pessoas, enquanto a revolução comunista volta-se contra a forma da atividade existente até então, suprime o trabalho e supera [*aufhebt*] a dominação de todas as classes ao superar as próprias classes, pois essa revolução é realizada pela classe que, na sociedade, não é mais considerada como uma classe, não é reconhecida como tal, sendo já a expressão da dissolução de todas as classes, nacionalidades etc., no interior da sociedade atual” (Engels; Marx, 2007, p. 41-2). De modo semelhante à compreensão desenvolvida em seu comentário sobre Maine em 1881, aqui o Estado se coloca como resultado da dominação de classes, condição de sua gênese, e a possibilidade de seu fenecimento parte justamente da superação das próprias classes com o comunismo.

Maine, a partir de sua teoria do despotismo original (explicada no tópico anterior) entende que a sociedade primitiva é caracterizada pelo despotismo dos grupos sobre os indivíduos, e que os indivíduos se emancipam ao longo da história. Para ele, portanto, os vínculos coletivos são originalmente despóticos, além de que não existe a tirania de um gênero ou de classe, em sua visão, apenas de um grupo sobre o indivíduo (cf. Maine, 1893, p. 327). Para Marx, na verdade, essa “individualidade”, é “arrancada dos vínculos originalmente não despóticos”, isto é, contrariamente ao que Maine diz, de modo que dentro de suas condições objetivas se colocam como “vínculos satisfatórios e aconchegantes do grupo, da comunidade primitiva”. Assim, os vínculos originais não são despóticos, mas comunitários. Seu caráter de “satisfatórios” e “aconchegantes” não deve ser entendido enquanto uma romantização das sociedades sem Estado (como em Morgan, em certos sentidos, faz, ainda que a partir das determinações de seu tempo), mas uma oposição à atribuição de despotismo de Maine.

Considerando a totalidade das anotações marxianas em seus *Cadernos*, essas expressões parecem-nos ressaltar uma forma de pertencimento dos indivíduos dentro da coletividade nas sociedades sem Estado. A própria individualidade é histórica, não se conforma da mesma maneira na Inglaterra do século XIX que em diferentes locais ou momentos, e em sociedades sem a emergência de divisões de classe, e portanto sem Estado, a individualidade aparece dissolvida na coletividade. O Estado é consequência de uma divisão social, e em sociedades em que tal ruptura entre os interesses de diferentes grupos não se coloca, a coletividade é baseada em um interesse comum, isto é, o interesse do ser individual se satisfaz dentro do próprio grupo, de modo que o vínculo se torna “satisfatório” e “aconchegante”.

A individualidade como Maine a compreende, isto é, a existência da compreensão de um indivíduo enquanto separado de seu todo social, existe inicialmente com a dissolução da comunidade não despótica, através do surgimento de uma desigualdade de interesses (objetivos, econômicos) entre os membros de uma coletividade. Nesse sentido, a dissolução do vínculo social através da individualização se coloca imersa na diferença de classes, de modo que, ao analisarmos a verdadeira natureza dos “indivíduos” de Maine, vemos que na verdade são grupos de indivíduos, classes. Repetimos o traçado original do texto marxiano:

Mas a verdadeira natureza desses últimos só se torna aparente quando analisamos o conteúdo — os interesses desses ‘últimos’. Descobrimos então que esses interesses são, mais uma vez, interesses comuns a certos grupos sociais e que os caracterizam, interesses de classe etc., ou seja, essa individualidade em si é individualidade de classe etc. e, em última instância, tem todas as condições econômicas como base. O Estado se constrói sobre essas bases e as pressupõe.] (*ibidem*)

O Estado se constrói, portanto, com base na diferença de classes, de grupos de indivíduos com interesses objetivos opostos entre si, dentre os quais o vínculo social original de um grupo homogêneo se rompeu. Marx não nega que esse processo não emerge de um dia para o outro, e claramente estão colocadas aqui diversas fases transicionais, em que os grupos começam a desenvolver interesses opostos, baseados na propriedade privada, tal como vimos nos extratos sobre Morgan, e os vínculos da coletividade começam a se romper, engendrando a formação de um Estado que assegure o domínio de uma classe sobre outra. Mas, aqui, o foco dado não é nesses momentos transicionais, mas no procedimento geral de gênese do Estado conforme aconteceu na história. As “influências” que regem o Estado não são morais, mas econômicas, no sentido de que dizem respeito à organização da (re)produção da própria sociedade, reitera-se: se “as influências (econômicas antes de tudo) possuem um *modus* ‘moral’ de existência, esse é sempre um *modus* derivado, secundário, nunca o *prius*” (Marx, 2025, p. 191 - tradução livre). Elas podem ter uma forma moral de aparecimento, mas esta é sempre secundária, determinada antes de tudo pelo fator econômico. O Estado é criado pela própria sociedade, e apesar de se colocar na aparência de um Soberano, que paira independente do todo, ele é dependente, é o predicado, e não o sujeito do todo social.

A crítica marxiana continua, e no trecho a seguir suas intervenções diretas foram ressaltadas por nós em negrito:

[“] Isso é alcançado deixando de lado todas as características e atributos do governo e (!) da sociedade, exceto uma, e conectando todas as formas de superioridade política por meio da posse comum da força. **(Esse não é o erro fundamental; é que a superioridade política, qualquer que seja sua forma peculiar e qualquer que seja o conjunto de seus elementos, é tomada como algo que está acima da sociedade, repousando sobre si mesma.)** Os elementos negligenciados no processo são sempre importantes, às vezes de extrema importância, pois consistem em todos os elementos que controlam a ação humana, exceto a força diretamente aplicada ou diretamente apreendida; **(Por ex., o melhor armamento já é um elemento baseado diretamente no progresso dos meios de produção (estes se enquadram, por exemplo, na caça e na pesca diretamente junto com os meios de destruição, os meios de guerra))** mas a operação de jogá-los de lado para fins de classificação é ... perfeitamente legítima”. (359) (*ibidem*, p. 191-2 - tradução livre)³⁶⁴

³⁶⁴ [»]It is arrived at by throwing aside all the characteristics and attributes of Government and (!) Society except one, and by connecting all forms of political superiority together through their common possession of force. (Das ist ~~nicht~~ nicht der Grundfehler; dieser ist, dass die political superiority, whatever its peculiar shape, and whatever the ensemble of its elements, is taken als etwas über der Gesellschaft stehendes, auf sich selbst beruhendes.) The elements neglected in the process are always important, sometimes of extreme importance, for they consist of all the elements controlling human action except force directly applied or directly apprehended; (z. B. die bessere Bewaffnung ist schon ein direct auf Fortschritt in den Produktionsmitteln (diese fallen z. B. bei Jagd u. Fischfang Direct direct zusammen mit Zerstörungsmitteln, Kriegsmitteln) beruhendes Element) but the operation of throwing them aside for purposes of classification is ... perfectly legitimate«. (359) (Marx, 2025, p. 191-2)

Para Maine, o procedimento da teoria da Soberania, como uma teoria abstrata, é deixar de lado “todas as características e atributos do governo”, e por isso mesmo é válido, mas acaba excluindo os elementos morais que controlam o Estado. Para Marx, que reage a essa frase com uma exclamação “(!)”, Maine não compreende o erro fundamental da teoria da Soberania, isto é, tratar da aparência do Estado, de modo que “a superioridade política, qualquer que seja sua forma peculiar e qualquer que seja o conjunto de seus elementos, é tomada como algo que está acima da sociedade, repousando sobre si mesma”, ou seja, ela é própria política é tomada como suprema e independente da própria sociedade que a criou.

Há, na política, uma inversão entre sujeito e predicado semelhante à da criação cristã, criticada por Feuerbach³⁶⁵ — o ser humano cria a Deus, seu Deus é sua criatura, mas ao fazê-lo, coloca-o como seu criador, e a si próprio como criatura. Não é uma coincidência, portanto, que essa metáfora seja utilizada por Marx. Em sua *Introdução da Crítica à filosofia do direito de Hegel*, Marx apresenta que, a partir da crítica da religião terminada por Feuerbach, faz-se a crítica ao direito, e da crítica da teologia, a crítica da política:

Portanto, a tarefa da história, depois de desaparecido o além da verdade, é estabelecer a verdade do aquém. A tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação [Selbstentfremdung] humana, desmascarar a autoalienação nas suas formas não sagradas. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política. (Marx, 2013, p. 146).

Deus aparece como o criador, e, de modo semelhante, na aparência do Estado, vemos o Soberano independente. Assim, tem-se que para Marx em 1881, Maine permanece, na melhor das hipóteses, somente na aparência do Estado, em sua manifestação, e não reconhece-o como dependente da própria sociedade a partir da qual ele emerge. Para Maine e Austin, a característica abstrata comum a todo Soberano, é ser um detentor de “força diretamente aplicada ou diretamente apreendida”. Para Marx, porém, os juristas falham em reconhecer que a própria noção de “força” é histórica e depende da produção, de modo que “o melhor armamento já é um elemento baseado diretamente no progresso dos meios de produção (estes se enquadram, por exemplo, na caça e na pesca diretamente junto com os meios de destruição, os meios de guerra)” (Marx, 2025, p. 192). Novamente, os elementos econômicos, determinantes para a política, são deixados de lado por Maine, que consegue permanecer, na melhor das hipóteses, no nível das aparências, ou seja, naquilo que é imediato, superficial.

³⁶⁵ Se “Na Alemanha, a crítica da religião está, no essencial, terminada” (Marx, 2013, p. 145), ela foi feita por Feuerbach.

Marx admite que o Estado pressupõe algum nível de domínio através da força, até por seu caráter enquanto aparato que assegura o domínio de classe, mas estabelece que o “uso da força” não é algo que paira sob o ar, mas esta “força” é algo produzido, isto é, nela estão implícitas forças produtivas determinadas. Maine e Austin admitem que o Estado necessita de força, mas um Estado não surge nem se mantém com “tapas e socos”. Como expõe Andrade (2024b) sobre esta citação, para Marx:

(...) a teoria da soberania de Austin depende da existência de uma força que o jurista chama de diretamente aplicada ou diretamente percebida. Para nosso autor, essa noção pressupõe a existência de armamento, o qual pressupõe um progresso dos meios de produção tal que a produção não se volta somente para a subsistência, que já deve estar garantida (como meios para a pesca e para a caça), mas para a destruição e para a guerra. Assim, oculta-se também que a própria existência do soberano já pressupõe um estágio de desenvolvimento humano no qual foram criadas armas de guerra, as quais só são desenvolvidas após a elaboração de armas utilizadas para encontrar alimentos. (p. 92)

Assim, na própria figura do Soberano estão pressupostos, por exemplo: o desenvolvimento de ferramentas; a criação e uso de ferramentas específicas de destruição, como as utilizadas para caça e pesca; e a existência de um excedente produtivo tal que as ferramentas se tornam não somente meios de subsistência, mas meios de guerra, dentre outras condições de produção específicas a situações específicas.

Segue-se que Maine concorda com a determinação da força coercitiva como um elemento substancial da Soberania, mas entende que esta não é suficiente, devendo ser acrescentados também elementos de cunho moral na determinação da atuação do Soberano. Como o elemento comum é a força, as diferenças entre as distintas sociedades estão baseadas no modo como o Soberano exercerá tal poder coercitivo, o que depende desses elementos morais, que são as variáveis.

Ainda sobre a teoria da Soberania como uma abstração mental que chega até a força como o elemento que une todas as comunidades não-anárquicas, Maine explica:

A teoria da Soberania negligencia o modo pelo qual o resultado foi alcançado e, assim, é capaz de unir em uma classificação a autoridade coercitiva do grande Rei da Pérsia, do *Demos* ateniense, dos últimos imperadores romanos, do Czar russo e da Coroa e do Parlamento da Grã-Bretanha. Em seguida, é sua história, toda a soma de seus antecedentes históricos, que em cada comunidade determina como o Soberano deve exercer ou deixar de exercer seu poder coercitivo irresistível. Tudo o que constitui isso — todo o enorme agregado de opiniões, sentimentos, crenças, superstições e preconceitos de todos os tipos, hereditários e adquiridos, alguns produzidos por instituições e outros pela constituição da natureza humana — é rejeitado pelos Juristas Analíticos. E assim que, no que diz respeito às restrições contidas em sua definição de Soberania, a Rainha e o Parlamento de nosso próprio país poderiam ordenar que todas as crianças fracas fossem levadas à morte ou

estabelecer um sistema de cartas de crédito [*lettres de cachet*] (Maine, 1893, p. 360 - tradução livre)³⁶⁶

Logo, enquanto abstração, a teoria da Soberania consegue, para Maine, englobar o caráter geral dos Soberanos, do czarismo russo até a democracia ateniense, mas ignora os elementos particulares de cada sociedade. Tais elementos singulares seriam um resultado do modo como os antecedentes históricos de cada sociedade determinam de que maneira o Soberano (individual ou coletivo) terá seu poder coercitivo irresistível restrito. Esses elementos “históricos”, para Maine, são: “opiniões, sentimentos, crenças, superstições e preconceitos” em geral desta sociedade. Assim, os juristas analíticos ignoram as especificidades das sociedades, mas estariam justificados em fazê-lo em razão de seu procedimento de abstração.

Sobre estas afirmações, Marx comenta o seguinte:

Sua crítica superficial, que ele esconde sob uma fraseologia parcialmente correta, se desenrola primeiramente na seguinte frase: “É sua história (das comunidades), toda a soma de seus antecedentes históricos, que em cada comunidade determina como o soberano deve exercer ou deixar de exercer seu irresistível poder coercitivo” (p. 360). **Mas toda essa história se dissolve no que Maine chama de “elementos morais”, pois ele, como um verdadeiro jurista e ideólogo, imediatamente continua:** “Tudo o que constitui isso — todo o enorme agregado de opiniões, sentimentos, crenças, superstições e preconceitos de todos os tipos, hereditários e adquiridos, alguns produzidos por instituições e outros pela constituição da natureza humana — é rejeitado pelos Juristas Analíticos. É assim que, no que diz respeito às restrições contidas em sua definição de Soberania, a Rainha e o Parlamento de nosso próprio país poderiam ordenar que todas as crianças fracas fossem levadas à morte ou estabelecer um sistema de cartas de crédito [*lettres de cachet*]”. (p. 360) **(tal como os ingleses agora estabeleceram por meio de sua coercion bill na Irlanda (escrito em junho de 1881))** (Um bom exemplo é o meio louco Ivan IV. Enquanto se enfurecia contra os boiardos e também contra a plebe em Moscou, ele procurou, e teve de, manter-se como representante dos interesses dos camponeses) (Marx, 2025, p. 192 - tradução livre - grifos nossos)³⁶⁷.

³⁶⁶ The theory of Sovereignty neglects the mode in which the result has been arrived at, and thus is enabled to class together the coercive authority of the great King of Persia, of the Athenian Demos, of the later Roman Emperors, of the Russian Czar, and of the Crown and Parliament of Great Britain. Next, it is its history, the entire mass of its historical antecedents, which in each community determines how the Sovereign shall exercise or forbear from exercising his irresistible coercive power. All that constitutes this — the whole enormous aggregate of opinions, sentiments, beliefs, superstitions, and prejudices, of ideas of all kinds, hereditary and acquired, some produced by institutions and some by the constitution of human nature — is rejected by the Analytical Jurists, And thus it is that, so far as the restrictions contained in their definition of Sovereignty are concerned, the Queen and Parliament of our own country might direct all weakly children to be put to death or establish a system of *lettres de cachet*. (Maine, 1893, p. 360)

³⁶⁷ Seine flache Kritik, die er unter zum Theil richtig klingender Phraseologie verbirgt, windet sich ab erstens in folgender Phrase: »It is its history (des Gemeinwesens), the entire mass of its historical antecedents, which in each community determines how the Sovereign shall exercise or forbear from exercising his irresistible coercive power«, (p. 360) aber diese ganze Geschichte löst sich bei Maine in so called »moral elements« auf, denn er fährt wieder, als echter Jurist u. Ideolog, unmittelbar fort: »All that constitutes this – the whole enormous aggregate of opinions, sentiments, beliefs, superstitions, and prejudices of all kinds, hereditary and acquired, some produced by institutions and some by the constitution of human nature – is rejected by the Analytical Jurists. And thus it is that, so far as the restrictions contained in their definition of Sovereignty are concerned, the Queen and Parliament of our own country might direct all weakly children to be put [to] death or establish a system of lettres de cachet.« (p. 360) (such as the English now have established by their coercion bill in Irl

Para Marx, a crítica de Maine aos juristas analíticos é “superficial”, escondida “sob uma fraseologia parcialmente correta”. Sua crítica, na verdade, por mais que reconheça que falta algo na aplicação da teoria da Soberania em casos concretos, justifica-a por supostamente partir de um procedimento de abstração, que poderia ignorar a realidade como ela é. O que supostamente faltaria a esta teoria redundam para Maine em elementos morais, que controlariam a atuação da “força coercitiva irresistível” do Estado. Marx ironiza essa afirmação, mencionando as *coercion bills* da Inglaterra na Irlanda. Segundo a nota da MEGA no conteúdo digital, Marx provavelmente se refere ao '*An Act for the better Protection of Person and Property in Ireland*', de 2 de março de 1881, que faz parte do conjunto de leis de repressão do parlamento inglês para a Irlanda chamadas de '*coercion acts*', que remontam a 1801. (cf. *idem*) Assim, Marx critica que tipo de “moral” estaria freando os “Soberanos” ingleses ao aprovar tais atrocidades na colônia.

Além disso, Marx também menciona o “meio louco” Ivan IV (1530-1584), Grão-Príncipe de Moscou (desde 1533) e primeiro czar da Rússia (desde 1547), também conhecido como Ivan, o Terrível. Marx, aqui, está trazendo um exemplo concreto para demonstrar o que já havia exposto sobre a determinação de fatores econômicos do Estado, que se fundamenta na existência de diferentes grupos sociais com interesses objetivos distintos entre si, as classes sociais, “(...) esses interesses são, mais uma vez, interesses comuns a certos grupos sociais e que os caracterizam, interesses de classe etc., ou seja, essa individualidade em si é individualidade de classe etc. e, em última instância, tem todas as condições econômicas como base. O Estado se constrói sobre essas bases e as pressupõe” (*idem*, p. 191). Nesse sentido, as “forças” que incidiam sobre Ivan IV, na Rússia, eram disputas de interesses de classe, que ele tentava controlar enquanto czar³⁶⁸, de modo que “Enquanto se enfurecia contra os boiardos e também contra a plebe em Moscou, ele procurou, e teve de, manter-se como representante dos interesses dos camponeses” (*ibidem*, p. 192).

(Dies geschrieben Juni 1888)[)] (Gutes Beispiel der halbverrückte Iwan IV. Während wüthend gegen Bojaren u. auch gegen rabble in Moskau, sucht er, u. muss er, sich halten als Vertreter der Bauerninteressen.)

³⁶⁸ Marx tem uma análise semelhante sobre o malabarismo político empenhado pelo czar Alexandre II, da Rússia, nos artigos periódicos *The Question of the abolition of serfdom in Russia*, de 1858, e *The Emancipation Question*, de 1859, ambos publicados no *New York Daily Tribune*. Alexandre foi levado a discutir seriamente a questão da abolição da servidão na Rússia em razão da pressão empreendida pela massa de camponeses e pelo avanço do capitalismo na Europa, e então se viu diante de uma nobreza descontente, tentando ao máximo evitar uma. Assim, como coloca Souza (2024), “(...) a emancipação dos servos foi executada em 1861 por Alexandre, ‘o Libertador’ sem qualquer propósito real de realmente emancipar os servos, dado que a situação que fora legada o czar por seus antecessores era uma insustentável, tendo se tornado imperativo o Estado abolir a servidão de modo a evitar que os servos se emancipassem por suas próprias mãos” (p. 463). Logo, as “forças” que incidiam sobre Ivan IV são semelhantes às que incidiam sobre Alexandre II: a luta de classes. Para aprofundar na crítica de Marx ao czar Alexandre II, cf. Souza, 2024.

Ao mesmo tempo que Ivan precisava controlar a plebe que se rebelava contra ele em Moscou, ele precisava aparentar ser um representante dos interesses dos camponeses para continuar no poder. Os elementos que para Maine seriam morais, como crenças e preconceitos, são, na verdade, materiais, que dizem respeito à vida concreta da sociedade e às classes que a conformam, que é a base a partir da qual o Estado se ergue. Não há como aprofundarmos, aqui, na história russa para entender com mais precisão o significado desta frase. Porém, o que nos interessa, aqui, é compreender que Maine, diferentemente de Marx, não reconhece a existência de distintas classes sociais, e por isso recorre a malabarismos argumentativos de cunho moralizante para explicar a política e inserir a “abstrata” teoria da Soberania na história, sem reconhecer seus equívocos reais, e escondendo a fraqueza de sua própria teoria “sob uma fraseologia parcialmente correta” (*ibidem*). E, segundo Maine, o faz como um verdadeiro “jurista e ideólogo”, atribuídos pejorativamente nesse contexto. O jurista coloca o Estado como o principal, e condiciona a vida social a partir dele, assim, sua teoria permanece, na melhor das hipóteses, na dimensão da aparência do Estado. Marx entende precisamente o oposto, o essencial são as condições econômicas a partir das quais o Estado se ergue, deixadas de lado pela teoria da Soberania.

Assim, “ideólogo [*Ideolog*]” no texto parece ser usado em sentido amplo e negativo, para se referir a uma espécie de falsa consciência que serve a interesses de classe. Maine é um jurista que advoga pela sociedade burguesa, é um apologista, um “John Bull cabeça-dura”. Logo, tanto a “abstração” dos juristas analíticos diante do Estado quanto a tentativa de Maine de salvá-la com os elementos de cunho moral são ideológicas, criando uma espécie de falsa consciência sobre a verdadeira natureza do Estado, partindo de uma falta de compromisso com a realidade da própria história. Eles desprezam tudo aquilo que é essencial para entender a política: sua relação com sua base em elementos econômicos, materiais, da (re)produção da vida humana.

No decorrer do capítulo, Maine segue utilizando de argumentos semelhantes para defender o sistema austiniano como uma “abstração”:

Quanto, no entanto, for observado no sistema de Austin que a determinação da Soberania deve preceder a determinação da Lei, uma vez entendido que a concepção austiniana de Soberania foi alcançada através da união mental de todas as formas de Governo em um grupo, concebendo-as como despojadas de todos os atributos, exceto a força coercitiva, e quando se tem sempre em mente que as deduções de um princípio abstrato nunca são, pela natureza do caso, completamente exemplificadas em fatos, não apenas, como me parece, as principais dificuldades sentidas pelo estudante de Austin desaparecem, mas algumas das afirmações feitas por ele, nas quais o iniciante está mais apto a tropeçar, têm mais o ar de proposições autoevidentes. (...) Jurisprudência é a ciência do Direito Positivo. Leis positivas são comandos, dirigidos por soberanos a seus súditos, impondo um dever, ou condição de obrigação, ou obrigação, a esses súditos, e ameaçando uma sanção, ou penalidade, no caso de

desobediência ao comando. Um Direito é a faculdade ou poder conferido pelo Soberano a certos membros da comunidade para aplicar a sanção a um súdito que esteja violando um Dever (Maine, 1893, p. 362 - tradução livre)³⁶⁹

Logo, o estudante de jurisprudência analítica, para Maine, verá suas dificuldades evanescerem ao entender que a teoria de Austin é uma abstração, isto é, advém de um processo de “união mental de todas as formas de Governo em um grupo”, de modo que, assim, deduziu que a substância delas, despidas de seus atributos, é a força coercitiva. Assim, o autor das *Lectures* defende que não são necessários exemplos factuais para comprová-la. Austin, parte, portanto, de axiomas abstratos ou “proposições autoevidentes”, sendo elas, resumidamente: “Jurisprudência é a ciência do Direito Positivo”, “Leis positivas são comandos” que impõem um dever ou obrigação sob ameaça de sanção ou penalidade, e “Um Direito é a faculdade ou poder conferido pelo Soberano a certos membros da comunidade para aplicar a sanção a um súdito que esteja violando um Dever”.

Sobre este trecho, Marx comenta o seguinte:

Em contraste, as “afirmações” de Austin se tornam “proposições autoevidentes” assim que se sabe que “em seu sistema a determinação da Soberania deve preceder a determinação da Lei”, entendido “que a concepção austiniana de Soberania foi alcançada através da união mental de todas as formas de Governo em um grupo, concebendo-as como despojadas de todos os atributos, exceto a força coercitiva”, e **(aqui novamente aparece a pata de burro)** quando se tem sempre em mente que as deduções de um princípio abstrato nunca são, pela natureza do caso, completamente exemplificadas em fatos”. (362)

Outros dogmas de Austin: “Jurisprudência é a ciência do Direito Positivo. Leis positivas são comandos, dirigidos por soberanos a seus súditos, impondo um dever, ou condição de obrigação, ou obrigação, a esses súditos, e ameaçando uma sanção, ou penalidade, no caso de desobediência ao comando. Um Direito é a faculdade ou poder conferido pelo Soberano a certos membros da comunidade para aplicar a sanção a um súdito que esteja violando um Dever.” (362) (Marx, 2025, p. 192 - tradução livre)³⁷⁰

³⁶⁹ When, however, it has once been seen that in Austin's system the determination of Sovereignty ought to precede the determination of Law, when it is once understood that the Austinian conception of Sovereignty has been reached through mentally uniting all forms of government in a group by conceiving them as stripped of every attribute except coercive force, and when it is steadily borne in mind that the deductions from an abstract principle are never from the nature of the case completely exemplified in facts, not only, as it seems to me, do the chief difficulties felt by the student of Austin disappear, but some of the assertions made by him at which the beginner is most apt to stumble have rather the air of self-evident propositions. (...) Jurisprudence is the science of Positive Law. Positive Laws are Commands, addressed by Sovereigns to their Subjects, imposing a Duty, or condition of obligedness, or obligation, on those Subjects, and threatening a Sanction, or Penalty, in the event of disobedience to Command. A Right is the faculty or power conferred by the Sovereign on certain members of the community to draw down the sanction on an a fellow-subject violating a Duty (Maine, 1893, p. 362)

³⁷⁰ Dagegen werden die »assertions« des Austin »self-evident propositions«, sobald man weiss dass »in his system the determination of Sovereignty ought to precede the determination of Law«, it being once understood »that the Austinian conception of Sovereignty has been reached through mentally uniting all forms of Government in a group by conceiving them to be stripped of every attribute except coercive force«, and (hier zeigt sich wieder der Eselsfuss) when it is steadily ~~born~~ borne in mind that the deductions from an abstract principle are never from the nature of the case completely exemplified in facts«. (362)

Weitere Dogmen des Austin: »Jurisprudence is the science of Positive Law. Positive Laws are Commands, addressed by Sovereigns to their Subjects, imposing a Duty, or condition of obligedness, or obligation, on those Subjects, and threatening a Sanction, or Penalty, in the event of disobedience to Command. A Right is the

Quando Maine afirma que “quando se tem sempre em mente que as deduções de um princípio abstrato nunca são, pela natureza do caso, completamente exemplificadas em fatos”, sua “pata de burro” de Maine aparece, deixando à mostra sua verdadeira natureza ignorante. Para Marx, teoria de Maine é muito limitada intelectualmente, de modo que tenta justificar a todo custo os “dogmas” de Austin, que seriam “proposições autoevidentes”, como um procedimento de abstração mental baseado na “união mental de todas as formas de Governo em um grupo”, e por isso sequer necessita de representar de fato as sociedades políticas concretas. Marx continua:

Todas essas trivialidades infantis — autoridade suprema é aquela que tem o poder de se impor, leis positivas são comandos da autoridade para seus súditos; ela impõe obrigações a esses súditos, e isso é dever, e ameaça com punição a desobediência ao comando; direito é o poder que a autoridade confere a certos membros da sociedade para punir os membros da sociedade que agem de forma contrária ao seu dever — essas infantilidades, e muito mais, nem mesmo Hobbes pode extrair da mera teoria da autoridade — isso, seriamente pregado por John Austin, Maine chama de “procedimento” [*Procedur*] da jurisprudência analítica. Mesmo um Hobbes não pode escolher muito mais da mera teoria da autoridade — essa doutrina seriamente pregada por John Austin é chamada por Maine de um “procedimento” de juristas analíticos, que é intimamente análogo ao seguido em matemática e economia política e “estritamente científico”! Tudo aqui gira apenas em torno do lado formal, que é, naturalmente, o principal para um jurista em qualquer lugar (Marx, 2025, p. 192-3 - tradução livre - grifos nossos)³⁷¹

Para Marx, estes “dogmas” de Austin, que Maine chama de “proposições autoevidentes” são “trivialidades infantis”, e Marx as repete “autoridade suprema é aquela que tem o poder de se impor, leis positivas são comandos da autoridade para seus súditos; ela impõe obrigações a esses súditos, e isso é dever, e ameaça com punição à desobediência ao comando”, além de que “direito é o poder que a autoridade confere a certos membros da sociedade para punir os membros da sociedade que agem de forma contrária ao seu dever”. Por mais que Hobbes tenha uma série de limitações, ele não chega a defender trivialidades como estas — os juristas analíticos ainda se colocam aquém de sua teoria do Estado, “essas infantilidades, e muito mais, nem mesmo Hobbes pode extrair da mera teoria da autoridade”.

faculty or power conferred by the Sovereign on certain members of the community to draw down the sanction on ~~an~~ a fellow-subject violating a Duty.» (362)

³⁷¹ Alle diese kindischen Trivialitäten – Höchste Obrigkeit ist, wer die Macht hat zu zwingen, Positive Gesetze sind Befehle der Obrigkeit an ihre Unterthanen; sie legt dadurch diesen Unterthanen Verpflichtungen auf, u. dies ist Pflicht, u. droht mit Strafe für Ungehorsam gegen den Befehl; Recht ist die Macht welche die Obrigkeit gewissen Gliedern der Gesellschaft überträgt pflichtwidrig handelnde Gesellschaftsglieder zu strafen – dies Kindische, u. viel mehr kann selbst ein Hobbes aus der blossen obrigkeitlichen Gewaltstheorie nicht herausklauben – dies von John Austin ernsthaft doctrinair Gepredigte nennt Maine eine „Procedur“ der analytischen Juristen, die closely analog sei mit der in Mathematik u. der Politischen Oekonomie befolgten u. »strictly ~~scientific~~ scientific«! Alles dreht sich hier nur um die formelle Seite, die natürlich für einen Juristen überall die Hauptsache. (Marx, p. 192-3)

Não obstante, Austin “prega” este absurdo teórico com seriedade, sem reconhecer que o que para ele é resultado de uma “abstração”, é apenas uma naturalização de atributos de seu tempo histórico.

Para Maine, estes dogmas são resultado de um procedimento de abstração, que, como vimos anteriormente, é baseado em um objetivo científico (cf. Maine, 1893, p. 354-5), diferente do objetivo de Hobbes, que seria político (cf. *idem*). Além disso, o procedimento de abstração, como “operação de deixá-los [os elementos negligenciados no processo de abstração] de lado para fins de classificação é, nem preciso dizer, perfeitamente legítima filosoficamente, e é somente a aplicação de um método de uso científico comum (*ibidem*, p. 359). Enquanto isso, Marx ironiza o que ciência significa para os juristas analíticos (cf. Marx, 2025, p. 191), e, aqui, também crítica o que é chamado de “método” ou “procedimento” dos juristas analíticos, colocando que tal “doutrina seriamente pregada por John Austin é chamada por Maine de um ‘procedimento’ de juristas analíticos, que é intimamente análogo ao seguido em matemática e economia política e ‘estritamente científico!’” (*idem*, p. 193 - tradução livre).

Nesse sentido, o chamado “método” ou “procedimento” [*Procedur*] da jurisprudência analítica é baseado na abstração mental da Soberania feita por Austin. No presente trabalho, não será possível desenvolver com o devido cuidado necessário a aproximação feita por Marx entre o assim chamado “método” dos juristas analíticos, e os procedimentos seguidos pela economia política e pela matemática, pois isso implicaria passar por, no mínimo, as passagens sobre o método da economia política desenvolvidas por Marx na *Introdução dos Grundrisse* (cf. Marx, 2011), e na compreensão que Marx possui sobre a matemática³⁷², e assim desenvolver algumas das ideias do próprio Marx sobre o método e o fazer científico³⁷³. Não obstante, podemos traçar algumas breves considerações sobre o significado da passagem anterior. Nesse sentido, Andrade expõe:

(...) a aproximação feita por Marx parece levar em consideração justamente o modo como tanto os economistas políticos quanto os juristas analíticos parecem tentar trazer uma forma de raciocínio matemática para a análise da sociedade, no sentido de partir de axiomas, os últimos inclusive utilizando-a para reforçar um caráter supostamente científico de sua elaboração teórica (Andrade, 2024b, p. 94)

Compreende-se que, em linhas gerais, Austin (e Maine), partem das “proposições autoevidentes”, enquanto “dogmas”, como se eles cumprissem um papel semelhante aos

³⁷² Para aprofundar na relação entre o assim chamado “método” dos juristas analíticos com a economia política e a matemática, cf. Andrade, 2024b.

³⁷³ Vale mencionar que não estamos sugerindo que há uma *questão* de método na teoria marxiana. Para entender mais sobre este debate, cf. Chasin, 2009.

axiomas matemáticos, enquanto proposições que não precisam de demonstração, imediatamente verdadeiras, a partir dos quais é possível traçar conclusões lógicas³⁷⁴. Porém, tratam-se de “trivialidades pueris” que se baseiam em uma naturalização de elementos históricos, transpondo-os como se fossem abstrações a-históricas, e utilizando-os como ponto de partida inexorável do desenvolvimento argumentativo. Alguns representantes da economia política fazem algo semelhante, partindo de abstrações irrazoáveis como base para formular suas deduções³⁷⁵, mas não poderemos desenvolver esta relação aqui com o devido cuidado.

Além disso, Marx também ressalta que, no procedimento da jurisprudência analítica, “Tudo aqui gira apenas em torno do lado formal, que é, naturalmente, o principal para um jurista em qualquer lugar” (Marx, 2025, p. 193). Assim, o chamado “método” de abstração de Austin, trata-se, em linhas gerais, de um tecnicismo formalista, reflexo do próprio Direito com o qual operam. Como coloca Vitor Sartori, isso reflete um elemento apologético da jurisprudência analítica, que deixa de lado a historicidade da sociedade civil-burguesa:

Para o autor de *O capital*, a “força diretamente aplicada” – que é isolada de modo abstrato pelos “juristas analíticos” –, certamente, não poderia ser deixada de lado. No entanto, ela não é tanto o “princípio” de uma ciência ou o ponto de partida para a compreensão da real tessitura da sociedade; antes, ela é o ponto terminal de complexas relações entre a sociedade civil-burguesa e o Estado e, neste sentido, não pode ser desconsiderada, mas, para compreendê-la, é necessário fazer o oposto do que fazem Bentham e Austin. Ou seja, o procedimento destes autores, como um todo, é rechaçado por Marx. Eles, é verdade, estão bastante relacionados à tradição inglesa, de que provêm grandes autores da economia política (Smith e Ricardo, por exemplo), mas também grandes expoentes da filosofia política. (Sartori, 2018, p. 204).

Assim, ainda que não tenhamos um desenvolvimento muito extenso de sua crítica pelo formato dos cadernos com o qual lidamos, ante o contexto é possível afirmar que Marx é

³⁷⁴ Há distintos debates acerca do papel dos axiomas na matemática, incluindo debates sobre se os axiomas são ou não de fato imediatamente verdadeiros. Contudo, não há espaço, na presente Dissertação, para uma discussão aprofundada sobre o tema, que incide em questões de filosofia da matemática e da epistemologia.

³⁷⁵ Em seus *Grundrisse*, Marx expõe: “Se consideramos um dado país de um ponto de vista político-econômico, começamos com sua população, sua divisão em classes, a cidade, o campo, o mar, os diferentes ramos de produção, a importação e a exportação, a produção e o consumo anuais, os preços das mercadorias etc. (...) Parece ser correto começarmos pelo real e pelo concreto, pelo pressuposto efetivo, e, portanto, no caso da economia, por exemplo, começarmos pela população, que é o fundamento e o sujeito do ato social de produção como um todo. Considerado de maneira mais rigorosa, entretanto, isso se mostra falso. A população é uma abstração quando deixo de fora, por exemplo, as classes das quais é constituída. Essas classes, por sua vez, são uma palavra vazia se desconheço os elementos nos quais se baseiam. P. ex., trabalho assalariado, capital etc. Estes supõem troca, divisão do trabalho, preço etc. O capital, p. ex., não é nada sem o trabalho assalariado, sem o valor, sem o dinheiro, sem o preço etc. Por isso, se eu comesse pela população, esta seria uma representação caótica do todo e, por meio de uma determinação mais precisa, chegaria analiticamente a conceitos cada vez mais simples; do concreto representado [chegaria] a conceitos abstratos [*Abstrakta*] cada vez mais finos, até que tivesse chegado às determinações mais simples. Daí teria de dar início à viagem de retorno até que finalmente chegasse de novo à população, mas desta vez não como a representação caótica de um todo, mas como uma rica totalidade de muitas determinações e relações. A primeira via foi a que tomou historicamente a Economia em sua gênese. Os economistas do século XVII, p. ex., começam sempre com o todo vivente, a população, a nação, o Estado, muitos Estados etc.”. (Marx, 2011, p. 54)

completamente contrário ao procedimento de abstração defendido pelos juristas analíticos, que se coloca como uma negação da própria historicidade, colocando “trivialidades pueris” como o ponto de partida. Assim, novamente tem-se que eles tomam a existência do Estado como algo, até certo ponto, *a priori*, despido de suas condicionantes concretas que são, também, históricas. A “força diretamente aplicada” não é, para Marx, desimportante para a política, mas pressupõe, inclusive, o desenvolvimento da produção material que constitui o conteúdo desta força. O que Maine e Austin tomam como pressuposto abstrato é, para Marx, um “ponto terminal de complexas relações entre a sociedade civil-burguesa e o Estado”.

O tratamento de Maine ao Direito é derivado de sua compreensão da política. Para o jurista, como a Soberania é baseada na força coercitiva, pois este é seu único atributo, a obrigação e o direito são, portanto, produtos desta, de modo que a sanção é a noção a partir da qual o direito emerge:

A Soberania, para os propósitos do sistema de Austin, não tem nenhum atributo além da força e, conseqüentemente, a visão aqui adotada de “lei”, “obrigação” e “direito” é uma visão deles considerada exclusivamente como produtos da força coercitiva. A “sanção”, portanto, torna-se o membro primário e mais importante da série de noções e dá sua cor a todas as outras. (...) O direito consuetudinário de todos os países que não incluíram seu direito em códigos, e especialmente o direito consuetudinário inglês, têm frequentemente tido uma origem reivindicada para eles independentemente do Soberano, e teorias têm sido propostas sobre o assunto que Austin considera misteriosas e ininteligíveis. A maneira pela qual Hobbes e ele colocam tais corpos de regras como a Common law sob seu sistema é insistindo em uma máxima que é de vital importância para ele — “Tudo o que o Soberano permite, ele ordena” (Maine, 1893, p. 363 - tradução livre)³⁷⁶

Logo, para o autor das *Lectures*, as noções de Austin e Hobbes são suficientes para entender o direito positivo, mas não explicam o direito costumeiro, como o presente no próprio sistema de *Common law*³⁷⁷ inglês, tentando resolvê-lo com a máxima “o que o

³⁷⁶ Sovereignty, for the purposes of Austin's system, has no attribute but force, and consequently the view here taken of 'law,' 'obligation' and 'right' is a view of them regarded exclusively as products of coercive force. The 'sanction' thus becomes the primary and most important member of the series of notions and gives its colour to all the others. (...) The customary law of all countries which have not included their law in Codes, and specially the English Common law, have often had an origin claimed for them independently of the Sovereign, and theories have been propounded on the subject which Austin scouts as mysterious and unintelligible. The way in which Hobbes and he bring such bodies of rules as the Common law under their system is by insisting on a maxim which is of vital importance to it- 'Whatever the Sovereign permits, he commands.' (Maine, 1893, p. 363)

³⁷⁷ Enquanto os países que possuem o direito baseado na *Civil law*, influenciados pelo Código napoleônico, organizam o sistema jurídico a partir de uma noção de codificação, na qual as normas positivas têm papel central, de modo que o Direito deve ser expresso na lei, os países que utilizam a *Common law* não se baseiam em uma pretensão de codificação universal. Assim, na *Common law*, as normas não codificadas também possuem um papel muito importante, sendo o Direito baseado não somente na lei enquanto fonte primária, mas também nos costumes, que frequentemente se manifestam enquanto precedentes judiciais. O *Common law* é comum nos países anglo-saxões, como a Inglaterra e os Estados Unidos. Nesse sistema, os juízes tendem a ter um papel mais relevante que nos países que seguem a *Civil law*. No século XIX, a diferença entre a *Civil law* e *Common law* era mais marcante que atualmente, porém distinções herdadas dessas tradições jurídicas permanecem até hoje.

soberano permite, ele comanda”. Assim, mesmo aquilo que não está ordenado diretamente em um código de leis positivas, é também um comando do soberano, baseado em sua permissão.

Diante desse trecho, Marx chama Austin de “o grande Pompeu”: “A maneira pela qual Hobbes e ele (**Austin, o grande Pompeu!**) colocam tais corpos de regras como a *Common Law* sob seu sistema, insistindo em uma máxima que é de vital importância para ela: “O que quer que o Soberano permita, ele ordena [...]”. (p. 363) (Marx, 2025, p. 193 - tradução livre - grifos nossos)³⁷⁸. Esta é uma referência ao general romano Pompeu Magno (*Gnaeus Pompeius Magnus*), derrotado por Júlio César, o que possivelmente é uma alusão jocosa para uma fracassada pretensão de grandeza por parte de Austin. Assim, Marx ironiza o que podemos considerar como mais um malogro da teoria da Soberania austiniana, de modo que seu autor, embora ambicione o papel de um grande pensador, acaba fracassando em suas tentativas. Mais uma vez, fica claro que o lugar que os juristas analíticos ocupam aos olhos de Marx é bem distinto da posição privilegiada que detém para Maine.

Além disso, segundo Maine, o sentido da máxima “o que o Soberano permite, ele comanda” como justificativa para a validade do direito costumeiro é que, como o indivíduo ou grupo Soberano é dotado de uma força incontável, ele poderia alterar o direito costumeiro a qualquer momento. Porém, o jurista explica que, para Austin, antes de serem reforçados nas cortes de justiça pela criação de um precedente jurídico, os comandos de “permissão” do Soberano detém um caráter de apenas “moralidade positiva”, reforçada pela opinião (cf. Maine, 1893, p. 364).

A partir desses excertos, Marx demonstra que a teoria de Austin não deriva de uma pura abstração como se propõe, mas de uma naturalização da própria história inglesa, do direito inglês:

Até que os costumes sejam aplicados pelos Tribunais de Justiça, eles são meramente “moralidade positiva”, regras aplicadas pela opinião, mas, assim que os Tribunais de Justiça os aplicam, eles se tornam comandos do Soberano, transmitidos por meio dos juizes que são seus delegados ou deputados. (364) (**Aqui Austin, sem saber (cf. Sohm p. 155-59, acima), como um jurista inglês, tem, em seus ossos, o fato inglês que os reis normandos na Inglaterra impuseram (mudanças nas relações jurídicas) através de seus tribunais de justiça normandos, que eles não poderiam ter imposto por meios legislativos.**

O Sr. Maine explica isso melhor: “Eles comandam” (os soberanos) o que permitem, “porque, sendo, por suposição, possuidores de força incontável, poderiam inovar sem limites a qualquer momento. A *Common law* consiste em seus comandos porque

³⁷⁸ The way in which Hobbes and he (Austin, the great Pompejus!) bring such bodies of rules as the Common Law under their system by insisting on a maxim which is of vital importance to it: „Whatever the Sovereign permits, he commands[.]” (p. 363) (Marx, 2025, p. 193)

eles podem revogar, alterar ou reformular a seu bel-prazer.” (364) (Marx, 2025, p. 193 - tradução livre - grifos nossos)³⁷⁹

Logo, para Marx, a figura do Soberano de Austin é baseada, ainda que não de modo direto ou mesmo consciente, nos reis normandos. Austin tem de tal modo intrincada em si a história inglesa que a repete como se fosse uma abstração generalizada para a história geral. Assim, ao postular que “O que o Soberano permite, ele comanda”, na verdade, “como um jurista inglês”, ele está repetindo “o fato inglês que os reis normandos na Inglaterra impuseram (mudanças nas relações jurídicas) através de seus tribunais de justiça normandos, que eles não poderiam ter imposto por meios legislativos”. Aqui, Marx também faz uma referência a seus excertos sobre Rudolph Sohm, presente nas páginas 155–159 de seu Caderno B 156. Nestas páginas, Marx comenta a obra *Fränkisches Recht u. Römisches Recht. Prolegomena zur deutschen Rechtsgeschichte* (1880). Repetimos aqui o trecho em que trata do direito normando:

Com os normandos, o direito normando, ou seja, o direito do norte da França, também foi transferido para a Inglaterra. (Veja: Brunner: Entstehung der Schwurgerichte. 1872) Os decretos legislativos dos reis normandos inicialmente seguiram o curso do direito anglo-saxão; este último, no entanto, não foi destruído pela “legislação”, mas pela “jurisdição” da corte real normanda, onde as tradições normandas prevaleceram e, a partir da corte real, foram os juízes itinerantes, os emissários (mensageiros) do rei, que espalharam as mesmas tradições por todo o país através de sua jurisdição. (68) Logo os tribunais dos mensageiros do rei, os juízes itinerantes, concentraram a maior parte de toda a administração da justiça. Os tribunais de condado comuns desapareceram quase completamente e a lei anglo-saxônica foi quase imperceptivelmente abolida. Somente em algumas partes do direito público, especialmente na posição da alta aristocracia do país, na posição do *vicecomes* (o atual xerife, scirgerêfa), e também na constituição municipal, é que foram preservados resquícios do direito anglo-saxão. Por outro lado, o direito privado, o direito processual e o direito penal foram completamente normandos (ou seja, sinônimo de franconização). O sistema feudal franco, o direito privado e o direito franco em geral também foram assumidos pela Grã-Bretanha. O sistema jurídico franco agora também tomou posse da Grã-Bretanha. (69) Até hoje, o direito inglês representa essencialmente o antigo direito francês pouco modernizado. (l.c.) (Marx, 2025, p. 156-7 - tradução livre)³⁸⁰

³⁷⁹ Until customs are enforced by Courts of Justice, they are merely „positive morality“, rules enforced by opinion, but, as soon as courts of Justice enforce them, they become commands of the Sovereign, conveyed through the Judges who are his delegates or deputies. (364) (Hier Austin, ohne es zu wissen (sieh oben Sohm p. 155–59) hat als engl. Jurist das engl. fact in Knochen, dass die normänn. Könige in Englnd durch ihre normänn. courts of justice erzwingen (Aenderungen in Rechtsverhältnissen), die sie auf legislativem Weg nicht hätten erzwingen können.)

Der Herr Maine erklärt dies weiter: »They command« (die Sovereigns) what they permit, »because, being by the assumption possessed of uncontrollable force, they could innovate without limit at any moment. The Common law consists of their commands because they can repeal or alter or re-state it at pleasure.« (364) (Marx, 2025, p. 193)

³⁸⁰ Mit den Normannen zog nach England auch das normannische, d.h. das nordfranzösische Recht. (Sieh: Brunner: Entstehung der Schwurgerichte. 1872) Der Normannenkönige gesetzgeberische Erlasse bewegen sich zunächst ganz in den Bahnen des angelsächsischen Rechts; letzteres aber vernichtet nicht durch die »Gesetzgebung«, sondern durch die »Rechtsprechung« des normännischen Königsggerichts, wo die normännischen Traditionen übermächtig u., von dem Königsggericht ausgehend, waren es die reisenden Richter,

Assim, podemos entender que Marx, fazendo referência também ao livro *O surgimento dos tribunais do júri* [*Die Entstehung der Schwurgerichte*] (1872), de Heinrich Brunner, concorda com Sohm quando trata do direito inglês enquanto um “antigo direito francês pouco modernizado”, isto é, um herdeiro do direito normando, surgido no norte da França e transferido para a Inglaterra. Com a conquista da Inglaterra pelos normandos no século XI, liderados por Guilherme, o Conquistador, o direito anglo-saxão foi destruído, porém “não foi destruído pela ‘legislação’”, e sim “pela ‘jurisdição’ da corte real normanda”. Apesar de sua preservação em alguns âmbitos do direito público, o direito privado se consolidou, portanto, como o direito normando. Não iremos analisar este trecho em sua completude, pois o que importa para nós, na perspectiva dos extratos de Maine, é que a máxima “O que o Soberano permite, ele comanda”, faz sentido especificamente ao pensarmos a história do direito inglês, e o papel da jurisdição normanda na destruição do direito anglosaxão.

Ainda sobre a máxima de Austin, Marx comenta:

O confortável Maine acredita que: “A única doutrina dessa escola de juristas que é repugnante para os advogados perderia seu ar de paradoxo se fosse feita uma suposição que, em si mesma teoricamente inquestionável (!), se aproxima manifestamente da verdade prática à medida que o curso da história avança - a suposição de que o que o soberano poderia (!) alterar, mas não altera, ele comanda.” (366). Esta é a edição de Maine de Hobbes e seu garotinho [*his little man*] Austin. Esse é um mero artifício acadêmico. A pergunta é “o que ele poderia alterar”. Vamos pegar formalidades jurídicas [*juristisch Formelles*]. “Leis”, sem serem abolidas, caem em “desuso”. Como as “leis positivas” são comandos do soberano, elas continuam sendo seus comandos enquanto existirem. Uma vez que ele não as altera — ele “poderia” fazê-lo, porque o fato de elas caírem em “desuso” prova que o estado social as superou: devemos agora dizer que ele as comanda, porque ele não as abole, embora ele “poderia” fazê-lo, como funciona a panaceia de Maine; ou devemos dizer que ele ordena que elas caiam em “desuso”, porque ele não as impõe? Nesse caso, ele ordena que seus comandos positivos não sejam obedecidos, ou seja, executados, o que mostra que seu “comando” é um tipo de comando muito imaginário e fictício. O “próprio credo étnico de Austin (...) era o Utilitarismo em sua forma anterior”. (368. Benthamismo bastante digno do homem) (Marx, 2025, p. 193 - tradução livre - grifos nossos)³⁸¹

die Sendboten des Königs, welche durch ihre Rechtsprechung die nämlichen Traditionen über das ganze Land verbreiteten. (68) Sehr bald concentrirte sich in den Gerichten der Gewaltboten des Königs, der reisenden Richter, die Hauptsumme aller Rechtspflege. Die ordentlichen Grafschaftsgerichte verschwanden so gut wie völlig u. das angelsächsische Recht fast unmerkbar aufgehoben. Nur in einigen Theilen des öffentlichen Rechts, bes. in der Stellung der hohen Aristokratie des Landes, der Stellung des vicecomes, des heutigen Sherif (scirgerêfa), auch in der Gemeindeverfassung sind Reste des angelsächsischen Rechts erhalten. Im übrigen Privatrecht, Processrecht, Strafrecht völlig normannisirt (i.e. gleichbedeutend mit Frankonisirung). Das fränkische Lehnwesen, Privatrecht, überhaupt das fränk. Rechtswesen nahm nunmehr auch von Britannien Besitz. (69) Das englische Recht stellt noch heute im Wesentlichen wenig modernisirtes altfranzösisches Recht dar. (l.c.) (Marx, 2025, p. 156-7).

³⁸¹ Der comfortable Maine glaubt: »The one doctrine of this school of jurists which is repugnant to lawyers would lose its air of paradox if an assumption were made which, in itself theoretically unobjectionable (!), manifestly approximates to practical truth as the course of history proceeds – the assumption that what the

Assim, para o autor de *O capital*, Hobbes novamente ainda é melhor que Maine e os juristas analíticos, que nem mesmo conseguiram compreendê-lo. A máxima “o que o Soberano poderia alterar, mas não altera, ele comanda”, que Maine alega extrair de Hobbes e Austin é, para Marx, não apenas uma deturpação das teorias anteriores, mas também um mero “artifício acadêmico”. Apesar de explicitar em outros momentos que Maine não entende Hobbes, e que a teoria da Soberania de Austin, à qual Maine adere, já é uma interpretação deturpada do jusnaturalista, pela primeira vez Marx sugere que Maine sequer compreendeu devidamente o próprio Austin. Não obstante, Marx não deixa claro, aqui, qual seria sua crítica específica à “versão” que Maine dá a ele, menos ainda a Austin, o que novamente nos remete aos limites do texto, que, enquanto parte de um caderno de anotações, é lacunar.

Além disso, novamente vemos, aqui, o caráter dogmático da teoria de Maine, que toma a máxima como algo que em si é “teoricamente inquestionável”, isto é, mais um dogma supostamente autoevidente, asserção à qual Marx reage com uma exclamação, ressaltando sua absurdidade. Para o autor renano, a máxima de Maine ignora a pergunta “o que ele [o Soberano] poderia alterar?”. Então, Marx se coloca no campo das “formalidades jurídicas” [*juristisch Formelles*], e fornece um contraexemplo à teoria da Soberania na “versão” de Maine, partindo das leis que caem em desuso. Segundo os princípios internos da própria teoria, as leis que caem em desuso, continuam sendo comandos do Soberano, porque permanecem enquanto leis positivas — ele não as alterou, embora “poderia” fazê-lo. Além disso, é um contrassenso pensar que o Soberano teria “ordenado” que elas caíssem em desuso, mas mesmo considerando esta hipótese, teria que ser considerado “porque ele não as impõe?”, de modo que, do contrário, ele estaria ordenando que seus comandos fossem desobedecidos. Com este contraexemplo, Marx demonstra que toda a explicação do direito como comando dada pela teoria da Soberania na “versão” de Maine está equivocada, e coloca que o “comando” do Soberano “é um tipo de comando muito imaginário e fictício”. A norma enquanto um comando é, na melhor das hipóteses, uma ficção jurídica, um modo imaginário de sua existência que parte de sua aparência.

Sovereign might (!) alter, but does not alter, he commands.« (366) Dies die Mainesche Ausgabe von Hobbes u. his little man Austin. Dies blosse scholastische Spielerei. Die Frage ist »what he might alter«. Nehmen wir selbst etwas juristisch Formelles. »Laws«, ohne abgeschafft zu werden, fallen in »desuetude«. Da »positive laws« commands des Sovereign, so bleiben sie sein command, so lange sie existiren. Da he not alters them — he »might« do so, because the fact of their falling into »desuetude« proves, that the social state has outgrown them: shall we now say, that ~~the~~ he commands them, because he does not abrogate them, though he »might« do so, as Maine's panacea runs; or shall we say, that he commands them to fall into »desuetude«, because he does not enforce them? In that case he commands that his positive commands shall not be obeyed, i.e. executed, which shows that his »command« is a very imaginary, fictive sort of command. Austin's »own ethnical creed ... was Utilitarianism in its earlier shape«. (368. Benthamism ganz würdig des Mannes) (Marx, 2025, p. 193)

Para Marx, “o fato de elas [as leis] caírem em ‘desuso’ prova que o estado social as superou”, de modo que as relações sociais precedem o reconhecimento jurídico, isto é, as práticas ativas e mutáveis da vida social. Esta passagem parece remeter à compreensão marxiana desenvolvida em outros momentos de sua vida, segundo a qual “o Direito nada mais é que o reconhecimento oficial do fato” (Marx, 2004, p. 84). Nesse sentido, como coloca Sartori (2016) “(...) Partindo dos apontamentos marxianos, no Direito há somente reconhecimento *post festum* do modo pelo qual se desenvolvem relações sociais no campo sociopolítico” (p. 217), o que não significa que o Direito possui um papel social meramente passivo, muito menos desimportante, mas que a determinação principal vêm das relações sociais até o “reconhecimento oficial” do Direito, e não o contrário³⁸², ainda que possa parecer como tal, isto é, o Direito pode aparecer enquanto um comando no âmbito mais superficial, mas esta não é a sua natureza.

Vemos aqui, também, mais uma referência à importância das formalidades no Direito, que vão refletir na concepção de “método” ou “procedimento” de abstração dos juristas analíticos, que passa por uma transposição do formalismo jurídico para uma compreensão dogmática da tessitura social disfarçada de ciência (cf. Marx, 2025, p. 193). Este tema também aparece em outros momentos das anotações marxianas ao comparar ao tratar do tecnicismo do Direito antigo em comparação com o da religião. Comentando sobre o direito teutônico, Marx coloca: “(Esse tecnicismo excessivo da lei antiga mostra que a jurisprudência é a pena do mesmo pássaro que as formalidades religiosas, por exemplo, dos presságios, etc., ou o hocus-pocus do curandeiro dos selvagens!)” (Marx, 2025, p. 184 - tradução livre)³⁸³. Assim, para Marx, a formalidade ritualística do direito e da religião estão intrinsecamente conectadas, especialmente em sua gênese, momento em que estas esferas não se colocam autonomizadas, como foi o caso de diversas sociedades antigas, a teutônica. A relação feita entre direito e religião está presente em diversas passagens dos extratos sobre Maine. Não obstante, não haverá espaço para desenvolvê-las na presente Dissertação³⁸⁴, fugindo de nosso foco central.

Outro elemento importante da crítica de Marx à máxima de Austin, conforme a passagem acima, é: “O ‘próprio credo étnico de Austin (...) era o Utilitarismo em sua forma anterior’. (368. Benthamismo bastante digno do homem)” (Marx, 2025, p. 193). Onde Marx

³⁸² Para aprofundar no tema do tratamento marxiano do direito enquanto um “reconhecimento oficial do fato”, cf. Sartori, 2016

³⁸³ (Diese excessive technicality of ancient law ~~zeigen~~ zeigt Jurisprudenz als feather of the same bird, als die religiösen Formalitäten z. B. bei ~~Augurs~~ Augurs etc, od. der Hokus Pokus des medicine-man der savages!)

³⁸⁴ Para aprofundar na crítica de Marx à jurisprudência analítica como um todo, cf. Andrade, 2024a.

escreve “étnico” [*ethnical*] provavelmente quis dizer “ético” [*ethical*], pois faz referência à passagem de Maine que diz o segundo (cf. Maine, 1893, p. 368), e as palavras se parecem no inglês, sendo fácil trocar uma pela outra. Jeremy Bentham é o outro cânone da escola analítica do Direito, cuja teoria do Princípio da Utilidade³⁸⁵ é utilizada por Austin em conexão com sua teoria da Soberania, na obra *The province of jurisprudence determined*. Para Marx, este benthamismo é “muito digno” de Maine, isto é, seria uma doutrina limitada de nível semelhante à do próprio autor da *Lectures*.

Marx também ironiza a “fórmula” de Bentham no trecho a seguir: **“Naquela época — ou seja, nos tempos antigos — Bentham ainda não havia inventado a fórmula e a força motriz da legislação que, de acordo com Maine, curiosamente representa os tempos ‘modernos’: “A maior felicidade do maior número”. Oh, seu Pecksniff!** (Marx, 2025, p. 189 - tradução livre - grifos nossos)³⁸⁶. Nesse sentido, pode-se inferir que, para Marx, não há nada de “curioso” no fato de que esta fórmula representa, para um jurista, os tempos modernos, pois é uma fórmula tipicamente moderna. Porém, apesar de representar o pensamento moderno, esta fórmula nada diz sobre o papel real do Direito, nem mesmo na sociedade moderna, deixando de lado, por exemplo, a violência com a qual o direito inglês foi imposto nas colônias sob uma falsa atribuição moral. Assim, mais uma vez filósofo renano chama Maine de Pecksniff, tomando-o como um hipócrita, cínico.

Como vimos anteriormente, para Marx, Bentham é completamente apologista, trazendo o ponto de partida do indivíduo atomizado justamente na medida em que “parte do filisteu individual, em especial o inglês, e o toma como padrão de ser humano individual, e então toma este paradigma, tido como a natureza humana universal, para julgar tudo que é útil ou inútil, dado que o que é útil ao indivíduo, seria também útil em si” (Andrade, 2024b, p. 96). Não cabe, aqui, aprofundar na crítica de Marx a Bentham em seus outros textos, apenas utilizando este panorama para entender um pouco mais a crítica de Marx a Maine. Bentham é um “fenômeno puramente inglês”, e Maine o vangloria por isso. O autor das *Lectures*, nesse sentido, também parte do ponto de partida do indivíduo atomizado, consolidado por Bentham, o que fica bem claro analisando sua transposição dos elementos da sociedade inglesa até sociedades distintas, a qual Marx constantemente denuncia.

³⁸⁵ Bentham descreve o Princípio da Utilidade como “o princípio que aprova ou desaprova toda ação ação de acordo com a tendência que ela parece ter de aumentar ou diminuir —ou seja, de promover ou se opor— a felicidade da pessoa ou do grupo cujo interesse está em questão” (Bentham, 2000, p. 7 - tradução livre). Assim, é uma máxima ética que serve como parâmetro de julgamento para qualquer ação com base na Utilidade, entendida como tudo aquilo que produz “benefício, vantagem, prazer, bem ou felicidade” (*idem*).

³⁸⁶ Damals hatte Bentham – nämlich in den Urzeiten – noch nicht die nach Maine merkwürdig die Neuzeit repräsentierende Formel u. Treibwerk der »modernen« Gesetzgebung erfunden: »The greatest happiness of the greatest number«. O Du Pecksniff! (Marx, 2025, p. 189)

Ademais, por mais que Maine se proponha a não fazer uma teoria moral, faz uso do Princípio da Utilidade de Bentham para demonstrar que o que rege o valor de uma legislação é a “felicidade” do “maior número” de pessoas (cf. *idem*, p. 87), apontando esta como uma das “grandes ideias” que regem a humanidade desde o início de seu desenvolvimento. Marx chama-o de “asno” por fazer tal inferência: “(...) e — ó asno— o ‘teste de valor da legislação[’] ... a saber: ‘a maior felicidade do maior número’ (87)” (Marx, 2025, p. 161 - tradução livre)³⁸⁷.

Ainda sobre teoria moral, Maine explica que “O jurista, propriamente dito, nada tem a ver com qualquer padrão ideal de lei ou moral” (Maine, 1893, p. 370 - tradução livre)³⁸⁸. Marx irá comentar, com tons irônicos “(370. Isso é muito verdadeiro! Tão pouco quanto a teologia!)”³⁸⁹. Novamente aparece, aqui, a associação entre direito e religião, especificamente a partir da teologia³⁹⁰. Como coloca Andrade, Marx sinaliza que “o jurista estaria tão vinculado a uma percepção de lei e moral idealistas quanto está à religião no que se diz respeito à lei e à moral divinas” (Andrade, 2024a, p. 488). Assim, o autor renano também parece apontar um cinismo de Maine, que a todo momento recorre a discussões moralizantes, que aparecem de modo até bastante religioso, mas nega-o sob um suposto pretexto de imparcialidade abstrata.

Ao mesmo tempo, o jurista trata do Direito a partir do Princípio da Utilidade de Bentham, cujo valor estaria na “maior felicidade do maior número”, postulando um valor moral positivo por trás da existência do Direito, ignorando, por exemplo, toda a violência com a qual o Direito inglês foi imposto nas colônias irlandesa e indiana. O Direito se justifica a partir deste Utilitarismo, que o define como “útil”, consolidando o ponto de partida do indivíduo atomizado e transpondo-o como parâmetro universal.

Vale mencionar uma outra crítica de Maine à máxima austiniana “o que o Soberano poderia alterar, mas não altera, ele comanda”, citando o caso da província indiana de Punjaub, no governo de Runjeet Singh, um déspota militar, mas que não chegou a emitir nenhuma lei. Para Maine, “Ele poderia ter ordenado qualquer coisa; a menor desobediência a suas ordens teria sido seguida de morte ou mutilação, e isso era perfeitamente conhecido pela enorme

³⁸⁷(...) u. —o asinus!— der »test of the value of legislation[«] ... viz: »the greatest happiness of the greatest number«. (87)”

³⁸⁸ The jurist, properly so called, has nothing to do with any ideal standard of law or morals. (Maine, 1893, p. 370)

³⁸⁹ (p. 370 Very true this! as little as theology has!)

³⁹⁰ Em 1844, na *Introdução à Crítica da filosofia do direito de Hegel*, Marx comenta que “A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política” (Marx, 2013, p. 146), ressaltando novamente um vínculo da religião com o direito, e da teologia com a política.

maioria de seus súditos. No entanto, duvido que uma vez em toda a sua vida ele tenha emitido uma ordem que Austin chamaria de lei” (Maine, 1893, p. 380 - tradução livre)³⁹¹. Ou seja, ele seria um Soberano que não emitia comandos propriamente ditos na concepção austiniana, o que seria algo que sua teoria não conseguiria abarcar, porém também seria um caso excepcional. Marx ironiza essa crítica, dizendo que agora Maine surge com a sua “artilharia pesada” (Marx, 2025, p. 194)³⁹². Para Marx, nada disso é central, não é a “inaplicabilidade” das “leis como comandos” em um caso específico como diz Maine que derruba a teoria da Soberania, mas ela está errada desde seu cerne, partindo de uma concepção equivocada sobre a política e sobre o direito.

Nessa parte de suas anotações, portanto, temos um Marx que se impôs bastante ao texto, contrapondo firmemente suas ideias às de Maine, baseadas na Teoria da Soberania. Marx afirma que Maine “se deleita” sua “doutrina de estimação” —a Teoria da Soberania— como um “John Bull cabeça-dura” (*idem*), um típico inglês, apologista de sua própria realidade, que explica o Estado e o direito não a partir dos fatos, mas com base em suas confiantes afirmações doutrinárias, que, na melhor das hipóteses, são “robinsonadas” que dizem apenas sobre a sociedade capitalista inglesa e de modo superficial. O embate entre ambas concepções sobre a origem do Estado e do direito é um embate também entre concepções sobre as sociedades sem Estado e o papel do parentesco nelas. Isso ficará mais claro ao vermos, no próximo tópico, como, para Maine, a Família Patriarcal é o fundamento do Estado.

Ao mesmo tempo que Maine elogia o “método” de Hobbes por tentar buscar alguma origem do Estado, por mais que o filósofo contratualista, na concepção do jurista, incorra em erro, ele próprio irá tomar o Estado, assim como Austin, como uma existência, até certo ponto, *a priori*. Conforme exposto, Marx é muito crítico não só à Maine, mas aos juristas analíticos Austin e Bentham, chegando a ironizar, nas anotações referentes ao início do capítulo XII das *Lectures*, o “privilégio” da Inglaterra em possuir os Juristas Analíticos (cf. Marx, 2025, p. 190), chamando-os em seguida de “advogados britânicos cabeças-duras [*blockheadish*]” (*idem*, p. 191). Marx chama Austin de o “imenso” Austin (cf. *ibidem*, p. 190), e “o grande Pompeu” (cf. *ibidem*, p. 193), ressaltando tanto sua pretensão de grandeza, bem como o fracasso de suas teses.

³⁹¹ He could have commanded anything; the smallest disobedience to his commands would have been followed by death or mutilation, and this was perfectly well known to the enormous majority of his subjects. Yet I doubt whether once in all his life he issued a command which Austin would call a law (Maine, 1893, p. 380)

³⁹² [Aber nun kommt Maine mit »schwerem Geschütz«.] (...) (Marx, 2025, p. 194)

Além disso, se em *O Capital* Marx já diz que O Princípio da Utilidade de Bentham é “o lugar-comum mais simplório”, “um fenômeno puramente inglês” (Marx, 2017, p. 685), de modo que Bentham partiria do filisteu inglês, o indivíduo atomizado, como o ser humano universal, aqui o Mouro trata-o novamente como um cínico. O Utilitarismo aplicado ao direito a partir da interpretação de Maine, traz que “A maior felicidade do maior número” é “fórmula e a força motriz da legislação”, e, para Marx, essa é a tese de um “Pecksniff” (Marx, 2025, p. 189 - tradução livre), isto é, em referência à novela de Charles Dickens, um hipócrita, insincero. Sua teoria do direito, como apologista, é também dissimulada.

Consequentemente, há um embate entre distintas compreensões sobre a própria história. Onde Maine não negligencia a importância de se voltar à história (para, por exemplo, tratar da origem do Estado), ele deixa de lado os elementos materiais e econômicos que a compõem. De um modo geral, Maine, assim como Austin, toma o Estado a partir de uma existência que se coloca, até certo ponto, *a priori*. Ele “não tem ideia de que onde existem Estados (depois das comunidades primitivas etc.) (...) o Estado não é de modo algum o primário [*Prius*], apenas parece ser” (*idem*, p. 191), tomando o Estado por sua aparência de uma força autônoma que paira sobre a sociedade, deixando de fora o que é realmente o determinante das relações sociais. Maine justifica a Soberania como um procedimento científico baseado na “abstração” do Soberano a partir daquilo que lhe é essencial: a força diretamente aplicada, mas ignora que por trás do melhor armamento, estão as forças de produção.

Maine, segundo Marx “como um verdadeiro jurista e ideólogo” (*ibidem*, p. 192 - tradução livre), entende que a história dos diferentes Estados se dissolve em elementos de cunho moral, ou seja, o autor das *Lectures* tenta sanar as dificuldades da teoria austiniana imputando essas amarras “morais” que incidiriam na atuação do Soberano, o que, segundo Marx, só “mostra o quão pouco Maine entende do assunto” (*ibidem*). Marx então ironiza essa concepção citando as violentas *coercion bills* da Inglaterra na Irlanda, criticando que tipo de “moral” estaria permitindo os “Soberanos” ingleses a comandar atrocidades na colônia (cf. *ibidem*). De modo semelhante, cita a história de Ivan, o Terrível, da Rússia — as “forças” que incidiam sobre ele eram disputas de interesses de classe, que ele tentava controlar enquanto czar. Assim, os elementos Maine reduz a morais (como crenças e preconceitos) que estariam “interferindo” no exercício do poder do Soberano, são, na verdade, materiais, que dizem respeito à vida concreta da sociedade e às classes que a conformam, que é a base a partir da qual o próprio Estado se ergue (cf. *ibidem*). Essas “influências” podem ou não ter um modo

moral de existência, de caráter meramente secundário, mas são primeiramente econômicas (cf. *ibidem*, p. 191).

As “patas de burro” de Maine aparecem, para Marx, quando tenta justificar este método dos juristas analíticos, que parte de elementos históricos como proposições autoevidentes. A Teoria da Soberania é baseada em dogmas, “trivialidades infantis”, que Maine tenta justificar como uma abstração científica (cf. *ibidem*, p. 193), confundindo, na melhor das hipóteses, a ciência com a mera classificação (cf. *ibidem*, p. 191). Assim, “essas infantilidades, e muito mais, nem mesmo Hobbes pode extrair da mera teoria da autoridade — isso, seriamente pregado por John Austin, Maine chama de ‘procedimento’ [*Procedur*] da jurisprudência analítica” (*ibidem*, p. 192-3).

Logo, o chamado “método” ou “procedimento” [*Procedur*] da jurisprudência analítica é baseado na suposta “abstração mental” da Teoria da Soberania, comparado por Marx à economia política³⁹³ e à matemática, no sentido de tentar emular um modelo matemático, axiomático, que parte dessas “proposições autoevidentes”, as quais Marx chama ironicamente de “dogmas de Austin”. Para o autor d’*O Capital*, trata-se somente de uma naturalização acrítica dos atributos históricos do direito burguês, apresentados como abstrações universais. Hobbes, mesmo com suas próprias deficiências, ainda é melhor que Maine e os juristas analíticos, que nem mesmo conseguiram compreendê-lo (*ibidem*). Eles são apologistas da sociedade civil-burguesa, e representantes de um ponto de vista tipicamente inglês, que retira da história seus elementos centrais (em geral, materiais e econômicos) e tenta solidificar as relações históricas como fundamento universal para a análise de todas as sociedades.

Para sua Teoria da Soberania, que explica as leis como comandos, Maine determina que o que o Soberano pode alterar, mas não o faz, ele comanda. Marx demonstra que isso é um contrassenso, e que explicar o direito como o “comando” é “muito imaginário e fictício” (*ibidem*, p. 193). Seria o mesmo que dizer que, no caso de leis que caem em desuso, que o Soberano estaria comandando que lhe desobedecessem. Na verdade, a figura do Soberano de Austin, na qual Maine se fundamenta, é baseada, mesmo que não de modo plenamente consciente, nos reis normandos: “(Aqui Austin, sem saber (...), como um jurista inglês, tem, em seus ossos, o fato inglês que os reis normandos na Inglaterra impuseram (mudanças nas relações jurídicas) através de seus tribunais de justiça normandos, que eles não poderiam ter imposto por meios legislativos” (*ibidem*). Ou seja, mesmo sem saber, ele parte desta relação histórica específica dos reis normandos que é incorporada pelos ingleses (em especial, os

³⁹³ Sobre a relação com o método da economia política e, em especial, com a economia vulgar, cf. Andrade, 2024b.

juristas), e a transpõe, em uma “robinsonada” disfarçada de “abstração”, como se fosse uma característica do direito em geral³⁹⁴.

Marx também denuncia esse tipo de formalismo que atravessa toda a teoria de Maine como expressão do próprio direito burguês, com o qual Maine opera. Assim, pontua que o caráter apologista das teses de Maine estão associados à sua própria posição social como um jurista. Maine “é sempre brando ao falar de clérigos e advogados e de pessoas de classes mais altas em geral!” (*ibidem*, p. 188-9 - tradução livre), até mesmo porque os formalismos ritualísticos jurídico e religioso são “penas do mesmo pássaro” (*ibidem*, p. 184). Assim, enquanto um jurista, Maine analisa a história, a sociedade e a política no campo das “formalidades jurídicas” (*ibidem*), e parte de construções historicamente situadas como verdades autoevidentes, fazendo as mais inescrupulosas “robinsonadas”.

Não passamos por toda a crítica de Marx à jurisprudência analítica, mas por seus elementos mais gerais sobre a origem do Estado, que dizem respeito a nosso tema central, as relações de parentesco em sociedades sem Estado, justamente por ser onde o autor de *O capital* contrapõe à teoria da Soberania sua própria ideia acerca da gênese da sociedade política. Agora, veremos mais detalhadamente a relação da gênese do Estado na jurisprudência analítica com a compreensão que eles defendem sobre a Família Patriarcal, e como Marx se opõe a isso a partir de uma análise muito mais complexa sobre a historicidade das relações de parentesco.

4.6. O FUNDAMENTO DA SOBERANIA: UM “ESTADO DE NATUREZA” NA “FAMÍLIA PATRIARCAL”

Como explorado no tópico anterior, segundo a Teoria da Soberania de Austin, derivada de uma versão distorcida de Hobbes, e à qual Maine adere a sua própria maneira, onde não há Soberano há, via de regra, um estado de anarquia. O próprio Maine retoma esta questão já no início do último capítulo de sua obra, a *Lecture XIII. Sovereignty and Empire*. Vejamos o modo como o jurista resgata esta ideia, mas já a partir das anotações marxianas, cujas intervenções estão destacadas em negrito:

Austin reconhece a existência de comunidades, ou agregados de homens, nos quais nenhuma inspeção poderia revelar uma pessoa ou um grupo que correspondesse à sua

³⁹⁴ Marx também critica uma “robinsonada” de Maine sobre a origem do direito. O jurista inglês “parte da *actio sacramenti* como metáfora dramática para a origem da Justiça, ao tratar da tradição do Direito Romano e da obra de Gaio (130–180 a.C.)” (Andrade, 2023, p. 13). Marx, então, escreve “Isso parece mais uma dramatização de como as disputas legais se tornaram uma fonte de lucros / honorários para os advogados! E é isso que, como advogado, o Sr. Maine chama de ‘a origem da Justiça!’ [(Dies scheint rather Dramatisation of how law disputes were becoming a source of profit \ fees to lawyers! u. dies nennt Herr Maine, als a lawyer, »the Origin of Justice[«!)]” (Marx, 2025, p. 181 - tradução livre). Para aprofundar no tema, cf. Andrade, 2024b.

definição de Soberano. Primeiramente [*D'abord*], ele, como Hobbes (**de quem ele é um garotinho [*whose little man he is*]**), permite plenamente que exista um estado de anarquia. Onde quer que tal estado seja encontrado, a questão da Soberania está sendo ativamente combatida, e ele dá como exemplo aquilo que nunca esteve ausente da mente de Hobbes, a luta entre Carlos I e seu Parlamento. Um crítico agudo de Hobbes e Austin, o poderoso Fitzjames Stephen, insiste que há uma condição de anarquia dormente, por exemplo, nos Estados Unidos (exemplo de Maine) antes da Guerra de Secessão. (377) **Tudo isso é muito característico dos “perspicazes” juristas ingleses! O chocante [*Grausser*] Maine, por sua vez, declara que** “pode haver abstinência deliberada de lutar por uma questão sabidamente indecisa, e eu (**o próprio Maine!**) não vejo objeções em chamar o equilíbrio temporário então produzido de um estado de anarquia dormente” (p. 377) (Marx, 2025, p. 194 - tradução livre - grifos nossos)³⁹⁵

Mais uma vez destacando que os elementos essenciais da teoria de Austin são uma versão deturpada de Hobbes, Marx chama o jurista inglês de “garotinho” de Hobbes. Segundo Maine, Fitzjames Stephen (1829-1894), um crítico de Hobbes e Austin, defende que existem estados de uma “anarquia dormente”, e um exemplo seriam os Estados Unidos antes da Guerra de Secessão³⁹⁶, e que teria acabado desencadeando nesta guerra inevitável, em razão de uma disputa de princípios (cf. Maine, 1893, p. 377). Maine, Marx ironiza, “o próprio Maine!”, coloca que “não vê objeções” em chamar de “anarquia dormente” este estado de “equilíbrio temporário”. Marx comenta, ironicamente, “Tudo isso é muito característico dos ‘perspicazes’ juristas ingleses!”, sugerindo que na verdade eles não compreendem o Estado norte-americano e nem as disputas por trás da Guerra Civil. Por isso, na verdade não é “chocante” que “o próprio Maine” defenda tal posição que seria, no mínimo, superficial, senão completamente equivocada. Como Marx discorda da teoria da Soberania como um todo, suas ironias não são em vão, mas uma ridicularização desta concepção.

Não obstante, além da mera “anarquia dormente”, há uma outra exceção para o estado de anarquia. Austin defende a possibilidade teórica de um estado de natureza, que se trata, basicamente, de várias famílias patriarcais reunidas, fundamento do Estado. Vejamos nos trechos a seguir:

Austin também admite a possibilidade teórica de um estado de natureza. Ele não atribui a esse estado a importância que lhe pertence nas especulações de Hobbes e

³⁹⁵ Austin recognizes the existence of communities, or aggregates of men, in which no dissection could disclose a person or group answering to his definition of a ~~Sovereign~~ Sovereign. D’abord, er, wie Hobbes (whose little man he is) fully allows that there is a state of anarchy. Wherever such a state is found, the question of Sovereignty is being actively fought out, u. er giebt als Beispiel that which was never absent from Hobbes’s mind, the struggle zwischen Charles I u. his Parliament. An acute critic of Hobbes u. Austin, der gewaltige ~~Fitzjames~~ Fitzjames Stephen, insists that there is a condition of dormant anarchy, z. B. United States (das Beispiel v. Maine) before the War of Secession. (377) Dies alles most characteristic of »acute« English jurists! Grausser Maine seinerseits declares »there may be deliberate abstinence from fighting out a question known to be undecided, and I (Maine him selber!) see no objection to call the temporary equilibrium thus produced a state of dormant anarchy.[«] (p. 377)

³⁹⁶ Marx não desenvolve, aqui, mais detalhes sobre sua própria compreensão da Guerra de Secessão dos Estados Unidos, mas possui muitos outros textos sobre a temática, cf. Engels; Marx, 2020b.

outros, mas permite sua existência sempre que um número de homens, ou grupos não suficientemente numerosos para serem políticos, ainda não tenham sido colocados sob qualquer autoridade comum ou habitualmente atuante. E, ao falar nesta última frase de grupos não suficientemente numerosos para serem políticos, introduzi a exceção mais notável permitida por Austin à regra de que a Soberania é universal na humanidade (Maine, 1893, p. 378 - tradução livre)³⁹⁷

Austin diz, p. 237, tomo I da 3ª edição de *The province of jurisprudence determined*:

‘Suponhamos que uma única família de selvagens viva em absoluto isolamento de qualquer outra comunidade. E suponhamos que o pai, o chefe dessa família isolada, receba a obediência habitual da mãe e dos filhos. Agora, como não é um membro de outra comunidade maior, a sociedade formada pelos pais e filhos é claramente uma sociedade independente e, como o restante de seus membros obedece habitualmente a seu chefe, essa sociedade independente formaria uma sociedade política, caso o número de seus membros não fosse extremamente pequeno. Mas, como o número de seus membros é extremamente pequeno, acredito que ela seria considerada uma sociedade em estado de natureza, ou seja, uma sociedade composta por pessoas que não estão em um estado de sujeição. Sem uma aplicação dos termos, que de certa forma pareceria ridícula, dificilmente poderíamos chamar a sociedade de sociedade política e independente, o pai imperativo e o chefe de monarca ou soberano, ou a mãe obediente e os filhos de súditos’ (Austin, *apud*, Maine, 1893, p. 378-9 - tradução livre)³⁹⁸

Logo, Austin admite a existência teórica de um estado de natureza baseado na figura patriarcal. Para ele, os seres humanos naturalmente se organizam em famílias compostas pela mãe, o pai, e seus filhos. O exercício imaginativo feito por Austin é o seguinte: se esta família estivesse isolada, ela seria análoga a uma pequena sociedade em que existe um certo tipo de Soberania baseada na natural sujeição habitual dos filhos e da mãe ao pai, chefe da família. Ainda que postule que, por ser uma sociedade pequena (constituída somente pelos membros dessa família), dificilmente é possível denominar o pai de monarca ou soberano e a mãe e os filhos de súditos, Austin estabelece que há nela um estado de sujeição habitual. Assim, por mais que não possa ser vista como uma sociedade política propriamente dita em razão de seu tamanho, é uma base originária da sociedade política. Logo, Austin admite a existência, ainda

³⁹⁷ Austin further admits the theoretical possibility of a state of nature. He does not attach to it the importance which belongs to it in the speculations of Hobbes and others, but he allows its existence wherever a number of men, or of groups not numerous enough to be political, have not as yet been brought under any common or habitually acting authority. ' And, in speaking in this last sentence of groups not numerous enough to be political, I have introduced the most remarkable exception allowed by Austin to the rule that Sovereignty is universal among mankind. (Maine, 1893, p. 378)

³⁹⁸ 'Let us suppose that a single family of savages lives in absolute estrangement from every other community. And let us suppose that the father, the chief of this insulated family, receives habitual obedience from the mother and children. Now, since it is not a limb of another and larger community, the society formed by the parents and children, is clearly an independent society, and, since the rest of its members habitually obey its chief, this independent society would form a society political, in case the number of its members were not extremely minute. But, since the number of its members is extremely minute, it would, I believe, be esteemed a society in a state of nature; that is, a society consisting of persons not in a state of subjection. Without an application of the terms, which would somewhat smack of the ridiculous, we could hardly style the society *political* and independent, the imperative father and chief a *monarch* or *sovereign*, or the obedient mother and children *subjects*.' (Austin, *apud*, Maine, 1893, p. 378-9)

que teórica, de um estado de natureza, e esta é a única hipótese em que a inexistência de um soberano não implica um estado anarquia. Para ele, o poder do patriarca na família é o fundamento a partir do qual se desenvolve o “poder permanente do homem sobre o homem”, o fundamento do Estado.

Marx transcreve esta passagem em suas notas, e comenta um irônico: “Muito profundo!” (Marx, 2025, p. 194 - tradução livre)³⁹⁹. Partindo da citação de Austin, Maine continua:

(...) E então Austin cita de Montesquieu a doutrina de que 'o poder político implica necessariamente a união de várias famílias'.
O efeito dessa passagem, então, é que uma sociedade pode ser pequena demais para admitir a aplicação da teoria. O emprego, diz Austin, de sua terminologia seria ridículo em tal caso. Acredito que serei capaz de apontar para os senhores o significado desse apelo ao nosso senso de absurdo, geralmente um critério muito perigoso; mas, no momento, peço apenas que observem a seriedade da admissão, uma vez que a forma de autoridade sobre a qual ela é feita, a autoridade do Patriarca ou *Paterfamilias* sobre sua família, é, pelo menos de acordo com a teoria moderna, o elemento ou germe a partir do qual todo o poder permanente do homem sobre o homem foi gradualmente desenvolvido (Maine, 1893, p. 379)⁴⁰⁰

Portanto, da teoria de Montesquieu de que o Estado implica a união de várias famílias, Maine, em concordância com Austin, entende que a “Família Patriarcal” é a base essencial do Estado, seu fundamento, isto é, o Estado não só implica a união de várias famílias, mas deriva delas — a “Família Patriarcal” *é o estado de natureza*. O autor das *Lectures* explica que o “senso de absurdo” para o qual Austin apela é o que nos leva a entender que, apesar da existência da obediência habitual (requisito de sua Soberania) da mulher e dos filhos ao homem dentro da família, não podemos considerar uma família isolada uma sociedade política, e é por isso que a família é o estado de natureza. Assim, para “a teoria moderna”, “a autoridade do Patriarca ou *Paterfamilias* sobre sua família” é o “germe a partir do qual todo o poder permanente do homem sobre o homem foi gradualmente desenvolvido”.

Sobre esta passagem, Marx comenta:

Isso [a passagem retirada de Austin] **é, até agora, um grão para o moinho de Maine**, “uma vez que, como ele diz, a forma de autoridade sobre a qual ela é feita, a autoridade do Patriarca ou *Paterfamilias* sobre sua família, é, pelo menos de acordo

³⁹⁹ Sehr tiefe! [378, 379] (Marx, 2025, p. 194)

⁴⁰⁰ (...) And then Austin quotes from Montesquieu the doctrine that 'Political power necessarily implies the union of several families.'

The effect of this passage then is that a society may be too small to admit of the application of the theory. The employment, Austin says, of his terminology would be ridiculous in such a case. I believe I shall be able to point out to you the significance of this appeal to our sense of absurdity, generally a most dangerous criterion; but at present I merely ask you to note the seriousness of the admission, since the form of authority about which it is made, the authority of the Patriarch or *Paterfamilias* over his family, is, at least according to one modern theory, the element or germ out of which all permanent power of man over man has been gradually developed (Maine, 1893, p. 379)

com uma teoria moderna (**de Maine e seus consortes**), o elemento ou germe a partir do qual todo o poder permanente do homem sobre o homem foi gradualmente desenvolvido”. (379) (Marx, 2025, p. 194 - tradução livre - grifos nossos)⁴⁰¹

Assim, para Marx, a passagem retirada de Austin é “um grão para o moinho de Maine”, isto é, ele a utiliza como um elemento que alimenta sua teoria como um todo. Logo, Maine se baseia neste estado de natureza de uma família isolada para argumentar que o patriarca é a origem de todo o “poder permanente do homem sobre o homem”, do poder do Estado. Enquanto Maine chama esta teoria, de que toda a autoridade é advinda do patriarca, de “uma teoria moderna”, Marx ressalta que é uma tese de “Maine e seus consortes”, e não tão universal quanto o jurista pretende.

Nesse sentido, aqui não poderia ser mais claro o modo como, nas palavras de Marx em um trecho anterior, “Maine transporta sua família romana ‘patriarcal’ para o início dos tempos” (*ibidem*, p. 187 - tradução livre). Maine parte de uma “robinsonada” da “Família Patriarcal”, sua versão romantizada da família romana baseada no *pater familias*, até um estado de natureza imaginário que representaria o fundamento de todas as sociedades humanas. Assim, as relações de parentesco da sociedade britânica seriam, na verdade, o pressuposto do Estado, mas também da própria história. O Robinson de Maine é um patriarca, um Soberano “minimalista”, e sua ilha é sua família “natural”, em que seus filhos e sua esposa se submetem à sua “micro Soberania”.

Maine reforça que a menor unidade social todas as sociedades Arianas, mas possivelmente em qualquer sociedade humana é, portanto, a “Família Patriarcal”, e ele tenta as situar na história:

O fato mais próximo do universal que pode ser afirmado a respeito da origem das comunidades políticas chamadas Estados é que elas foram formadas pela coalescência de grupos, sendo que o grupo original não era, em nenhum caso, menor do que a família patriarcal. Mas nas comunidades que surgiram antes do Império Romano, e naquelas que foram levemente afetadas ou não foram afetadas por ele, essa coalescência foi logo interrompida. Há alguns traços do processo em toda parte. Os vilarejos de Ática se uniram para formar o Estado ateniense; e o Estado romano primitivo foi formado pela união das minúsculas comunidades nas colinas originais. Em muitas comunidades de aldeias indianas há sinais de elementos menores que se combinam para formá-las. Mas essa coalescência inicial logo cessa. Em um estágio posterior, as comunidades políticas, com uma semelhança superficial com o Império Romano e, muitas vezes, com uma extensão territorial muito grande, são construídas por uma comunidade que conquista outra ou por um chefe, à frente de uma única

⁴⁰¹ Dies so far Wasser auf die Mühle Maine's, »since, wie er sagt, the form of authority about which it is made, the authority of the Patriarch or Paterfamilias over his family, is, at least according to one (Maine's u. consorts) modern theory, the element or germ out of which all permanent power of man over man has been gradually developed.« (379) (Marx, 2025, p. 194)

comunidade ou tribo, que subjuga grandes massas populacionais (*ibidem*, p. 386-7 - tradução livre)⁴⁰²

Marx transcreve uma pequena parte deste parágrafo, com interjeições irônicas:

De acordo com o jovem Maine, a origem das comunidades políticas chamadas Estados é que elas foram formadas pela coalescência de grupos, sendo que o grupo original não era, em nenhum caso, menor do que a família patriarcal. (De novo!) Mas essa coalescência foi logo detida. (386) (Marx, 2025, p. 195 - tradução livre - grifos nossos)⁴⁰³

Assim, “de novo”, Maine insiste em levar uma “Família Patriarcal” idealizada até o início dos tempos. Sua concepção traz elementos de seu próprio tempo histórico, em conjunção com uma visão romântica do passado ocidental romano a partir do *pater familias*. Esta visão é anacrônica, sendo transferida para tempos remotos do passado, não chegando a dizer respeito nem mesmo ao próprio Império Romano. O que se esconde por trás de sua “robinsonada” da Família Patriarcal são as determinações de seu próprio tempo, em que o homem controla a mulher e os filhos; nas palavras de Marx, o que Maine “não tira da cabeça” é a própria “família privada inglesa [*English Private family*]” (*idem*, p. 177 - tradução livre). Como coloca Brown (2012) “Maine é incapaz de ver além da família patriarcal de seu próprio tempo” (p. 182 - tradução livre)⁴⁰⁴, ou seja, Maine não está transportando a família romana histórica, mas sua própria versão da “Família Patriarcal” que é, na verdade, uma versão da família inglesa de seu tempo.

Reitera-se que o sentido de “família privada” não fica completamente claro nos cadernos marxianos. A versão romantizada da “Família Patriarcal” de Maine é uma transposição ideal de elementos de seu tempo até momentos históricos remotos, de modo que pressupõe a “família privada inglesa”, talvez até mais que a família patriarcal romana de fato. Marx parece reconhecer que, apesar de não haver um *pater familias* no sentido original na família moderna, há uma versão dele, um “*pater familias* moderno” (cf. *ibidem*), isto é, há um

⁴⁰² The most nearly universal fact which can be asserted respecting the origin of the political communities called States is that they were formed by the coalescence of groups, the original group having been in no case smaller than the patriarchal family. But in the communities which came into existence before the Roman Empire, and in those which have been slightly affected by it or not at all, this coalescence was soon arrested. There are some traces of the process everywhere. The hamlets of Attica coalesce to form the Athenian State; and the primitive Roman State is formed by the coalescence of the minute communities on the original hills. In very many Indian village-communities there are signs of smaller elements combining to make them up. But this earlier coalescence soon stops. In a later stage, political communities, wearing a superficial resemblance to the Roman Empire, and often of very great territorial extent, are constructed by one community conquering another or one chieftain, at the head of a single community or tribe, subjugating great masses of population (Maine, 1893, p. 386-7)

⁴⁰³ Nach dem Burschen Maine der origin of the political communities called States is that they were formed by the coalescence of groups, the original group having been in no case smaller than the patriarchal family. (Again!) Aber dies coalescence was soon arrested. (386) (Marx, 2025, p. 195)

⁴⁰⁴ Maine is unable to see beyond the patriarchal family of his own time (Brown, 2012, p. 182).

domínio do homem sobre a mulher e uma figura patriarcal mesmo na sociedade burguesa, o que também reflete a romantização dessa figura masculina romana já no século XIX.

Além disso, anteriormente vimos também que a “família privada”, com base também em outros textos de Marx, parece ter relação com a existência da propriedade privada, e com a família enquanto unidade privada de reprodução e consumo, papel que cumpre na sociedade civil-burguesa. Assim, Maine parte da “família privada inglesa” justamente para transportar “sua família romana ‘patriarcal’ para o início dos tempos” (*ibidem*, p. 187 - tradução livre), pois é uma versão romantizada da família romana com base nos ideais ingleses modernos, a partir dos quais exalta-se a figura masculina do *pater* como um certo modelo ideal de domínio do homem dentro da família.

Maine também coloca o papel da coalescência na formação da sociedade política grega. Como tratado nos excertos sobre Morgan, para Marx a coalescência possui de fato uma função ali, a qual trata, inclusive, da união dos povos antigos em Ática⁴⁰⁵. Porém, esta não se coloca como uma coalescência de diversos núcleos patriarcais, mas de diferentes *gentes* em um mesmo território, a qual se colocou apenas num momento em que a transição para a sociedade política já estava próxima de se consumir. A coalizão, para Marx, termina quando a sociedade política está instaurada, e os residentes do *deme* não se distinguem mais pelas *gentes* ou tribo, mas formam uma nação. Assim, a compreensão de Marx sobre a coalizão e seu papel é um tanto quanto distinta da aqui referida por Maine.

Maine, então, insere sua “robinsonada”, a ideia anacrônica da “Família Patriarcal” como núcleo essencial da sociedade em sua teoria sobre os três tipos de comunidades agrícolas. Para ele, no terceiro estágio das comunidades agrícolas, a Comunidade da vila [*Village-community*], formada de *households*, segue imperando o despotismo (familiar) da autoridade paterna:

(...) Nos grupos sociais elementares formados por homens da raça Ariana, nada pode ser mais monótono do que a rotina dos costumes da aldeia. Entretanto, no interior dos lares que juntos formam a comunidade da aldeia, o despotismo do uso é substituído pelo despotismo da autoridade paterna. Do lado de fora de cada limiar, o costume imemorial é obedecido cegamente; do lado de dentro, o *Patria Potestas* é exercido por um homem semicivilizado sobre a esposa, o filho e o escravo (Maine, 1893, p. 393 - tradução livre)⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ A coalizão [*coalescence*] <foi> a etapa superior do processo. Por exemplo, as 4 tribos atenienses se uniram em Ática como uma nação devido à coincidência de tribos na mesma área e ao desaparecimento gradual dos limites geográficos entre elas. Os nomes e as organizações tribais continuaram com plena vitalidade, mas sem a base de um território independente. Quando a sociedade política foi instituída com base no deme ou minucípio e todos os residentes do deme constituíram um corpo político sem distinção de gens ou tribo, a coalizão se completou (Marx, 2025, p. 48 - tradução livre)

⁴⁰⁶ (...) In the elementary social groups formed by men of the Aryan race, nothing can be more monotonous than the routine of village custom. Nevertheless, in the interior of the households which together make up the village-community, the despotism of usage is replaced by the despotism of paternal authority. Outside each

Recorda-se que, para Maine, as sociedades agrícolas passam pelos estágios das relações familiares expressas através da (1) “Família Conjunta” [*Joint Family*], (2) comunidades domésticas [*House-communities*], e (3) Comunidades da vila ou da aldeia [*Village-communities*], sendo que estas últimas ele (acredita que) “encontra” na Índia e na Rússia. Segundo sua compreensão, estes estágios marcam a transição do parentesco para a territorialidade nas sociedades primitivas, base sobre a qual se ergue o Estado. Para Maine, as Famílias Conjuntas surgem da família patriarcal, que é um fundamento da sociedade que se mantém de modo mais ou menos relaxado em todas estas sociedades. Logo, Maine une sua tese das sociedades agrícolas com o despotismo original, tese segundo a qual nas sociedades primitivas havia um despotismo dos grupos sobre os indivíduos, e também com a sua teoria do poder patriarcal natural e com a ideia das famílias patriarcais como núcleo essencial das sociedades humanas, até porque, como explica Marx, o Maine erroneamente considera a “Família Conjunta” [*Joint Family*] ao invés da *gens* como uma forma original (cf Marx, 2025, p. 163)

Para Maine, do mesmo modo que Austin, onde não há Estado, há a anarquia ou uma espécie de Soberania familiar (a “robinsonada” do estado de natureza), a qual é o fundamento para a Soberania propriamente dita. Assim, ainda no terceiro estágio das sociedades agrícolas, a Comunidade da vila [*Village-community*], existe um despotismo familiar — ela é formada pela coalescência de famílias patriarcais, e são a partir delas que se desenvolve o Estado. A transposição da “Família Patriarcal” se mostra, portanto, anacrônica — Maine enxerga o *Patria Potestas* romano na Rússia e na Índia. Além disso, essa visão é romantizada, não é somente uma transposição de uma relação da Antiguidade, mas é essencialmente uma determinação do próprio tempo de Maine, da autoridade patriarcal da família inglesa, o *pater familias* moderno, que leva-o a naturalizar esta relação, enxergando-a, por exemplo, na Índia e na Rússia enquanto ditas Comunidades da vila [*Village-communities*], mas também como núcleo essencial de qualquer sociedade.

Assim crítica de Marx à concepção de Maine acerca da origem do Estado, que, até certo ponto, também se estende a Austin, é também uma crítica ao modo como eles naturalizam as relações de parentesco de seu tempo, isto é, uma família baseada no poder patriarcal, na qual a mulher e os filhos são submissos ao pai. Eles negligenciam a necessidade de analisar a gênese histórica do Estado, substituindo-a por uma “robinsonada” que parte da

threshold is immemorial custom blindly obeyed; inside is the *Patria Potestas* exercised by a half-civilised man over wife, child, and slave (Maine, 1893, p. 393)

“Família Patriarcal” como natural, incorporando determinações da sociedade civil-burguesa até um mundo idílico que representaria a origem da “Soberania”. A própria sociedade inglesa aparece romantizada a partir da figura do *pater familias* romano, mas que, na verdade, refletem o *pater familias* moderno e a família privada inglesa, idealizando o controle da figura masculina sobre a mulher e os filhos. Maine e os juristas analíticos, de modo consciente ou não, estão apenas naturalizando seu próprio tempo, e usando-se disso para justificar a necessidade da colonização inglesa na Índia e na Irlanda.

Marx, a todo momento, opõe-se frontalmente a este procedimento, apresentando-se como um crítico da figura do *pater familias*, da violência colonial e da noção de “raça Ariana”, apresentando uma concepção essencialmente distinta da própria história. Logo, enquanto os juristas naturalizam a autoridade patriarcal como fundamento universal do poder político, Marx expõe a historicidade das relações de parentesco e do próprio Estado, que devem ser analisados a partir de condições materiais concretas que considerem a importância dos elementos de cunho econômico, da (re)produção da vida humana.

Soma-se isso ao fato de que, como vimos, para Marx, o parentesco possui um papel organizador de sociedades sem Estado nos casos das organizações gentílicas. Maine ignora a *gens*, ignora a historicidade do parentesco e do Estado, e se esconde em um procedimento de abstração supostamente científico, isto é, o “método” ou “procedimento” dos juristas analíticos, que serve para justificar todas as falhas de sua teoria, e transfere sua Família Patriarcal aos moldes ingleses até o início dos tempos. Sua concepção também é fundamentada na possibilidade de traçar uma linha de desenvolvimento comum entre as sociedades da raça Ariana, o que respalda as analogias que traça entre as histórias das sociedades hindu, celta, inglesa e romana. Ele mesmo admite que, se suas teses sobre as sociedades primitivas não forem totalmente universais, elas são verdadeiras pelo menos para todas as sociedades Arianas. Marx critica a concepção unidade racial trazida por Maine, clamando “que o diabo leve essa cantiga ‘ariana’” (Marx, 2025, p. 197 - tradução livre).

A teoria da Soberania, fundamentada na unidade patriarcal essencial da sociedade, e que foi desenvolvida por nós nos dois últimos tópicos do presente capítulo, é, portanto, a base a partir da qual toda a análise de Maine sobre as sociedades concretas. Assim, a partir disso também podemos compreender que, já no tópico (1) *O parentesco e o “Poder Patriarcal” nas sociedades primitivas*, estão presentes algumas das bases dessa concepção, em especial a tese do Poder Patriarcal natural. Maine não nega a possibilidade teórica da existência de um estágio em que não existia a família, sendo ele “pior que os mais baixos dos animais” (Maine, 1893, p. 67), mas coloca que não é possível comprovar sua existência ou inexistência. Assim,

nas “sociedades primitivas” de fato, a união entre as tribos é baseada no vínculo acreditado de consanguinidade, que não necessariamente é real (e frequentemente não o é), e no Poder Patriarcal. O jurista defende uma transição histórica entre sociedades baseadas no parentesco (acreditado) e sociedades baseadas no território, semelhante à tese de Niebuhr, como aponta o próprio Marx. Porém é uma transição baseada no sedentarismo, que para Maine é um estágio sem volta da evolução humana, e na tendência natural de a comunidade se basear na terra quanto mais seus membros se afastam da família nuclear.

Como vimos, Marx se opõe a todas essas concepções, posicionando-se contrário à ideia de um sedentarismo estanque. Para ele, há sociedades de fato baseadas no parentesco, mas, diferente do que postula Maine, estas são sociedades gentílicas, o que o jurista desconhece, e a consanguinidade não é somente acreditada, mas real. O patriarcalismo não é a base da sociedade, constituindo-se a partir de uma dimensão histórica, e as relações de parentesco são muito mais complexas que uma mera aglomeração em torno do poder do *pater*. Ademais, a transição para a territorialidade é relacionada com a propriedade privada e a gênese da política, fatos nada desconsiderados pela teoria da Soberania.

No tópico (2) *A “Família Conjunta” [Joint Family] hindu e a propriedade da terra*, tratamos da relação entre a propriedade da terra e a fixação de uma comunidade em um território. Tanto para Marx quanto para Maine, estes fatos estão relacionados, porém de modos completamente distintos. Como o jurista parte da Família Patriarcal, além de uma ideia de linha evolucionária da “raça Ariana”, ele fixa as três formas principais de sociedades agrícolas: (1) “Família Conjunta” [*Joint Family*], (2) comunidades domésticas [*House-communities*], e (3) Comunidades da vila ou da aldeia [*Village-communities*]. A partir disso, estabelece que a consanguinidade, que provavelmente se inicia como um vínculo real, vai se tornando cada vez mais “artificial”. A “Família Conjunta” se origina da “Família Patriarcal”, como uma versão até certo ponto “expandida”. O vínculo patriarcal é, portanto, a base do vínculo social, o que acarreta no que, para Marx, é o auge do “absurdo” [*Blödsinn*] de Maine, isto é, a ideia de que as “Famílias Conjuntas”, em especial as da “raça Ariana” surgem e se dissolvem em “células patriarcais” (Marx, 2025, p. 163). Para Marx, a ordem e os estágios estabelecidos por Maine não são coerentes com a história real, e Maine não consegue analisar a sociedade hindu a partir de suas próprias determinações, ignorando como, por exemplo, a separação entre cidade e campo irá desencadear diferentes formas de expressão da organização familiar hindu.

Além disso, o jurista explica que a origem da propriedade privada advém de uma mera divisão da propriedade comum, o que seria verificável no tratado de direito britânico

“Julgamentos da Co-Titularidade” [*Judgments of Co-Tenancy*]. Marx ressalta o caráter apologético dessa compreensão de Maine, de modo que a propriedade privada não é uma mera propriedade dividida, e trouxemos o caso da comuna russa analisado por Marx ao final de sua vida para ressaltar a diferença entre ambas concepções. Como inglês de “cabeça-dura”, o jurista não entende o conteúdo das relações previstas no tratado jurídico irlandês, que detém caráter gentílico, fato obscurecido por sua fixação com sua Família Patriarcal.

Já no (3) *Família e formas de herança no direito bretão e no direito hindu*, Maine aplica suas teses sobre a tríplice organização do parentesco para analisar as formas de família e sucessão presentes no direito bretão comparativamente com as do direito hindu. Aqui, desenvolvemos o que ambos autores entendem pela *Tanistry* e a *Gavelkind*, as duas formas de sucessão mais comuns na Irlanda antiga. Marx aponta, a partir de Haverty, que o que Maine acerta sobre essas formas de sucessão, em especial a tese da *Tanistry* como uma forma anterior de primogenitura, ele retira sem dar o devido crédito de autores irlandeses. Além disso, novamente transpondo sua Família Patriarcal idealizada, para Marx, Maine ignora que o *sept* irlandês é uma organização gentílica e que o que o jurista chama de “Família Conjunta” é, na verdade, a *gens*. O que se esconde por trás das ideias de Maine é nada mais que a “família privada inglesa [*English Private family*]”, que ele “não tira da cabeça”, o que não lhe permite perceber que o “poder arbitrário do *pater familias* moderno” (como vimos, aqui relacionado com a divisão testamentária da herança) poderia parecer tão artificial para um chefe celta quanto a função ocupada por este último parece artificial para um inglês do século XX. Sua família patriarcal idealizada é baseada na própria sociedade inglesa, e Maine é um apologista da sociedade civil-burguesa de seu próprio tempo.

Além disso, Maine equipara o chefe celta com o pai hindu, o que toma como mais um argumento para sua tese da unidade da “raça Aariana”. Para Marx, ambos cumprem papéis opostos. Por mais que em ambos os casos haja distribuição da propriedade em vida, no primeiro isso está relacionado com as determinações gentílicas, e, no do segundo, com a sucessão da família privada. Maine não consegue explicar a sucessão hindu em razão de sua falta de familiaridade com a natureza da *gens*, de modo que para ele parece um fato inexplicável que, na morte do em vez do filho mais velho, o parente masculino mais velho do falecido entra em cena, mas é o normal quando a *gens* predomina, e isso aparece em certos costumes hindus como a herança de um momento em que a *gens* vigorava. Onde Maine vê a “Família Conjunta” hindu, Marx aponta uma (ou mais) forma(s) de organização(ões) familiar(es) imersa(s) na *gens*, mas dentro das quais vem ocorrendo uma sucessiva predominância da família privada, associada com o desenvolvimento da propriedade privada.

Para Maine, a função do chefe tribal é essencialmente militar, e ele é o representante do “sangue mais puro” da comunidade”, então a sucessão de seu cargo deve ser para um membro de sua família, e que seja igualmente “defensivo”. Ademais, em razão de seu caráter militar, quando há um grande momento de paz, a sociedade naturalmente se reúne em torno de um monarca, um Soberano propriamente dito. Marx avalia que Maine, além de ignorar a *gens*, não entende o papel do chefe, incorrendo em “pura bobagem” ao especular sobre a sucessão do título após sua morte, bem como acerca da transição para a sociedade política. Repetimos suas palavras: “A questão é sempre a predominância (ligada ao desenvolvimento da propriedade privada) da família individual [*Einzelfamilie*] sobre a *gens*” (Marx, 2025, p. 178), eis o fator determinante para a dissolução do vínculo de parentesco como forma de organização social —e não a “paz”. Além disso, a sucessão segue, inicialmente, a ordem de proximidade baseada na ideia predominante de parentesco de seu tempo, a qual pode permanecer como “fóssil social” mesmo após uma mudança concreta nas relações sociais: “(...) Uma vez que os filhos do pai já compartilham a família e a *gens* têm pouca ou nenhuma participação na herança, a antiga regra da *gens* ainda pode prevalecer para funções públicas, ou seja, chefe da *gens*, chefe da tribo, etc.; mas a luta necessariamente surge entre os dois” (*idem*). Assim, dentre os celtas insulares, o tio era considerado mais próximo do pai que seu filho, o que foi o fundamento da sucessão dos chefes e permaneceu mesmo após o desenvolvimento da família individual.

E no (4) *A legislação hindu e a propriedade da mulher casada*, a determinação patriarcal aparece também com bastante força. Maine traça a história da propriedade da mulher nas sociedades “Arianas”, com base em institutos do direito romano, bretão e hindu, chegando aos três “estágios”: (I) o “Preço da Noiva” ou *Bride-Price*, (II) *dos*, ou dote, até (III) o *Stridhan*. Para Maine, só pode existir a patrilinearidade, de modo que não concebe uma transmissão sucessória pela linhagem feminina. Além disso, baseia-se em uma ideia de Despotismo dos grupos sobre indivíduos, que exclui a possibilidade de dominação de grandes grupos sobre outros, como um domínio baseado no gênero ou em classes sociais. As sociedades primitivas eram baseadas no Despotismo original dos grupos, o qual foi sendo relaxado, libertando os indivíduos, o que gerou também mais concessões de direitos às mulheres. Marx é completamente contrário à tese do Despotismo, além de demonstrar a incoerência desses estágios de propriedade da mulher de Maine, sua desconsideração das formas gentílicas, da matrilinearidade, e sua postura cínica diante da própria história em geral. Marx não analisa as relações materiais da realidade concreta, e por isso acaba defendendo, por exemplo, a “inocência” dos brâmanes diante da prática da *Suttee*. De modo semelhante, por

trás das “interpretações” legais da *Suttee* não estão meras análises profissionais, mas interesses objetivos ligados ao desenvolvimento da propriedade privada e ao conflito entre diferentes modelos de sucessão.

Assim, todas teses de Maine estão relacionadas: a unidade da “raça Ariana”; o Poder Patriarcal natural como fundamento do vínculo das sociedades baseadas no parentesco; a teoria do Despotismo dos grupos sobre os indivíduos, que nega a possibilidade de dominação de classe ou gênero, e a existência de um Despotismo original que foi sendo relaxado ao longo da história (fundamento da linha de evolução da propriedade da mulher); os três estágios evolutivos das sociedades agrícolas “Arianas” antes do advento do Feudalismo (1) “Família Conjunta” [*Joint Family*], (2) comunidades domésticas [*House-communities*], e (3) Comunidades da vila ou da aldeia [*Village-communities*]; a teoria da Soberania e a tese do “estado de natureza” baseado na Família Patriarcal. É importante ressaltar que toda esta elaboração teórica baseada na “unidade” da “raça Ariana” cumprem uma função colonial, no sentido de justificar o domínio inglês nas colônias irlandesa e indiana, ocultando a violência das imposições coloniais e determinando como a Inglaterra estaria em um nível mais avançado dos estágios da “raça”, que deveria ser seguido pelas demais.

Apesar de Marx traçar críticas a ambos, Maine é muito inferior a Morgan, motivo pelo qual Marx também se posiciona mais em suas anotações sobre as *Lectures*, gerando um material autêntico muito extenso e frutífero para a análise, ainda que restem algumas lacunas advindas da estrutura do material com que trabalhamos. Nesse sentido, há vários outros trechos e temas presentes nessas anotações que não conseguimos tratar para os fins do presente trabalho, de modo que optamos por selecionar as passagens relacionadas com as diferentes formas de organização do parentesco ao longo da história. Há elementos muito relevantes, por exemplo, sobre crítica ao Direito, muitos dos quais citamos aqui sem grande aprofundamento, como a relação entre Direito, propriedade e religião, em especial na Irlanda celta (cf. Marx, 2025, p. 162), ou a relação entre as ficções jurídicas e as religiosas (cf. *idem*, p. 166)⁴⁰⁷, para dizer alguns, dentre outras contribuições sobre temas distintos.

Porém, acreditamos que foi possível demonstrar muito do que Marx entendia sobre as relações de parentesco em sociedades sem Estado, inclusive ressaltando de que modo a leitura de Morgan também foi influente na construção dessa crítica, representando um material relevante de seu tempo. Essa relação perpassa o tema da opressão de gênero, família, Estado, propriedade privada, religião, direito, colonização, dentre outros, e entende-se que os

⁴⁰⁷ Para aprofundar nos temas associados à relação da crítica ao direito com a religião nos extratos sobre Maine, cf. Andrade, 2024a.

pequenos delineamentos sobre a posição do Marx aqui reconstruída podem ser úteis para, ao menos, iniciar um debate considerando a complexidade da temática, ainda que o próprio autor não tenha desenvolvido uma obra extensa sobre o tema, e que a pesquisa de seu tempo ainda estivesse um tanto quanto incipiente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

*nil actum reputans, si quid superesset agendum*⁴⁰⁸

O leitor atento não irá se surpreender quando, neste último capítulo, somos forçados a afirmar que o resultado deste trabalho é, em certo sentido, inconclusivo. Não estamos tratando de uma obra completa, nem mesmo um manuscrito pensado para a publicação, e não cabe a nós concluir o que o próprio Marx não concluiu. Logo, a incompletude do presente trabalho é uma incompletude inerente ao próprio formato de nosso objeto. Ao mesmo tempo, muitas considerações de extrema relevância sobre Marx e seu pensamento acerca de diversos temas puderam ser inferidas. Analisar os cadernos de Marx é como tentar construir um “quebra-cabeça” no qual faltam algumas peças, mas que conseguimos entender o desenho geral. Os fragmentos, que inicialmente parecem um mero amontoado de trechos desconexos e indecifráveis, devem ser entendidos à luz do todo. Por mais que não forme um desenho completo, as peças não estão completamente soltas, mas se encaixam em uma lógica que nos permite entender sua forma final.

Nesse ínterim, as lacunas não são um sinônimo de impossibilidade de análise. José Chasin, ao falar da inexistência de um tratado sobre a relação entre a questão ontológica e a gnosiológica, resgata como a obra de Marx é lacunar de um modo geral, porém que fornece os pontos de partida necessários para a sua elaboração posterior:

Que tudo isso no Marx nunca esteja tematizado tratadisticamente é a pura verdade. O conjunto de sua obra é um imenso queijo suíço onde os buracos são maiores do que as partes carnudas, isto é, problemas não tematizados que vão levar sei lá quantos séculos para serem tematizados. Mas os ligamentos existentes, as carnes, oferecem pontos de partida para estas tematizações. Ninguém pode se dirigir ao Marx esperando encontrar um conjunto elaborado onde a questão ontológica, gnosiológica e infinitas outras estejam já ali prontas. (Chasin, 1988, p. 04)

Ao analisar os cadernos marxianos, para nós fica evidente como a obra de Marx é, na expressão de Chasin, um “queijo suíço”, e, no decorrer deste trabalho, sem dúvida passamos por “buracos” maiores que as “partes carnudas”. Não obstante, através dos ligamentos, foi possível diagnosticar uma série de pontos de partida para numerosas tematizações distintas,

⁴⁰⁸ Nada considerar como feito quando há algo por fazer

em especial no que tange às relações de parentesco em sociedades sem Estado. Aliás, a existência de lacunas tampouco deve ser tratada como um empecilho completo para a análise de um pensador. Chasin, exemplifica o caso de Aristóteles “A idéia de que existe um *Corpus Aristotelicum* é uma pura aberração gerada muito mais na Idade Média do que em qualquer outro momento. Não existe no Aristóteles um conjunto de obras prontas, desenhadas, acabadas” (*idem*). Entretanto, é evidente que é não apenas possível, mas imensuravelmente relevante analisar os textos atribuídos a Aristóteles. Nesse sentido:

(...) Porque estamos muito mal acostumados a pensar que o pensamento tem que ser como uma bola, cada segmento dessa bola vai colar um no outro de tal forma que a esfera apareça em sua integridade. Não há nenhum grande autor assim. Passa essa ideia de um corpo com braços, pernas, nariz, ouvidos, tudo no “lugarzinho”, quando nos grandes autores a coisa é toda uno. São aflorações, trechos, pedaços penosamente colocados, enfim, a busca disto é muito mais áspera do que o livro didático imagina (*ibidem*).

Assim, não obstante a imagem de “integridade” que temos dos filósofos nos livros didáticos, o que faz um grande autor não é a existência de uma obra que se ordene enquanto um todo sistemático finalizado, um círculo integral de conteúdos filosóficos. Lida-se, em geral, com “aflorações, trechos, pedaços penosamente colocados”, não raro textos inacabados, partes perdidas — e, no caso de Marx, cadernos de notas.

Isto posto, entende-se que não é o mais adequado finalizar um trabalho com o que é tradicionalmente entendido por uma conclusão, dado que ela se deu no decorrer do próprio texto. Como coloca Chasin (1978), um conclusão tradicional “seria uma redundância empobrecida, pois não seria mais do que um simples resumo, enquanto a análise imanente propriamente dita, a seu plano, é conclusiva no seu próprio decurso” (p. 604). As conclusões não devem ser retomadas aqui em um resumo do texto, mas entendidas dentro da leitura do trabalho em sua integridade. Ainda assim, como o texto com o qual lidamos são um conjunto de notas que por vezes sequer seguem uma linearidade, em nossa exposição mostrou-se necessário ressaltar ao leitor com certa frequência a unidade deste texto, demonstrando a conexão entre os diversos comentários marxianos que possibilitam a sua análise, fazendo com que a exposição faça sentido e fique suficientemente fluida.

Logo, resguardando-nos de fazer um mero resumo do texto, mas correndo o risco de incorrer em repetições empobrecidas e superficiais do que foi exposto ao longo de todo o presente trabalho, vamos retomar alguns dos pontos abordados com o intuito de reiterar novamente a unidade e coerência temática entre eles. De modo algum pretendemos substituir os resultados expostos ao longo do texto, mas apenas retomar a coesão entre eles, dar coerência ao caos, à luz das dificuldades de tratar das anotações marxianas em questão.

Reitera-se que os chamados *Cadernos Etnológicos*, nomenclatura dada por Lawrence Krader em sua compilação publicada em 1972, tratam-se de uma compilação de quatro textos: três do Caderno B 146⁴⁰⁹ e as notas sobre Lubbock do Caderno B 160⁴¹⁰, sendo assim, anotações de Marx sobre: *Ancient Society* (1877) de Morgan; *A Aldeia Ariana na Índia e no Ceilão* [*The Aryan Village in India and Ceylon*], de John Budd Phear (1880); *A origem da civilização e a condição primitiva do homem: condição mental e social dos selvagens* [*The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man: mental and social condition of savages*] (1870) de John Lubbock (Lord Avebury); e as *Lectures on the early history of institutions* (1875), de Henry Maine. Retoma-se que, como explicado no *Capítulo 01*, essas notas não são propriamente etnológicas, apesar da nomenclatura sugestiva de seu editor. Além disso, reitera-se que o texto que lidamos aqui não pode ser entendido como um texto tradicional de Marx, tratando-se apenas de notas de estudos voltadas, a princípio, para esclarecimento pessoal. É um dos últimos materiais produzidos por Marx, mas não cabe a nós especular sobre qual teria sido seu destino se Marx não tivesse falecido em março de 1883.

No tema das relações de parentesco em sociedades sem Estado, a leitura dos extratos sobre Maine se mostrou incompleta sem os extratos sobre Morgan e vice-versa. A análise dos extratos sobre Maine não pode ser feita sem a consideração dos extratos sobre Morgan, pressupondo a crítica a Morgan, enquanto a crítica a Morgan —especialmente no tema das relações de parentesco em sociedades sem Estado— é incompleta por si só, havendo contribuições relacionadas com o texto de Morgan que são retomadas na crítica a Maine. Tendo em vista este panorama, empreendeu-se uma tarefa que se mostrou um tanto quanto extensa: tratar de ambas as notas e de suas relações, o que demandou também o conhecimento sobre os textos dos autores que Marx estava comentando. Este estudo enseja inúmeros debates com outras obras de Marx, os quais pudemos expor aqui apenas de modo excepcional e secundário. Ainda assim, acreditamos que algumas contribuições concretas puderam ser extraídas do presente trabalho, mesmo que com as lacunas próprias das dificuldades inerentes ao texto que constitui nosso objeto de estudo.

Ao longo de nossa análise, confirmou-se que, para Marx, existiram sociedades sem Estado que se organizavam através do parentesco, de modo que as relações de consanguinidade desempenhavam um papel de grande relevância na própria estrutura da

⁴⁰⁹ Que continha as notas de (1) Lewis H. Morgan, *Ancient Society*; (2) J. W. B. Money, *Java, or How to Manage a Colony*; (3) Sir. J. Phear, *The Aryan Village in India & Ceylon*; (4) Dr. Rud. Sohm, *Fränkisches Recht & Römisches Recht*; (5) Sir H. S. Maine, *Lectures on the Early History of Institutions*; e (6) E. Hospitaller, *Les principales applications de l'Electricité*.

⁴¹⁰ Que continha as notas de (1) John Lubbock, *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man*; (2) Michael George Mulhall: *Egyptian Finance*; e (3) Sheldon Amos, *Spoiling the Egyptians: revised version*.

comunidade. Para entendermos se isso se deve à influência do pensamento de Morgan na análise marxiana, foi necessário retornar a um texto precedente do autor de *O capital*. No Capítulo II então, demonstramos, a partir das *Formas que precederam a produção capitalista* [*Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen*], como Marx pensava, entre 1857-8, sobre as organizações baseadas no parentesco em Roma. Nesses manuscritos, Marx indica que os Estados antigos eram formados por dois tipos de tribos [Stämme]: as tribos fundadas na linhagem [Geschlechterstämme], mais antigas, e as fundadas na localização [Ortsstämmen], que sucedem cronologicamente as primeiras. No caso das tribos fundadas na linhagem “Sua forma mais extrema e rigorosa é a organização em castas, em que uma está separada da outra, sem direito matrimonial recíproco, totalmente distintas em termos de dignidade; cada uma delas com uma profissão exclusiva, imutável”, já “As tribos fundadas na localização correspondem originalmente a uma divisão da região em distritos e povoados” (Marx, 2011, p. 394) como a Ática de Clístenes.

Neste momento, temos um Marx mais próximo da concepção do historiador alemão Georg Niebuhr de que as tribos fundadas na linhagem não se tratavam de parentes consanguíneos, mas de uma linhagem acreditada. Em outras palavras, as *gentes* eram a expressão romana das tribos fundadas na linhagem, e, portanto, não eram parentes de fato: “As *linhagens* romanas não eram parentes consanguíneos: Cícero acrescenta, como atributo ao nome comunitário, a descendência de homens livres” (*idem*), assim como as γένοϋς (*génos*) eram a expressão grega. *Gentiles*, em nota de rodapé, é explicado como “compatriotas, membros da mesma linhagem (do grego *génos*, do latim *gens*)” (*ibidem*). Sobre a Grécia, Marx continua, “Até a reforma de Clístenes, por volta do fim do século VI a. C., o povo de Atenas subdividia-se em quatro φυλαί [tribos]; cada φυλή [tribo] consistia de três fratrias, cada qual com trinta clãs (γένη)” (*ibidem*). Em seu manuscrito, o Mouro utilizou a *gens* como um conceito restrito à sociedade romana (*génos* [γένος], a grega; no plural *génē* [γένη]), como a expressão das tribos fundadas na linhagem, cuja forma extrema é a organização de castas, e cuja linhagem é acreditada, não constituindo um vínculo de consanguinidade efetivo. Assim, desde esta época, Marx via uma relevância da linhagem (ainda que acreditada) na organização de determinadas sociedades sem Estado, porém, como vimos, esta posição também sofreu mudanças ao longo das décadas. É importante mencionar, contudo, que mesmo aqui entre 1857-8, não podemos tomar esta posição como algo que era sólido para o próprio Marx, não sendo extensamente desenvolvida e nem se tratando de um texto pronto para a publicação.

Como Marx explicita décadas depois, a ideia que imperava no século XIX dentre os historiadores da antiguidade clássica (Niebuhr, Mommsen, Grote, etc.), é que houve uma transição para as sociedades baseadas em parentesco para as baseadas no território (cf. Marx, 2025, p. 69). Nesse sentido, já havia uma concepção de que nem sempre as sociedades humanas eram organizadas em torno da terra, i.e., em Estados, nações, etc., e que antes a organização era baseada em um outro tipo de vínculo, que eles chamavam de consanguinidade. Porém, em parte por causa também do material que eles tinham acesso sobre Roma (considerando o que chegou até eles a partir do momento em que passou a existir o registro escrito) os historiadores acreditavam que esse vínculo de parentesco não era um vínculo real, mas imaginário, ou seja, que foi criada uma “fantasia mitológica” para justificar este vínculo por um ancestral que não existiu de fato (cf. *idem*, p. 71); que esse vínculo sempre teria sido em torno de um ancestral masculino; além de que as famílias nucleares baseadas no homem, a mulher e seus filhos teriam sempre existido, e seriam a unidade da sociedade (cf. *ibidem*, p. 69; p. 82).

Morgan, por outro lado, faz um uso generalizado do termo *gens*, não sendo apenas restrito à sociedade romana, mas considerando-o como um termo-chave para entender as sociedades que se organizavam pelo parentesco ao redor do mundo, de modo a expandi-lo para outros contextos. Em linhas gerais, para o estadunidense, a *gens* é a unidade da forma de organização baseada no parentesco em sociedades sem Estado, chamadas de sociedades gentílicas, as quais existiram na maioria das sociedades humanas⁴¹¹. Ela é necessariamente anterior à política, mas pode ser precedida da organização com base no sexo, como é o caso dos australianos, além de outras formas hipotéticas de organização ou alguma espécie de anarquia. Morgan especula que a sociedade baseada no sexo pode ter existido em todas as sociedades humanas, entretanto afirma que não há evidências para sustentar esta hipótese, sendo apenas uma especulação baseada em sua análise dos diferentes estágios da humanidade.

Em 1881, após sua leitura de Morgan e provavelmente influenciado por ela (e por seus estudos anteriores), Marx apresenta uma nova ideia sobre as sociedades organizadas pelo parentesco, passando a entender a *gens* como parte das sociedades grega, romana, iroquesa, celta e hindu, dentre outras. Nesse sentido, diversas sociedades teriam, para Marx, a *gens* como unidade de sua organização social, ainda que o termo aqui não tenha sido utilizado com

⁴¹¹ Como coloca Álvares (2024), o uso de um termo latino para designar sociedades não-latinas, como, por exemplo, a sociedade iroquesa, não é muito comum dentro da Antropologia atual, que preza pelo uso de termos nativos (cf. p. 136). Conforme explicitamos anteriormente, é anacrônico pensar num esforço como este no século XIX, porém isso não invalida por si só a tentativa de Morgan de compreender as sociedades organizadas pelo parentesco.

o mesmo nível de generalidade que o de Morgan e nem a partir da mesma base de estágios da história. Se, de um lado, nota-se uma unidade dentre as sociedades analisadas por Marx em suas semelhanças, há, de outro, multiplicidades em suas diferenças específicas, não podendo ser tomadas como meramente análogas. Esse tema vai perpassar seus estudos sobre Morgan e Maine, sendo também mencionado em suas notas sobre Lubbock.

Como coloca Álvares (2019), Marx conseguiu notar que a consanguinidade é mais importante quanto menos desenvolvidas são as forças produtivas:

Ou seja, quanto maior for o desenvolvimento das forças produtivas, maior será o grau de desenvolvimento do trabalho e, conseqüentemente, menor será a incidência das relações de parentesco em determinada formação social. É por esse motivo que em uma sociedade que adota o modo de produção capitalista – e nesse momento de nossa exposição essa constatação já é óbvia – as relações de parentesco não exercem uma incidência tão significativa quanto, por exemplo, em uma forma social tribal (p. 120)

Por mais que não possamos impor ao texto uma conclusão nunca feita por Marx sobre de que maneira o parentesco funcionava em cada sociedade, esta consideração já é de grande relevância. Marx já havia estudado a transição de sociedades baseadas no parentesco até as baseadas no território décadas antes de sua leitura de Morgan. Porém, enquanto em 1857-8 Marx entendia que era somente acreditado, em 1881 ele entende que este parentesco era real, concreto, isto é, que reflete um vínculo de consanguinidade que não necessariamente corresponde à família, mas que pode se colocar enquanto um fóssil de uma organização social pregressa⁴¹². Assim, mesmo que houvesse uma mitologia ou um totem em torno da ancestralidade, ela era baseada em relações de afinidade concretas. A unidade dessas sociedades não é apenas um grupo que se reúne em torno de um ancestral ilusório, mas um grupo de consanguíneos, ainda que o parentesco seja longínquo. Em suas palavras: “Niebuhr (apoiando-se neste fundamento ultrapassado [*abgeschmackten Grund*]) nega a existência de qualquer parentesco na gens, uma vez que não conseguiram provar a sua ligação a um ancestral comum; portanto a gens seria uma organização puramente fictícia” (Marx, 2025, p. 85 - tradução livre - grifos nossos)

Nesse sentido, há uma mudança da concepção de Marx, influenciada por sua leitura de Morgan. Não obstante, demonstrou-se no presente trabalho que não é de todo verdadeira a afirmação de Hyndmann (2019) de que “(...) quando Lewis H. Morgan provou, para satisfação de Marx, em *A sociedade antiga*, que as *gentes*, não a família, eram a unidade social do antigo sistema tribal e da sociedade antiga em geral, Marx abandonou de imediato suas opiniões anteriores baseadas em Niebuhr e outros e aceitou o ponto de vista de Morgan”

⁴¹² Vale mencionar que Álvares (2019) não deixa explícita essa diferença existente nos textos de Marx de 1857-8 e de 1881 acerca do parentesco enquanto forma de organização social anterior à territorialidade.

(p. 184). Como vimos, há alguma continuidade com sua percepção anterior, que já dava um certo destaque ao parentesco em determinadas sociedades sem Estado, porém, sobretudo, como um parentesco acreditado. Ademais, Marx possui uma posição crítica com relação a Morgan em geral, e não pode ser considerado que ele simplesmente adere às suas constatações sobre as sociedades sem Estado. O Mouro até mesmo chega a corrigir Morgan com Niebuhr: “[A afirmação de Morgan de que os clientes faziam, desde o início, parte do corpo plebeu — falso, Niebuhr está certo]” (Marx, 2025, p. 90 - tradução livre). Contudo, é inegável que Morgan de fato influenciou alguma mudança em seu pensamento, trazendo contribuições inéditas e muito relevantes para seu tempo, especialmente no que diz respeito aos iroqueses norte-americanos.

Não obstante, não é possível concluirmos com uma grande tese marxiana sobre o parentesco em sociedades em Estado — o próprio Marx não fez isso. Nesse sentido, um grande cuidado deve ser tomado ao traçar essas considerações: apesar de resultados positivos no âmbito mais geral de nosso tema, o resultado de ambos textos analisados por nós é majoritariamente negativo. Primeiramente, porque os termos utilizados ineditamente por Marx, aqui, não podem ser, em sua totalidade, entendidos como categorias marxianas propriamente ditas, no sentido de “formas de ser [*Daseinsformen*], determinações da existência [*Existenzbestimmungen*]” (Marx, 2011, p. 59), por se tratar apenas de anotações, um texto de esclarecimento pessoal, nem mesmo constituindo um manuscrito pensado para a publicação. Assim, não necessariamente Marx consideraria todos os termos cunhados ali como formas do ser com um grau de abstração de fato razoável.

É o caso da *gens*, por exemplo — pelo grau de inacabamento do texto, não podemos considerá-la nesse contexto como uma categoria marxiana propriamente dita no sentido de estar, ali, em um sentido finalizado, pois nada no texto está sequer próximo de uma forma pronta para a publicação. Em outras palavras, os termos ineditamente cunhados ali não podem ser livremente tidos como categorias de fato *adotadas* por Marx, não estando em um texto sequer pensado para a publicação. É evidente que o arcabouço categorial que Marx construiu ao longo de sua vida está presente no texto, o que demonstramos através das conexões das discussões feitas ali com seus textos pregressos. Porém, como foi mencionado na presente exposição, termos como “aristocracia”, “família privada inglesa”, não possuem um significado profundamente claro que pode ser extraído do texto de modo imanente. Nada disso retira, contudo, a relevância de nossas descobertas, pelo contrário: é somente ao reconhecer as lacunas de um material como este é possível fazer sua análise imanente,

tomando o devido cuidado para não extrapolar a interpretação, de modo a não atribuir inferências exógenas ao texto.

Em segundo lugar, porque, neles, vemos Marx enquanto um crítico — não como um autor crítico propriamente dito, mas como um leitor crítico; de todo modo, ainda enquanto um crítico. As críticas a Maine são mais rígidas com relação às dirigidas a Morgan, porém é falso inferir que Marx simplesmente adere às considerações de Morgan. Mesmo em seus estudos, ele já aponta divergências marcantes do antropólogo, ainda que considere-o um autor muito mais sério que o próprio Maine. Assim, entende-se que ao analisar os cadernos por vezes há afirmações muito mais claras do que Marx não concorda, do que com o que ele propriamente adere.

Entende-se que o termo “*gens*”, muito central para a análise das relações de parentesco em sociedades sem Estado nos cadernos marxianos, parece ter um sentido diferente quando no contexto de notas de Morgan e no contexto de notas sobre Maine. Estamos tratando de cadernos, anotações, o texto a que o termo se refere muda substancialmente seu uso, considerando que eles estão sempre sendo utilizados “em relação a”. Então, de um lado, há a *gens* sendo utilizada em relação a *Ancient society*, e, de outro, em relação a *Lectures on the early history of institutions*. No texto sobre a obra de Morgan, Marx por vezes parece se apropriar criticamente do termo no sentido do autor, enquanto no texto sobre Maine, embora o termo esteja sendo utilizado também em um diálogo com *Ancient society*, aparece em um uso mais corrente, menos rigoroso, um uso feito sempre *em relação* às *Lectures*, e, portanto, mais abrangente, especialmente para opô-lo à Família Patriarcal de Maine.

Isto posto, vimos que Marx critica veementemente os historiadores da Antiguidade clássica por falharem diante da *gens*. Para Marx: “Moda: fazer da família patriarcal – na forma Latina ou Hebraica – a forma típica da sociedade primitiva” (Marx, 2025, p. 15 - tradução livre). Segundo o autor renano, George Grote, em *A History of Greece*, 1869, afirma um “absurdo”, isto é, “a base do sistema social dos gregos era o Oikos [οἶκος], ‘a casa, o lar ou a família’. Assim, “Ele evidentemente transfere a família romana, sob o domínio férreo de um paterfamilias, para a era homérica da família grega” (Marx, 2025, p. 69 - tradução livre), uma “robinsonada” injustificável. Além disso, em uma contribuição própria, que não existe no texto original de Morgan, Marx coloca: “[Mas a gens surge necessariamente de um grupo promíscuo [*Promiscuous group*]; assim que, dentro desse grupo, o casamento entre irmãos e irmãs começa a ser eliminado (interrompido), a *gens* pode ser incorporada no grupo, não antes; é um pré-requisito da gens que irmãos e irmãs (próprios e colaterais) já estejam divorciados da consanguinidade mutável]” (*idem* - tradução livre).

Assim, o filósofo renano ressalta o papel do parentesco em sociedades que não se organizam politicamente, de modo que o fundamento para a existência da *gens*, inclusive em sua forma grega, é a proibição da relação sexual entre irmãos. Os historiadores da antiguidade clássica não conseguem entender as distintas formas de relações de parentesco e de que maneira essas diferenciações tiveram um papel central nas próprias sociedades que eles analisam, e muito menos são capazes de partir da suposição inicial da inexistência de restrições sexuais dentro dos grupos humanos. Marx é completamente contrário a tornar esta uma questão moral, até porque o juízo de valor depende do ponto de vista histórico, como vemos em sua crítica a Bachofen: “[Se Bachofen pensa que esses casamentos punaluanos são ‘sem lei’, um homem daquele período consideraria a maioria dos atuais casamentos entre primos próximos e distantes do lado paterno ou materno tão incestuosos quanto os casamentos entre irmãos e irmãs consanguíneos” (*ibidem*, p. 95 - tradução livre). Do mesmo modo, critica o juízo oblíquo de Maine, que, como “não consegue tirar a família privada inglesa [*English Private family*] de sua cabeça” entende a função do chefe da *gens* como “artificial”, de modo que ela “aparece, é claro, precisamente porque ele é seu chefe (e teoricamente sempre “eleito”) como ‘artificial’ e ‘mera autoridade administrativa’, enquanto o poder arbitrário do pater familias moderno é tão ‘artificial’ quanto a própria família privada [*Privatfamily*], do ponto de vista arcaico” (*ibidem*, p. 177 - tradução livre). Assim, seu juízo de artificialidade, na verdade, depende do seu ponto de vista, e é, portanto, rechaçado.

Grote, assim como Niebuhr, Thirlwall, Maine, Mommsen, etc. e todos os historiadores, na época de Marx, “de erudição clássica de iniciante”, partem do mesmo pressuposto: a família monogâmica patriarcal, “moda” entre eles. Marx aponta como, segundo eles, este é o “fator integrante em torno do qual a sociedade se constituiu nos sistemas grego e romano”. Eles o fazem por não entender a diferença entre um o parentesco enquanto forma de organização social e as famílias, tampouco entendendo que nenhum dos dois são constituídos de relações estanques, mas mutáveis. Para Marx, “A família —mesmo a monogâmica— estava tão pouco em condições de constituir a base natural da sociedade gentílica como hoje na sociedade civil-burguesa [*bürgerlicher Gesellschaft*] a família não é a unidade do sistema político” (*ibidem*, p. 69 - tradução livre). Morgan é superior a eles neste quesito.

Por ignorar a realidade da *gens* grega e partir de um agregado de distintas famílias monogâmicas, eles acreditam que a suposição de parentesco entre os membros de uma mesma *gens* era uma fantasia mitológica, isto é, meramente acreditada, de modo que um parente fantástico teria criado *gentes* reais: “[Como o encadeamento dos sexos, principalmente com a aurora da monogamia, se apresenta como algo distante e a realidade do passado aparece

refletida na fantasia mitológica, os burgueses filisteus concluíram que a genealogia fantástica criou gentes reais!]”. (*ibidem*, p. 71). Essa é uma concepção semelhante à que Marx defendia em suas *Formen*, apesar de já não entender a *gens* como um aglomerado de famílias, mas que foi superada ao final de sua vida. Marx não nega, em 1881, a mitologia em torno do parentesco, mas explica que ela tem um fundamento real.

De um modo geral, sobretudo em suas notas sobre Morgan, Marx também parece muito interessado em compreender a gênese do Estado, analisando distintas sociedades nas quais houve uma transição entre sociedades baseadas no parentesco para a política, das quais ressaltamos a iroquesa, na qual houve uma transição não consumada, a grega e a romana, nas quais o Estado foi formado. Entende-se que, para ele, esse tipo de transição é demorado, e estudá-lo implica tratar da convivência de elementos típicos da sociedade política (em emergência) com outros de organizações pregressas, gentílicas (em decadência), o que torna o estudo de sociedades transicionais um tanto quanto complexo. Além disso, algumas instituições, como a própria *gens* nos casos grego e romano, sobrevivem enquanto fóssil social, isto é, um vestígio do passado que se mantém ossificado muito tempo depois da extinção da relação real na qual se baseia. A *gens*, nos casos em questão, sobreviveu fossilizada muito depois da existência do Estado, o que explicaria, inclusive, a origem do sobrenome na concepção moderna (cf. *ibidem*, p. 32 - tradução livre).

O caso grego foi o mais extensamente analisado por nós, não apenas porque é o que Marx reserva um maior espaço para essas notas em seus cadernos, mas também porque nelas há vários apontamentos diretos de Marx sobre a transição do parentesco para o território muito valiosos para nosso recorte temático. Nos casos grego e romano, o Mouro não dependia do material de Morgan, tendo ele próprio uma vasta gama de conhecimentos sobre a história clássica, além de estudos em grego antigo e latim. A mitologia grega também serve, para Marx, como um fóssil social, de modo que “a relação [*Verhältniss*] das deusas do Olimpo mostra reminiscências de uma posição anterior das mulheres, mais livre e influente” (*idem*, p. 16 - tradução livre), ou seja, no momento de sua gênese, a mitologia partiu de uma sociedade na qual as mulheres detinham uma posição social (não completamente, porém) mais igualitária do que a exposta nos registros escritos que chegaram até nós, muito após a formação do Estado, até mesmo porque as *gentes* são mais antigas que a própria mitologia (cf. *ibidem*, p. 69).

De um modo geral, a dissolução dos vínculos de parentesco foi impulsionada tanto nos casos grego e romano quanto no iroquês pela união de tribos em uma confederação com fins militares; em outras palavras, foi uma associação impelida pela guerra. A coalizão das tribos

favorece a fixação em um território, a partir da qual nos casos grego e romano foram estabelecidas as unidades territoriais. Marx ressalta que elementos que favorecem a união dos povos são muito relevantes, salientando, no caso grego, o papel da unificação da língua como um fomentador dessa coalizão. De todo modo, a introdução da figura do general militar possui um grande papel neste processo transicional, o que, para Morgan é “um grande evento na história do progresso humano” (Morgan, 1893 p. 149 - tradução livre), enquanto para Marx, é um “acontecimento *funesto* da história da humanidade”, pois na diferenciação do poder militar e o civil gesta-se o “gérmen do magistrado-chefe do executivo” (Marx, 2025, p. 51 - tradução livre). No caso ateniense, o Estado se consolida através do processo de criação de cargos e administrativos de conservação do poder bélico, que possibilitaram, inclusive, a coleta de impostos para a associação militar. Tanto no caso grego quanto no romano, também são ressaltados o papel dos cargos públicos e do direito nesse momento transicional, enquanto elementos voltados à assegurar a desigualdade entre as emergentes classes sociais.

Para Marx, contudo, não é apenas a figura do militar que entra em contradição com a organização gentílica, mas também a do próprio chefe. Marx resgata Plutarco e Aristóteles, para se contrapor a esta visão de Morgan, defendendo que, na verdade, o próprio chefe pode se colocar enquanto uma figura que entra em conflito de interesses com a massa das *gentes*. Isso se dá porque, em linhas gerais, com o desenvolvimento da propriedade privada, esta se concentra nas mãos do chefe da tribo, rompendo com a igualdade material com que se baseia a organização baseada no parentesco. Além disso, Marx concorda com Morgan no sentido de que a sucessão hereditária foi tomada como um pressuposto por historiadores da Grécia Antiga, e ambos entendem que ela nem sempre existiu. O cargo de chefe da *gens* era hereditário no sentido de que permanecia dentro da *gens* e eles são parentes consanguíneos, mas era feito via eleição, ou dependia de uma confirmação por eleição. Marx, porém, acrescenta que, além de a sucessão hereditária ser um fato histórico que não deve ser pressuposto, foi também um processo marcado por usurpação e violência, que encontrou resistência ativa da população.

Entende-se que, no estudo dessas sociedades transicionais, Marx conseguiu apreender elementos relevantes tanto para a compreensão das sociedades sem Estado como da gênese da política. Vemos um pensador não interessado somente na história clássica, a qual já tinha conhecimento anterior, isto é, sobre a Antiguidade grego-romana, muito estudada pelos povos europeus, porém interessado em diversas formas de organização social distintas, de dentro e de fora da Europa.

No que diz respeito às *Lectures*, entende-se que o cerne da crítica de Marx a Maine é que o jurista não reconhece a existência de sociedades sem Estado organizadas com base em laços de parentesco. Para Maine, houve uma transição entre sociedades baseadas em um parentesco (acreditado) até as baseadas no território, que é explicada pela transição do nomadismo ao sedentarismo. Como a “Família Patriarcal” é a base da sociedade, a tribo é também um conjunto de famílias, nas quais a submissão ao patriarca se coloca de modo estendido. Porém, o parentesco entre as famílias da tribo não é baseado em uma consanguinidade real, mas acreditada. Para Marx, Maine não acrescenta nada de relevante com relação a Niebuhr e outros historiadores da antiguidade clássica, pelo contrário, apenas demonstra “o quão pouco ele sabe sobre o ponto de transição)” (*idem*, p. 161), e quanta falta faz o conhecimento sobre a *gens* (cf. *ibidem*). O autor de *O Capital* critica o “John Bull” por tratar do sedentarismo como um estado estanque e irreversível, que exclui a mobilidade, ignorando, por exemplo, as migrações que acontecem mesmo após a fixação de uma sociedade em um território.

Assim, Maine não reconhece que nem sempre, e nem em todas as sociedades humanas, a descendência seguiu a linha paterna, ou que nem sempre o herdeiro de um homem será seu primogênito, ou mesmo um de seus filhos. Nas palavras do próprio Marx, “O Sr. Maine, como um inglês de cabeça fechada [*blockheaded Englishman*], não parte da gens, mas do patriarca, que mais tarde se torna chefe etc. Tolices (116-18) (Isso se encaixa especialmente na forma mais antiga de gens! – Esse patriarca – por exemplo, entre os guerreiros iroqueses, onde a gens segue a linhagem feminina!)” (*ibidem*, p. 163 - tradução livre).

Para Marx, o jurista inglês “cabeça-dura” não consegue entender que a linearidade da sucessão não segue uma regra universal baseada no parentesco moderno. É o caso dos hindus, por exemplo: “E agora Maine encontra uma nova dificuldade, que, no entanto, decorre apenas de sua falta de familiaridade com a natureza da gens, ou seja, em vez do filho mais velho, o parente masculino mais velho do falecido entra em cena”, de modo que “isso é o normal quando a gens predomina, uma vez que o parente mais velho do sexo masculino — onde a descendência feminina também é substituída — está mais próximo do pai do falecido do que do filho do falecido” (*ibidem*, p. 177-8 - tradução livre). Marx ressalta: “Maine não entende todo o caso; o tio, por exemplo, diz que ele foi eleito porque era mais defensivo (...) A questão é sempre a predominância (ligada ao desenvolvimento da propriedade privada) da família individual [*Einzelfamilie*] sobre a gens”, e nesse sistema é lógico que “O irmão do pai está

mais próximo do chefe comum da família do que qualquer um dos filhos do pai; assim, o tio dos filhos está mais próximo do que qualquer um dos próprios filhos” (*ibidem*).

Maine desconhece a *gens*, na qual o irmão do pai vai estar mais próximo que os filhos, e então se baseia em uma “robinsonada” que parte de sua “Família Patriarcal”, incorrendo em erro. Assim, a falta que a *gens* faz é uma falta do conhecimento geral sobre uma forma de sucessão que é diferente daquela baseada na família de um homem, a mulher e seus filhos. Não obstante, esta falta não é algo que poderia ser sanado somente com a leitura de *Ancient society* ou outros textos de Morgan, até porque, como exposto anteriormente, Marx sabia, ao ler as *Lectures*, que Maine teve acesso a obra *Systems of Consanguinity and Affinity in the Human Family* (1871) (cf. Maine, 1893, p. 68). Para Marx, dentro do debate sobre o *Stridhan*, a propriedade da mulher casada na legislação hindu, “tudo isso não é interpretado corretamente pelo Sr. Maine, porque ele não tem todo o conhecimento sobre gens e, portanto, também sobre a herança original na linha de descendência feminina — não masculina. O próprio asno diz a cor dos óculos com que enxerga]”, não obstante, “Com Niebuhr, ele [Maine] já podia saber que a família romana ainda estava imersa na gens, mesmo depois de ter sido organizada em sua forma específica com a patria potestas.],” (*ibidem*, p. 187). Assim, Maine poderia ter se inteirado já por Niebuhr, ou, simplesmente, não ter partido de sua “Família Patriarcal”.

Contudo, Maine, como um verdadeiro “asno”, um “John Bull cabeça-fechada [*blockheaded*]” está mais interessado em transportar “sua família romana ‘patriarcal’ para o início das coisas” (*ibidem*, p. 187 - tradução livre). Esta é uma característica geral de sua teoria apologista da burguesia colonial inglesa, não apenas uma falta de leitura sobre Morgan. Claro que, como coloca Marx, “(os ‘extratos’ a seguir mostram, por um lado, que o Sr. Maine ainda não podia se apropriar do que Morgan ainda não havia impresso” isto é, *Ancient society*, porém Maine ainda “procura apresentar coisas que já podem ser encontradas em Niebuhr, entre outros, conforme ‘apontado’ pelo idêntico Henry Sumner Maine)” (*ibidem*, p. 161). O jurista está aquém de teóricos anteriores como o próprio Niebuhr, e não faz uma contribuição real para a análise da história de sociedades sem Estado.

É válido mencionar que já antes de 1881, Marx havia defendido a historicidade da família em oposição à concepção da filosofia tradicional. Essa perspectiva permite compreender a posição da mulher para além de uma função subordinada ao homem, contrapondo-se à visão sustentada por Maine. Ao analisar os *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, mas também *A ideologia alemã*, os *Grundrisse*, e *O Capital*, Ana Cotrim e Vera Cotrim (2020) expõem que, para Marx, a família “é compreendida como

forma histórica, portanto superável, de relação homem-mulher” (p. 123). As autoras traçam um embate entre Hegel, que naturaliza a relação de opressão da mulher, e Marx, que a insere dentro da história. Se Hegel, em seus *Princípios da Filosofia do Direito*, “determina o lugar da sensibilidade na relação homem-mulher (casamento), secundária e mesmo alheia, e identifica esse elemento secundário como o feminino, oposto ao masculino” (p. 122), já compreende a própria família “como forma histórica, portanto superável, de relação homem-mulher” (*idem*, p. 123), e assim apresenta não apenas “uma concepção mais digna da mulher”, mas também a possibilidade da “crítica da família patriarcal, positiva e insuperável em Hegel” (*ibidem*)⁴¹³.

Já na década de 40, Marx e Engels expõem que com a divisão propriamente dita do trabalho, está dada a “distribuição desigual, tanto quantitativa quanto qualitativamente, do trabalho e de seus produtos; portanto, está dada a propriedade, que já tem seu embrião, sua primeira forma, na família, onde a mulher e os filhos são escravos do homem”. (Engels; Marx, 2007, p. 36). A crítica da propriedade é a crítica da família, das relações de gênero, da distribuição desigual do trabalho na qual a mulher e os filhos são escravos do homem. Nesse sentido, “A escravidão na família, ainda latente e rústica, é a primeira propriedade”, propriedade aqui no sentido de “o poder de dispor da força de trabalho alheia”, isto é, o outro lado da divisão do trabalho: “(...) divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas – numa é dito com relação à própria atividade aquilo que, noutra, é dito com relação ao produto da atividade” (*idem*, p. 36-37). A natureza humana não é una e imutável, mas é também história e em constante transformação. Se, nas palavras de Marx:

Fome é fome, mas a fome que se sacia com carne cozida, comida com garfo e faca, é uma fome diversa da fome que devora carne crua com mão, unha e dente. Por essa razão, não é somente o objeto do consumo que é produzido pela produção, mas também o modo do consumo, não apenas objetiva, mas também subjetivamente. A produção cria, portanto, os consumidores (Marx, 2011, p 65).

Então, o ser humano não possui uma natureza intrínseca eterna, mas se cria em sua própria história. A transformação da natureza é a transformação do próprio ser humano, de modo que “o principal produto do trabalho é o próprio ser humano” (Cotrim; Cotrim, 2020, p. 136). Assim, não se pode eternizar as relações de gênero, da família, e o próprio Estado. O ser humano cria a si próprio, transforma a si no processo de transformação da natureza — a natureza humana é histórica e socialmente construída e transformada.

⁴¹³ Para aprofundar no embate entre Hegel e Marx sobre a relação da família patriarcal com a natureza humana e a possibilidade da superação das relações de opressão de gênero, cf. Cotrim; Cotrim, 2020.

Neste panorama, entende-se que o pensamento de Marx sobre as relações de parentesco em sociedades sem Estado em seus cadernos de 1881 está diretamente relacionado às críticas de Marx às “robinsonadas” de Morgan e de Maine e à negligência feita por esses autores do elemento econômico na história, as quais se convergem em uma concepção de história que se mostra distinta dos autores aos quais analisa. Primeiramente, entende-se que, tomando o tema das relações de parentesco em sociedades sem Estado enquanto recorte, vemos que, para Marx, tanto Morgan quanto Maine fazem, ainda que de modo diferente, uma espécie de “robinsonada” para explicar as sociedades não-capitalistas; Maine de forma puramente apologética, e Morgan de modo mais elaborado. Porém, ambos tratam da passagem histórica de sociedades humanas de uma organização baseada no parentesco para outra baseada no Estado.

Como apresentado anteriormente, a “robinsonada” é, em linha gerais, uma antecipação da sociedade capitalista, uma transposição anacrônica de elementos típicos da sociedade civil-burguesa para além dela própria. Assim, a sociedade moderna é representada no passado, e as determinações capitalistas aparecem enquanto formas antediluvianas, naturalizadas, escondendo o fato de que, em realidade, possuem uma gênese histórica com o advento do capital. É um procedimento típico da economia política, e que é alvo de grandes críticas de Marx em *O Capital*, na *Introdução* de 1857 aos *Grundrisse* e na *Miséria da filosofia*. Representantes da economia política como Smith e Ricardo incorrem em robinsonadas, mas também Rousseau, Proudhon, dentre outros. Se, como coloca Marx (2017) “(...) Dom Quixote já pagou pelo erro de imaginar que a Cavalaria Andante fosse igualmente compatível com todas as formas econômicas da sociedade” (p. 157), o “delírio” moderno é muito pior — parte da crença de que suas determinações são compatíveis com todas as formas econômicas de todas as sociedades.

Para Morgan, a gênese do Estado é uma transição entre os “planos de governo” gentílico e o político, e haveria evidências de que este seria um caminho seguido por todas as sociedades humanas. Nas primeiras, reinam a liberdade, a igualdade, a fraternidade e o princípio da democracia plenos. Morgan apresenta um olhar romântico diante das sociedades sem Estado, não conseguindo identificar, por exemplo, uma contradição no interior das próprias sociedades denominadas de gentílicas na figura do chefe. Marx aponta é crítico desta visão, apropriando-se, por exemplo, do termo “fraternidade” para descrever um vínculo real, concreto de consanguinidade da sociedade gentílica, extirpando o termo do valor da Revolução Francesa cunhado por Morgan: “O vínculo de parentesco não permite o surgimento de uma aristocracia fixa, a fraternidade permanece e um sentimento de igualdade

[*Gleichheitsgefühl*]]. Membros do mesmo grau em tribos diferentes não guerreiam entre si” (Marx, 2025, p. 58 - tradução livre). A fraternidade, aqui, só pode ser entendida em seu sentido literal, de consanguinidade, um indicador de que a comunidade se baseia em laços de parentesco. O mesmo acontece para a igualdade, que é uma igualdade concreta, pautada na fraternidade, baseada na inexistência de uma estratificação, uma aristocracia no sentido coloquial do termo.

Para Morgan o “princípio democrático” também é um elemento vital das gentes, de modo que não entrava em contradição com a figura de um chefe (Hoy-yar-na-gó-war, ou sachem). Sendo uma representação direta, mesmo que excluindo as mulheres (que tinham direito de fala, não de serem chefes), o chefe seria uma expressão da “democracia” arcaica. Como explicitado anteriormente, o gérmen do Estado está na figura do general, dentre os iroqueses o Hos-ge-e-geh'-da-go-wa, ou “Grande Soldado de Guerra”, que se contrapõe ao chefe, a qual já emerge em contradição com o princípio democrático gentílico, marcando uma fase transicional em que a sociedade gentílica está em decadência. Apesar das críticas, Marx parece concordar com Morgan, com base no material inédito apresentado pelo antropólogo, que os iroqueses norte-americanos possuíam organização social baseada no parentesco, isto é, gentílica, e patrilinear, e que eram uma sociedade em transição, na qual elementos da sociedade gentílica entravam em contradição com determinadas figuras emergentes, como a do general.

Não obstante, diferente de Morgan, o filósofo renano entende que a própria figura do chefe também entra em contradição com a horizontalidade da organização gentílica, o que fica evidente em sua análise da transição para a política na sociedade ateniense. Logo, ele entende a própria sociedade baseada no parentesco como, por assim dizer, dialética, no sentido de que há contradições inerentes dentro dela própria que não são reconhecidas pelo estadunidense. Além disso, é possível combinar esta crítica ao elemento da “democracia arcaica” com o fato de que a participação das mulheres nas tomadas de decisões nas tribos iroquesas, baseadas na representação por meio dos chefes, era apenas indireta, dado que elas mesmas não podiam ser chefes.

As mulheres tinham a prerrogativa de expressar suas opiniões, mas não diretamente, sendo representadas por oradores escolhidos por elas. Marx anota: “Gens representada por seus chefes. Tribo representada pelo conselho de chefes das gentes. As mulheres podiam expressar seus desejos e opiniões por meio de um orador de sua própria eleição. Decisão tomada pelo Conselho” (Marx, 2025, p. 45 - tradução livre) Marx não está, aqui, ressaltando um caráter exatamente discriminatório diante das mulheres, apenas apontando objetivamente

que a representação não é direta. Neste trecho, como vimos, Marx reproduz quase o mesmo texto de Morgan, mas suprime o “Até” em “Até as mulheres podiam exprimir os seus desejos e opiniões através de um orador da sua escolha” (Morgan, 1983, p. 119 - tradução livre). Ambos, até certo ponto, apontam a desigualdade na representação, porém Marx de modo mais objetivo, à luz, é claro, de uma postura em geral mais crítica com relação à representação direta nas chamadas sociedades gentílicas.

Não se pode afirmar que Marx entende que já há uma *opressão* das mulheres dentro da sociedade iroquesa, ou de outras sociedades sem Estado, até mesmo em razão dos limites das notas analisadas. Não obstante, em nossa análise comparativa entre os textos de Marx e o de Morgan, entendemos que Marx não vê a participação das mulheres como algo excepcional, e que ele não compartilha da mesma admiração condescendente de Morgan pela sociedade iroquesa, e nem naturaliza a falta de participação das mulheres no mesmo modo. Não obstante, o próprio Marx não aprofunda nesta análise, lacuna a qual ressaltamos que é um problema geral do formato do texto com o qual lidamos. O que nos interessa, aqui, é destacar como Marx é mais crítico diante da ideia romantizada de uma “democracia” ideal das sociedades sem Estado que Morgan.

Marx também se posiciona contra uma “robinsonada” de Morgan quando o antropólogo não aponta a diferença específica entre as noções de política da Antiguidade clássica e a moderna. Político, na Grécia da era de Clístenes, tem o mesmo significado que em Aristóteles, isto é, relativo à Pólis, à cidade. Marx parece concordar parcialmente quando Morgan coloca que em Clístenes a transição para a sociedade política já está conformada, mas, diferente do antropólogo, pontua que há uma diferença entre política no sentido moderno e no sentido deste momento: “(Ele [Morgan] deveria ter dito que político aqui tem o significado de Aristóteles = relativo à cidade [*städtisch*] e animal político = cidadão urbano [*Stadtbürger*].)” (Marx, 2025, p. 78 - tradução livre).

De um modo geral, entende-se que, para Marx, mesmo Morgan sendo, ele próprio, um iroquês (por adoção), sua visão não deixa de ser oblíqua, de modo que transpõe elementos da sociedade capitalista até a sociedade iroquesa e julga-os a partir desses valores. Marx, apesar de se referir aos iroqueses em alguns dos termos cunhados por Morgan, como “democracia”, “oligarquia”, “direito”, dentre outros (e deixar de fora alguns como “democracia livre”) está sempre remetendo às relações concretas que eles designam, retirando os elementos de um certo romantismo morganiano, o qual pode ser criticado, também, à luz de um certo resquício de mito do “bom selvagem”, com um “indígena” que exerce o ideal burguês de “igualdade, liberdade e fraternidade”. O antropólogo traz contribuições concretas sobre os iroqueses, que

foram muito importantes e vanguardistas para sua época. Porém, ao mesmo tempo, enquanto “um autor norte-americano nem um pouco suspeito de tendências revolucionárias e que em seus trabalhos contou com o apoio do governo de Washington” (Marx *In*. Engels; Marx, p. 91). Nesse sentido, apesar de que Morgan não parte, como Maine, de indivíduos isolados, e nem incorre no erro de reproduzir a sociedade moderna em sua totalidade, ele antecipa as relações burguesas de diversos modos, no que entendemos que se enquadra em uma espécie de “robinsonada” parcial.

Já para Maine, a “Família Patriarcal”, na qual haveria a subsunção “natural” da mulher e dos filhos à autoridade do pai, é o núcleo essencial de todas as sociedades da “raça Ariana”, e possivelmente de todas as sociedades humanas, podendo aparecer em sua forma estendida em sociedades tribais que se organizam em torno de um parentesco acreditado, mas que podem também ser novamente reduzidas a pequenas células patriarcais. Para o jurista, a “Família Patriarcal” é, também, o gérmen do Estado, que aparece como um Soberano, um patriarca do qual não só sua família, mas a maior parte da sociedade se submete.

O que Maine chama de “Família Conjunta”, que ainda existiria na Índia, ele entende enquanto uma “Família Patriarcal” estendida, a qual continua existindo dentro dela. Como, para o jurista, a origem de todos os grupos “Arianos” é um conjunto de várias Famílias Patriarcais, então “todos os ramos da sociedade humana podem ou não ter sido desenvolvidos a partir de famílias conjuntas [*joint families*] que surgiram de uma célula patriarcal original”, porém, mesmo que isso não se verifique na realidade, “onde quer que a Família Conjunta [*Joint Family*] seja uma instituição de uma raça Ariana, nós a vemos surgindo de tal célula e, quando ela se dissolve, nós a vemos se dissolvendo em várias dessas células” (Maine, 1893, p. 118 - tradução livre).

Maine, para Marx, por não partir “da gens, mas do patriarca, que mais tarde se torna chefe etc.”. é “um inglês de cabeça fechada [*blockheaded Englishman*]” (Marx, 2025, p. 163 - tradução livre), e suas asserções sobre a chamada “Família Conjunta” [*Joint Family*] e as supostas associações com a “Família Patriarcal” nos ramos da “raça Ariana” não passam de “Tolices” (*idem*). Maine ignora, por exemplo, que nem mesmo a patrilinearidade é um atributo essencial da natureza humana, tendo ela própria uma origem histórica. Na perspectiva marxiana, o jurista só consegue enxergar a sociedade com seus olhos de “inglês cabeça-dura”. A crítica marxiana aponta uma sucessão de “robinsonadas” do autor das *Lectures*, demonstrando de que maneira ele ignora o curso real da história e as diferenças específicas entre as sociedades humanas. Não consegue ver, por exemplo, a sociedade hindu a partir de si

própria, mas apenas a partir de um padrão pré-fixado do desenvolvimento de uma suposta “raça” humana que ele próprio talhou como inquestionavelmente verdadeiro.

Ante a isso, como já desenvolvido por nós em outro texto (cf. Andrade, 2023), Marx identifica três “robinsonadas” centrais no pensamento Maine, a respeito da origem da família; da origem da Justiça; e da origem do Estado. Não tratamos, no presente trabalho, sobre a “robinsonada” feita por Maine sobre a origem da Justiça, fugindo de nosso escopo temático sobre relações de parentesco em sociedades sem Estado⁴¹⁴. A teoria de Maine do Poder Patriarcal natural como fundamento do vínculo das sociedades baseadas no parentesco é uma “robinsonada” que transporta a “Família Patriarcal” até o início dos tempos — eis o Daniel Defoe⁴¹⁵ no âmbito da família. No âmbito do Estado, temos uma “robinsonada” decorre da “robinsonada” da família — o fundamento da Teoria da Soberania de Maine é um “estado de natureza” na “Família Patriarcal”, um “exercício imaginativo” retirado de Austin. Marx coloca que “Isso [a passagem retirada de Austin] é, até agora, um grão para o moinho de Maine”, pois para a teoria “de Maine e seus consortes” a “Família Patriarcal” é “o elemento ou germe a partir do qual todo o poder permanente do homem sobre o homem foi gradualmente desenvolvido” (Marx, 2025, p. 194 - tradução livre), isto é, é o fundamento da Soberania, da sujeição habitual a um Soberano múltiplo ou individual.

A “robinsonada” da “Família Patriarcal” isolada é o que alimenta a teoria da Soberania de Maine, também influenciada por Austin, segundo a qual o Estado é um Soberano, isto é, um determinado indivíduo ou grupo de indivíduos que é habitualmente obedecido pela maior parte de uma determinada sociedade. Assim, como coloca Marx, “De acordo com o jovem Maine, a origem das comunidades políticas chamadas Estados é que elas foram formadas pela coalescência de grupos, sendo que o grupo original não era, em nenhum caso, menor do que a família patriarcal”, e o Mouro ironiza “(De novo!)” (Marx, 2024, p. 195 - tradução livre). Como desenvolvemos ao longo do presente trabalho, vale mencionar que ambas também estão relacionadas com a teoria do Despotismo dos grupos sobre os indivíduos, isto é, que o único tipo de opressão é aquela exercida por grupos sobre seus membros individuais, de modo que seria impossível que um grupo (como uma classe ou um gênero) seja tirânico com relação a outro, e com a existência de um Despotismo original em sociedades primitivas que foi sendo relaxado ao longo da história.

Marx se opõe a todos esses tipos de “robinsonadas”, e, no caso de Maine, não raro ironizando-as. Como coloca Souza (2025), Marx a todo momento evidencia, ao longo de sua

⁴¹⁴ Para aprofundar no tema, cf. Andrade, 2023.

⁴¹⁵ autor de Robinson Crusoe

obra, “(...) a historicidade das relações capitalistas, contrapondo-se aos autores da economia política que viam as relações capitalistas por todo lado na história humana, ao invés de percebê-las como apenas um momento determinado e bastante recente do desenvolvimento humano” (p. 72). Relacionado a isto, também tem-se que, para Marx, tanto Maine quanto Morgan, ambos autores não raro deixam a escanteio elementos econômicos, no sentido de produção e reprodução da vida humana em geral⁴¹⁶, que deveriam ser analisados com maior cuidado; claro, algo que em Maine de novamente é feito de modo muito mais grave que em Morgan. Para Marx, não há como falar de parentesco em sociedades sem Estado e sua dissolução sem falar de (re)produção da vida humana, de divisão do trabalho, propriedade, classes sociais, dentre outros fatores econômicos.

Tanto Morgan quanto Maine, para Marx, deixam de lado relevantes elementos econômicos na análise das sociedades. Em seus comentários sobre *Ancient society*, Marx também se sente na necessidade de ressaltar o papel desses elementos, sobretudo ao tratar das sociedades transicionais, apontando que eles não raro aparecem obscurecidos ou esquecidos pelo autor. Na formação da sociedade política grega, a partir da coalizão das quatro tribos atenienses em Ática, Marx acrescenta que, nas recentes *demes* ou municípios (as quais substituíram as *gentes*) (cf. Marx, 2025, p. 48), a divisão do trabalho, as classes sociais e a escravidão emergiram e, com o passar dos séculos, se fortaleceram, servindo como fatores essenciais para a dissolução da unidade da sociedade anterior. Tais fatores não foram tratados por Morgan com a mesma relevância. A escravidão está associada com o desenvolvimento do comércio e do que podemos chamar, nas palavras de Marx, de capital monetário (no sentido prosaico): “além disso, ao lado da terra e do gado, o capital monetário [*Geldcapital*] tornou-se decisivamente importante com o desenvolvimento da escravidão!” (*ibidem*, p. 79 - tradução livre). A escravidão propicia a produção de excedente comercializável, tornando-se a base do comércio, o qual é impulsionado pela migração e das navegações (cf. *ibidem*). Tudo isso contribui para a consolidação do dinheiro, do capital monetário em seu sentido mais amplo, como meio de troca de mercadorias, que se sobrepõe parcialmente à propriedade de terras e

⁴¹⁶ Utilizamos o termo “econômico”, aqui, não no sentido dado pela economia política, mas no sentido de produção e reprodução da vida humana, sentido também utilizado por Marx em outras de suas obras. Considerando que “(...) os homens têm de estar em condições de viver para poder ‘fazer história’. Mas, para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais. O primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material, e este é, sem dúvida, um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos”, então “A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na procriação, aparece desde já como uma relação dupla – de um lado, como relação natural, de outro como relação social –, social no sentido de que por ela se entende a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade.” (Engels; Marx, 2007, p. 33-4)

de gado. É importante salientar que a escravidão antiga pressupõe também a guerra, base da conquista, e portanto o poderio militar (sustentado pelos novos impostos), outro fator que Marx também destaca em seus comentários.

Além do aparato militar, direito positivo, escravidão, comércio e capital monetário, dois outros elementos são muito relevantes na transição para a sociedade política grega: a propriedade privada e a família monogâmica. É válido retomar a citação a seguir, em que Marx resgata a lenda de Teseu:

[A afirmação de Plutarco, segundo a qual “os humildes e pobres avidamente seguiram a convocação de Teseu” e a afirmação de Aristóteles citada por ele, de que Teseu “se inclinava para o povo”, parece, apesar de Morgan, implicar que os chefes das gentes etc., devido à riqueza, etc., já entravam em conflitos de interesses com a massa das gentes, o que é inevitável com a propriedade privada de casas, terras e rebanhos ligados a famílias monogâmicas] (*ibidem*, p. 76-7 - tradução livre)

Assim, reitera-se que, ao contrário de Morgan, para Marx não é apenas a figura militar que entra em contradição com os princípios gentílicos, mas, ao menos no caso ateniense, onde a família monogâmica e a propriedade privada se desenvolveram extensamente, o próprio chefe da tribo contrapõe-se ao interesse das massas. A *gens*, portanto, entrou em contradição consigo mesma, contendo em si o gérmen do que serviria como um dos elementos de própria dissolução. O próprio chefe parece ser algo que, para Marx, diferente de Morgan, já traz hierarquia e desigualdade, não sendo as sociedades gentílicas plenamente horizontais ou “democráticas” como pretende o antropólogo.

O que gera o antagonismo de interesses é a diferença estabelecida pela propriedade privada, nas palavras de Marx: “a diferença de propriedade dentro da mesma gens transformou a unidade de seus interesses em antagonismo entre seus membros” (*ibidem*, p. 79 - tradução livre), logo a diferenciação de interesses entre o chefe e a massa da tribo também é mediada pela propriedade. Marx também se difere de Morgan no sentido de ressaltar o papel da propriedade na dissolução da *gens* e na formação da hierarquia social. De um modo geral, como vimos ao longo do presente trabalho, há, para Marx, uma relação relevante entre a propriedade privada, a família monogâmica e a figura dos chefes entrando em contradição com a massa da *gens*, dissolvendo a unidade natural da organização baseada na consanguinidade.

Novamente temos que Morgan romantiza as ditas “sociedades primitivas”, o que é uma característica particular de suas “robinsonadas”. Ele vê as *gentes* como o reino dos ideais modernos de liberdade, igualdade e fraternidade, e isso faz com que não consiga enxergar as contradições que residem dentro delas próprias, como o caso da figura do chefe ateniense para

Marx. O autor d'*O Capital* vai além de Morgan, mas não desenvolve extensamente o significado de suas asserções, deixando sinalizações um pouco abstratas e obscuras sobre suas ideias sobre a origem do Estado grego e de que modo exatamente se colocam todos esses elementos: os novos cargos públicos, o militarismo (e os impostos para mantê-los), o direito positivo, a propriedade privada, a escravidão, a família monogâmica, a concentração de riqueza e a própria figura do chefe entrando em contradição com a massa da tribo.

Mais uma vez, deparamo-nos com os limites intrínsecos ao texto analisado, dado que muitos desses termos não são extensamente desenvolvidos por Marx, e não podem ser entendidos enquanto categorias marxianas propriamente ditas. Porém, estes exemplos servem para demonstrar de que maneira os elementos econômicos em geral são ressaltados pelo Mouro, ao mesmo tempo em que aponta de que maneira eles são deixados à escanteio pelo antropólogo estadunidense.

Diferente de Morgan, Maine é um apologista da burguesia. Sua teoria política é despreocupada em tratar da origem histórica do Estado, partindo deste como um fato, até certo ponto, dado, no sentido de que recorre a uma explicação digna de Daniel Defoe para explicá-lo. O jurista recorre a uma confabulação sobre a existência teórica de um estado de natureza baseado na figura patriarcal, a saber, “a autoridade do Patriarca ou Paterfamilias sobre sua família” aparece na tese “de Maine e seus consortes” como “o elemento ou germe a partir do qual todo o poder permanente do homem sobre o homem foi gradualmente desenvolvido” (*ibidem*, p. 194 - tradução livre).

Maine chega a condenar Hobbes por (supostamente⁴¹⁷) tratar de uma origem real do Estado, enquanto Austin, cujo propósito é “estritamente científico”. corretamente o toma enquanto algo, até certo ponto, *a priori*. Marx ironiza “Científico! mas apenas no significado que essa palavra pode ter na mente dos advogados britânicos cabeças-fechadas [*blockheadish*]” (*ibidem*, p. 191 - tradução livre). Porém, nas palavras do filósofo renano: “o próprio infeliz Maine não tem ideia de que onde existem Estados (depois das comunidades primitivas etc.), ou seja, uma sociedade que se organiza politicamente, o Estado não é de modo algum o primário [*Prius*]; apenas parece ser.” (*ibidem* - tradução livre). Marx ironiza o cinismo com que Maine toma, bem como o destaque que ele dá para o âmbito da própria política - o primário, o essencial está nos elementos econômicos, nas relações concretas de produção e reprodução da vida cotidiana, algo completamente esquecido pelo jurista.

⁴¹⁷ Como vimos, o estado de natureza hobbesiano não se refere a um momento histórico real, como confunde Maine, mas é um exercício mental, de abstração, sobre o homem de seu próprio tempo.

Não obstante, se ele investigasse a história da política a partir de seus fatos reais, e não somente de elucubrações fantasiosas, ele descobriria que uma “robinsonada” não é suficiente, e que ele precisaria explicar fatores de cunho econômico (no sentido mais amplo do termo). O jurista analisa o Estado, na melhor das hipóteses, somente no âmbito de sua aparência, isto é, na forma com a qual ele se manifesta, mas não consegue reconhecer aquilo que é essencial, sua relação com a própria sociedade a partir da qual ele emerge, e portanto com o modo de produção e reprodução dos indivíduos humanos dentro desta sociedade. Maine e os juristas analíticos supõem, por exemplo, que o Estado, enquanto soberano, pressupõe a “força diretamente aplicada, porém a própria noção de força já supõe uma determinada produção na qual há um excedente produtivo tal que são feitos armamentos voltados para a destruição, para a guerra, de modo que “o melhor armamento já é um elemento baseado diretamente no progresso dos meios de produção” (*ibidem*, p. 192).

A única crítica de Maine à teoria da Soberania de Austin é que, para o autor das *Lectures*, o Estado possui uma série de influências morais que exercem influência na atividade do Soberano, impedindo que ele exerça diretamente a força armazenada da sociedade. Para Marx, contudo, “[esse “moral” mostra o quão pouco Maine entende do assunto; na medida em que essas influências (econômicas antes de tudo) possuem um *modus* “moral” de existência, esse é sempre um *modus* derivado, secundário, nunca o primário [*prius*]]”. (*ibidem*, p. 191 - tradução livre). Marx ironiza que tipo de “moral” teria permitido os “Soberanos” ingleses de aprovarem as violentas *coercion bills* da Inglaterra na Irlanda, por exemplo. Também traz o exemplo de Ivan, o Terrível, da Rússia, para demonstrar que as “forças” que incidiam sobre suas decisões, não eram morais, mas embates de classe. Maine ignora que os elementos econômicos são a base a partir da qual o Estado se constroi. Assim, não compreende a verdadeira natureza dessas influências, pois aquilo que se manifesta como “moral” é, na realidade, a forma derivada de determinações econômicas mais fundamentais, que podem possuir um *modus* moral de existência, mas não se resumem à moralidade.

Para reproduzir novamente o traçado marxiano, Maine ignora “que a aparente existência suprema e independente do próprio Estado é apenas aparente e que, em todas as suas formas, ele é uma excrescência da sociedade”, e possui uma gênese histórica específica, isto é, “assim como seu aparecimento só ocorre em um determinado estágio do desenvolvimento social, ele desaparece novamente assim que a sociedade atinge um estágio ainda não alcançado” (*ibidem*). A autonomia do Estado não é falsa, mas apenas aparente, o Estado não paira acima dos indivíduos como uma entidade absoluta, mas reflete e reproduz as dinâmicas sociais.

De grupos humanos que se unem por laços de consanguinidade nas comunidades primitivas surgiram sociedades políticas.”Somente quando a individualidade é arrancada dos vínculos originalmente não despóticos (como Maine entende), mas dos vínculos satisfatórios e aconchegantes do grupo, da comunidade primitiva — e, portanto, da elaboração unilateral da individualidade”. Porém, indivíduos se organizam em grupos maiores, com interesses objetivos em comum, de modo que ao analisar mais profundamente seus interesses “Descobrimos então que esses interesses são, mais uma vez, interesses comuns a certos grupos sociais e que os caracterizam, interesses de classe etc., ou seja, essa individualidade em si é individualidade de classe etc. e, em última instância, tem todas as condições econômicas como base. O Estado se constroi sobre essas bases e as pressupõe.]” (*ibidem*, p. 191 - tradução livre). O Estado pressupõe a existência de classes sociais, de modo que pressupõe e reflete uma série de condições materiais e econômicas específicas, não se colocando como essencialmente, mas aparentemente autônomo, porém, é inseparável da organização da produção e reprodução da sociedade. As “influências” que regem o Estado não são morais, mas econômicas no sentido mais abrangente do termo, ainda que apareçam por vezes de modo moral. A sociedade cria o Estado, ele é o predicado, e não o sujeito dessa relação.

Essas considerações nos permitem entender que, para Marx, Maine deixa todo o essencial de fora de sua teoria, permanecendo no âmbito da aparência, ignorando todos os pressupostos econômicos da história. Como vimos, Morgan também deixa elementos econômicos à escanteio, ainda que de modo menos pujante que o jurista inglês. Para Marx (e para Engels), desde 1845-7, não é apenas na análise da gênese do Estado que todos esses elementos devem ser considerados, mas na consideração da história em geral. A (re)produção da própria vida humana é o que constitui o primeiro ato histórico, de modo que “A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na procriação, aparece desde já como uma relação dupla – de um lado, como relação natural, de outro como relação social –, social no sentido de que por ela se entende a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade” (Engels; Marx, 2007, p. 34). A satisfação das necessidades básicas, “a produção da própria vida material”, a criação de novas necessidades e a procriação, isto é, a relação homem-mulher, “A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na procriação” são “três ‘momentos’ que coexistiram desde os primórdios da história e desde os primeiros homens, e que ainda hoje se fazem valer na história” (*idem*, p. 33-4).

Assim, a transformação do ser humano da natureza, que transforma também ao próprio ser humano, para a satisfação de suas necessidades básicas, criando, então novas necessidades, e a procriação, constituem os primeiros e mais essenciais atos históricos, baseados na (re)produção da vida humana em geral. A partir da leitura dos cadernos marxianos, podemos entender que, para ele, as relações de parentesco, enquanto relações de reprodução (ou produção da vida humana), devem ser observadas em sua historicidade, a partir de suas próprias determinações, e em relação a suas relações com os outros âmbitos da produção material, isto é, estes últimos não podem ser negligenciados ou omitidos. Não há espaço para desenvolver com o cuidado necessário estas passagens de *A ideologia alemã*. Porém é possível ver como, de um modo geral, Marx mantém essa compreensão até o final de sua vida, entendendo que os elementos, por assim dizer, econômicos, ficam à escanteio de distintas maneiras nas obras de Maine e de Morgan.

Pela a crítica às “robinsonadas” e a ênfase na falta da análise das relações concretas das sociedades a partir de suas formas de produção e reprodução da vida, é possível notar que há uma contraposição à própria noção de história de Marx às defendidas por Morgan e Maine. Em suas notas, Marx a todo momento ressalta que é um imperativo analisar a realidade a partir de suas próprias determinações, em sua multiplicidade. Se já em 1857, o Mouro reconhece que “O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade” (Marx, 2011, p. 77), em 1881 isso se reflete em sua crítica aos principais expoentes de seu tempo no tratamento das sociedades sem Estado, o que vale também para o âmbito da emergente Antropologia (no caso, enquanto título posteriormente atribuído a Morgan).

Com relação à crítica à concepção de história em Morgan, primeiramente é importante considerar que, em suas notas, Marx ignora o *Prefácio* e o *Capítulo 03: Razão [ratio] do progresso humano*. Isso indica uma preocupação maior de Marx em entender os casos concretos analisados por Morgan, do que a tese do antropólogo sobre o desenvolvimento humano em geral. Entendemos que não há, aqui, uma teoria geral da história à qual Marx se atém, mas um esforço em compreender a historicidade do próprio ser humano e das categorias, o qual é coerente com o trabalho que desenvolveu durante toda a sua vida. Marx deixa de lado a maior parte das considerações de Morgan sobre o tamanho do cérebro dos humanos (por exemplo, cf. Morgan, 1893, p. 25; Marx, 2023, p. 03), o que também é sinal de, além de uma desconsideração desses argumentos, sua discordância com essa tese. Além disso, Marx inverte a Parte III e a Parte II, tratando do *Desenvolvimento da ideia de governo* somente após tratar do *Desenvolvimento da ideia de família*, entendendo a história do

parentesco como forma de organização social após entender a história da organização familiar, o que indica que, para ele, a Parte III pressupõe a Parte II.

Ademais, vimos que, ao se deparar com o novo material sobre os iroqueses, não comete os erros de Morgan de romantizar sua sociedade a partir dos preceitos capitalistas de “democracia”, “fraternidade” e “igualdade” — ele os critica, ainda que ressalte as bases materiais utilizadas por Morgan para trazer essas inferências. Por exemplo, a fraternidade, como dita por Morgan, nada tem a ver com o ideal da revolução burguesa na França, mas pode existir enquanto uma irmandade real, isto é, literalmente o vínculo existente a partir da forma como a sociedade se relaciona com a consanguinidade.

Para Morgan, a sociedade passou por três grandes “estágios étnicos”: a selvageria, a barbárie e a civilização, cada qual composto das fases inferior, média e superior. Como vimos, Marx não adere aos estágios de Morgan mais que se apegue a outra divisão em voga, como o “Sistema de três idades” de Thomsen, vide “Idade da Pedra”, “Idade do Bronze” e “Idade do Ferro”. Entende-se que não é possível ler os *Cadernos* de Marx como a tentativa de criar uma teoria geral da história ou das etapas e da evolução das sociedades humanas — o que, diga-se de passagem, não foi feito em nenhum momento de sua vida, ao contrário do que diz parte de sua leiga crítica⁴¹⁸. Nesse sentido, é possível inferir que Morgan romantiza, na visão marxiana, não apenas as sociedades “primitivas”, como explicitamos anteriormente, mas também a superação delas, isto é, o próprio “devir” histórico, o processo histórico, enquanto, até certo ponto, hipostasiado, é idealizado.

Ao mesmo tempo em que Marx não se apegue aos estágios étnicos propostos pelo autor, sobretudo em seu caráter étnico (a crítica a uma divisão étnico-racial da história humana vai aparecer de modo muito contundente na parte sobre Maine), inclusive criticando as bases a partir das quais Morgan o elabora, ele não se posiciona de modo contrário a uma classificação da história como um elemento situador de cada sociedade. Nesse ínterim, entendemos que o autor de *O Capital* entende cada sociedade a partir de suas próprias determinações, ressaltando a relação entre o todo produtivo, isto é, todos os elementos da produção e a reprodução da vida humana, com as relações sociais associadas. Ele traz em sua

⁴¹⁸ Como coloca Heleno (2019), “Ao longo do século XX, tornou-se comum dizer que Karl Marx foi um etapista histórico, ou seja, um defensor de que o desenvolvimento histórico-produtivo ocorria com a superação de modos de produção pré-determinados e necessários. Contudo, essa postura teórica, adotada por diversos críticos do filósofo renano, não encontra respaldo em uma análise cuidadosa da obra marxiana. O que se percebe com tais acusações, na verdade, é uma confusão entre as conclusões de Karl Marx e as inferências de alguns teóricos marxistas relevantes para o pensamento social no século passado. Portanto, constituem uma falsa identidade que, no fim das contas, comporta os mais famosos espantalhos, sejam aqueles que atribuem à filosofia marxiana uma análise teleológica da História ou os que enxergam em Karl Marx, com olhos míopes, um economicismo como chave de entendimento das relações sociais” (p. 224).

investigação uma concepção das sociedades a partir de sua totalidade, de modo que são explicitadas as relações entre as condições de produção, a natureza, as relações sociais, a divisão de funções, dentre outros.

Além disso, como mencionado anteriormente, nas notas sobre Morgan, Marx também faz uma crítica aos historiadores da antiguidade clássica, dentre eles o próprio Maine, opondo sua concepção de história à apresentada por eles, isto é, defendendo uma história sem “robinsonadas” e julgamentos de cunho moral. Entende-se, como coloca Andrade (2023), que as robinsonadas, são, “até certo ponto, a negação da própria história, na medida em que toma as relações sociais de um momento histórico específico como pressupostas, escapando da análise do passado por meio de uma abstração completamente irrazoável sobre indivíduos sozinhos e isolados em um mundo inventado, e por isso Marx se opõe a elas de modo tão veemente” (p. 17).

Então, dificilmente pode-se concordar com Engels quando afirma que Morgan “redescobriu na América do Norte a concepção materialista de história descoberta por Marx quarenta anos antes e, ao comparar barbárie com civilização, foi levado por ela, no que diz respeito aos seus pontos principais, aos mesmos resultados obtidos por Marx” (Engels, 2019, p. 19). Sua constatação otimista não deve ser atribuída a Marx, que contrapõe sua concepção de história à de Morgan, apesar das contribuições concretas que o estadunidense forneceu para a ciência de sua época. Morgan pode ter tido descobertas materiais, mas de modo algum redescobriu a concepção de história presente em Marx (ou a chamada “concepção materialista da história”, se preferir), mas ambos autores possuem concepções distintas da história, ainda que o Mouro tenha interesse nas contribuições do antropólogo estadunidense.

Na verdade, o próprio Marx admite em 1882, ou seja, após ler tanto Morgan quanto Maine, que “A história da decadência das comunidades primitivas ainda está por ser escrita, e seria um erro colocar todas elas no mesmo patamar; assim como nas formações geológicas, há nessas formações históricas toda uma série de tipos primários, secundários, terciários etc. Não forneci aqui mais do que magros esboços.” (Marx, 2013, p. 101). O autor de *O Capital* não poderia ter sido mais claro: a história da decadência das comunidades primitivas não foi escrita. Como coloca Álvares (2019), por mais que esta frase seja singela e possa passar despercebida, se Marx “tivesse concordado com as formulações de Morgan e as considerado suficientes, jamais a teria escrito” (p. 210). Em seus cadernos, vemos uma determinação muito mais negativa sobre as tentativas de formulação desta história, isto é, do que não deve ser feito, e não uma incorporação das teses morganianas. Além disso, reforça que “seria um erro colocar todas elas [as ‘comunidades primitivas’] no mesmo patamar”, devendo ser

tratadas não a partir de um esquema único de desenvolvimento, mas a partir de suas próprias determinações, considerando as diferenças específicas de cada sociedade.

Retoma-se que, para Maine, houve uma transição entre sociedades baseadas em um parentesco (acreditado) até as baseadas no território, que é explicada pela transição do nomadismo ao sedentarismo. Como a “Família Patriarcal” é a base da sociedade, a tribo é também um conjunto de famílias, nas quais a submissão ao patriarca se coloca de modo estendido. Porém, o parentesco entre as famílias da tribo não é baseado em uma consanguinidade real, mas acreditada. Para Marx, Maine não acrescenta nada de relevante com relação a Niebuhr e outros historiadores da antiguidade clássica, pelo contrário, apenas demonstra “o quão pouco ele sabe sobre o ponto de transição” (Marx, 2025, p. 161), e quanta falta faz o conhecimento sobre a *gens* (cf. *idem*). O filósofo renano critica o jurista por tratar do sedentarismo como um estado estanque e irreversível, que exclui a mobilidade, ignorando, por exemplo, as migrações que acontecem mesmo após a fixação de uma sociedade em um território.

O jurista acredita que a sociedade “Ariana” passou por “três grandes passos” da transição do parentesco à territorialidade, que são baseados também na transformação da propriedade como a base da comunidade, isto é, a comunidade passa a ser centrada na propriedade da terra. Depois destes três estágios que houve o feudalismo e, posteriormente, o capitalismo, sendo eles: (I) “Família Conjunta” [*Joint Family*], (II) comunidades domésticas [*House-communities*], e (III) Comunidades da vila ou da aldeia [*Village-communities*], dois casos: primeiro o russo, e depois indiano. Para Marx, porém, “[estes »primeiro« e »depois« referem-se apenas aos períodos em que essas coisas se tornaram conhecidas para o grande Maine]” (Marx, 2025, p. 161- tradução livre). Na compreensão de Marx em seus cadernos, Maine não apenas traça uma linearidade histórica incorreta, mas demonstra que, de um modo geral, não entendeu as comunidades indianas e nem a *obshchina* russa.

O que Maine chama de “Família Conjunta”, que ainda existiria na Índia, ele entende enquanto uma “Família Patriarcal” estendida, a qual continua existindo dentro dela. Como, para o jurista, a origem de todos os grupos “Arianos” é um conjunto de várias Famílias Patriarcais, então “todos os ramos da sociedade humana podem ou não ter sido desenvolvidos a partir de famílias conjuntas [*joint families*] que surgiram de uma célula patriarcal original”, porém, mesmo que isso não se verifique na realidade, “onde quer que a Família Conjunta [*Joint Family*] seja uma instituição de uma raça Ariana, nós a vemos surgindo de tal célula e, quando ela se dissolve, nós a vemos se dissolvendo em várias dessas células (*ibidem*, p. 118).

Maine, para Marx, por não partir “da gens, mas do patriarca, que mais tarde se torna chefe etc.”. é “um inglês de cabeça fechada [*blockheaded Englishman*]” (Marx, 2025, p. 163 - tradução livre), e suas asserções sobre a chamada Família Conjunta [*Joint Family*] e as supostas associações com a “Família Patriarcal” nos ramos da “raça Ariana” não passam de “Tolices” (*idem*). Maine ignora, por exemplo, que nem mesmo a patrilinearidade é um atributo essencial da natureza humana, tendo ela própria uma origem histórica. Na perspectiva marxiana, o jurista só consegue enxergar a sociedade com seus olhos de “inglês de cabeça fechada”. A crítica marxiana aponta uma sucessão de “robinsonadas” do autor das *Lectures*, demonstrando de que maneira ele ignora o curso real da história e as diferenças específicas entre as sociedades humanas. Não consegue ver, por exemplo, a sociedade hindu a partir de si própria, mas apenas a partir de um padrão pré-fixado do desenvolvimento de uma suposta “raça” humana que ele próprio talhou como inquestionavelmente verdadeiro.

De um modo geral, é impossível inferir, a partir de suas notas, que Marx adota um *modelo* ou outro de evolução da história, inclusive considerando seu trabalho, durante toda a vida, de se opor ao etapismo⁴¹⁹ ou engessamento históricos. Não há, por outro lado, um relativismo histórico, de modo que Marx não raro pontua, especialmente onde Maine ou Morgan falham em enxergar, as relações entre os eventos históricos que se sucedem, por exemplo, o desenvolvimento da propriedade e a opressão da mulher. Não se trata de analisar o que *pode* ter sido, ou o que *deveria* ter sido, mas o que foi, a partir de suas próprias determinações, sem um juízo de valor, seja romântico ou pejorativo.

Na verdade, ser contra as “robinsonadas” da história é tomar as sociedades da história a partir de suas próprias determinações. Como o próprio Marx expõe, em seu terceiro esboço da *Carta à Vera Zasulich* (1881), ao explicitar a particularidade da comuna agrária russa, “As comunidades primitivas não são todas talhadas segundo o mesmo padrão. Seu conjunto forma, pelo contrário, uma série de agrupamentos sociais que diferem quanto ao tipo e à idade e que marcam as sucessivas fases de evolução. Um desses tipos, que se convencionou chamar de comuna agrícola, é também o da comuna russa” (Marx *In*. Engels; Marx, 2013, p. 108). Não há um padrão a partir do qual os agrupamentos sociais são talhados, e nem uma série de etapas determinando seu futuro, mas “tratava-se de investigar a realidade russa ela mesma, de escutar seu objeto em toda sua complexidade e especificidade, sem violentá-lo ao introduzir nele algo que lhe era externo” (Souza, 2025, p. 108). Isso não significa a impossibilidade de

⁴¹⁹ Heleno (2019) analisa de que maneira Marx em textos de diversas fases de sua vida se coloca enquanto um crítico do etapismo histórico.

traçar comparações e analogias das sociedades entre si, muito pelo contrário. Entender a parte é entender o todo e vice-versa, não há um sem o outro.

Marx, inclusive, chega a se posicionar quanto à visão etapista dos chamados “marxistas” russos, que entendiam que a Rússia deveria passar pelo capitalismo antes de fazer uma revolução comunista, e que isso supostamente estaria descrito em *O capital*. Para Marx, essa percepção dos “marxistas russos”, informada a ele por Zasulich em sua carta, acaba por:

(...) metamorfosear totalmente o meu esquema histórico da gênese do capitalismo na Europa ocidental em uma teoria histórico-filosófica do curso geral fatalmente imposto a todos os povos, independentemente das circunstâncias históricas nas quais eles se encontrem, para acabar chegando à formação econômica que assegura, com o maior impulso possível das forças produtivas do trabalho social, o desenvolvimento mais integral possível de cada produtor individual (Marx, 2013, p. 45).

O traçado marxiano não poderia ser mais claro: inexistente uma “teoria histórico-filosófica” de curso geral a ser fatalmente imposta a todos os povos. Não há um curso determinado da história que será seguido por todos os povos, uma linha evolutiva que pode ser meramente aplicada. Essa é uma posição anti-história, isto é, que nega as próprias circunstâncias históricas a serem analisadas. Nesse sentido, como coloca Souza (2025):

(...) os textos de 1878 e 1881 não são um antídoto contra o suposto Marx engessado, dogmático e determinista das décadas de 1840-60 porque este Marx nunca existiu, talvez exceto na latrina stalinista e na cabeça de seus detratores. O Marx que de fato existiu foi um teórico sempre preocupado em apreender o real em seu movimento, como todos os seus meandros e enredamentos, rejeitando qualquer tentativa de distorcer seu objeto para fazê-lo caber dentro de rígidos esquemas mentais pré-concebidos. (Souza, 2025, p. 160).

Assim, embora haja uma postura ativa de Marx contra o determinismo histórico ao final de sua vida, entende-se, em consonância com Souza, que há, ainda, uma continuidade com as ideias desenvolvidas por Marx e Engels ainda nos anos 1840. No contexto da crítica aos idealistas alemães e à historiografia tradicional, os autores se colocam contra as concepções anteriores:

Toda concepção histórica existente até então ou tem deixado completamente desconsiderada essa base real da história, ou a tem considerado apenas como algo acessório, fora de toda e qualquer conexão com o fluxo histórico. A história deve, por isso, ser sempre escrita segundo um padrão situado fora dela; a produção real da vida aparece como algo pré-histórico, enquanto o elemento histórico aparece como algo separado da vida comum, como algo extra e supraterrâneo (Marx; Engels, 2007, p. 43)

Logo, não se deve partir de um padrão pré-estabelecido da história que deixa em segundo plano seus elementos reais, de modo que isso implicaria em ignorar aquilo que há de essencial: a (re)produção da própria vida humana. Critica-se, aqui, a interpretação dos acontecimentos históricos enquanto fenômenos isolados, como se estivessem em uma esfera

separada e superior, para além da própria materialidade terrena. Marx manteve essa compreensão ao final de sua vida, defendendo uma concepção de história que toma como centrais suas próprias bases materiais, entendendo a (re)produção da vida humana a partir de suas próprias determinações.

Assim, tem-se, em seus últimos anos, um Marx interessado em estudar história de um modo geral, ainda que não a partir de esquematizações rígidas ou etapas inevitáveis. Como coloca Musto (2023):

Os autores que Marx leu e resumiu nos Cadernos Etnológicos foram todos influenciados — com várias nuances — pelas concepções evolucionárias da época, e alguns também se tornaram firmes defensores da superioridade da civilização burguesa. Mas um exame dos Cadernos Etnológicos mostra claramente que suas afirmações ideológicas não tiveram influência sobre Marx (p. 122 - tradução livre)⁴²⁰

Ao longo de sua vida, o Mouro conseguiu escapar das amarras dos incipientes “darwinismos sociais” ou de qualquer determinismo. Ao se deparar com textos como os de Morgan ou Maine Marx de modo algum é cooptado por uma visão evolucionista da história. Musto sumariza de modo bastante adequado esse estudo ao explicar que:

Embora, em comparação com os oráculos darwinistas, a voz de Marx possa parecer incerta e hesitante, ele na verdade escapou da armadilha do determinismo econômico na qual muitos de seus seguidores e continuadores ostensivos tendiam a cair — uma posição, a anos-luz das teorias que eles alegavam ter inspirado, que levaria muitos a uma das piores caracterizações do “marxismo”.

Em seus manuscritos, cadernos de anotações e cartas a camaradas e ativistas, bem como nas poucas intervenções públicas que ainda podia fazer apesar do declínio de suas capacidades físicas, Marx perseverou em seus esforços para reconstruir a complexa história da passagem da antiguidade para o capitalismo. (...) Ele valorizava as informações e os dados históricos, mas não compartilhava os esquemas rígidos que sugeriam uma sequência inevitável de estágios na história humana.

(Musto, 2023, p. 124 - tradução livre)⁴²¹

Marx quer entender a história, e valorizava “as informações e os dados históricos”, mas, como vimos, a história das chamadas “sociedades primitivas”, como vimos, ainda não

⁴²⁰ The authors whom Marx read and summarized in The Ethnological Notebooks had all been influenced—with various nuances—by the evolutionary conceptions of the age, and some had also become firm proponents of the superiority of bourgeois civilization. But an examination of The Ethnological Notebooks clearly shows that their ideological assertions had no influence on Marx. (Musto, 2023, p. 122)

⁴²¹ Whereas, in comparison with the Darwinist oracles, Marx’s voice might seem uncertain and hesitant, he actually escaped the trap of economic determinism into which many of his followers and ostensible continuators tended to fall—a position, light years from the theories they claimed to have inspired them, which would lead many into one of the worst characterizations of “Marxism.”

In his manuscripts, notebooks and letters to comrades and activists, as well as in the few public interventions he could still make against declining physical capacities, Marx persevered with his efforts to reconstruct the complex history of the passage from antiquity to capitalism. From the anthropological studies that he read and summarized, he drew confirmation that human progress had proceeded more quickly in epochs when the sources of subsistence were expanding, from the birth of agriculture on. He treasured the historical information and data, but did not share the rigid schemas suggesting an inescapable sequence of stages in human history. (Musto, 2023, p. 124)

tinha sido escrita, pelo menos antes de sua morte. Logo, à luz dos diálogos possíveis dentro de sua época, temos o “último Marx” (1881-3) como um pensador que se mantém atualizado acerca das descobertas de seu tempo no campo das ciências humanas com base no que, aos olhos atuais, pode parecer, mas era o melhor material que tinha disponível em sua época e elabora, como um leitor crítico, considerações acerca das sociedades organizadas por parentesco a partir deste material. Para ele é, por exemplo, essencial entender a origem do Estado, que não foi idêntica em todas as sociedades, mas que deve ser considerada a partir de suas determinações específicas. A política não é uma substância inerente da natureza humana, mas sim algo que emerge historicamente em sociedades determinadas. Não significa que há uma linha de evolução de qual todas as sociedades percorreram, mas tampouco que é impossível traçar paralelos entre sociedades distintas. De modo semelhante, as relações familiares e de gênero também são históricas e devem ser analisadas enquanto tal, não constituindo uma determinação *a priori*, mas construídas historicamente.

Não se trata de defender uma “teoria geral da história”, mas uma concepção de história extrapola os limites dos pensadores modernos com os quais dialoga na medida em que vai além das determinações específicas da própria modernidade. Com esta afirmação, tampouco se pretende dizer que Marx não deve ser considerado como um homem de seu tempo, muito menos como alguém que não cometeu erros, mas que ele, justamente ao reconhecer a si próprio enquanto um sujeito histórico, foi, em geral, muito além das meras reproduções dos ideais burgueses, dos preconceitos advindos do pensamento dominante de sua época. Sua concepção de história passa por tudo isso, embora não seja possível constatar, na leitura dos cadernos, a aplicação de um “método” específico de análise da sociedade, no sentido tradicional, moderno do termo.

Isto posto, conclui-se: é possível analisar os cadernos marxianos. Suas lacunas são empecilhos que não podem ser negados, pelo contrário — somente é possível tratar do texto precisamente no momento em que são apontadas e ressaltadas as lacunas inerentes a sua própria estrutura. As suas insuficiências são uma parte essencial deles próprios, e não devem ser ignoradas, mas devidamente pontuadas. É somente ao colocar tudo isso em consideração que podemos entender como Marx analisa as relações de parentesco como uma forma de organização de sociedades sem Estado ao final de sua vida, tema que perpassa uma crítica aos diferentes tipos de “robinsonadas” feitas por Morgan e por Maine, ainda que haja uma clara superioridade teórica do antropólogo diante do jurista.

O que une, portanto, a crítica de Marx a Morgan e a crítica de Marx a Maine é precisamente o tema da presente Dissertação: em ambas anotações, Marx trata da

historicidade da família e do Estado, abordando o parentesco como forma de organização social em sociedades antigas. Ambos autores fazem, de modos muito distintos, “robinsonadas” para analisar as relações de parentesco. Maine é um colonialista cínico, “um colaborador ardente do governo inglês” (Marx *In*. Engels; Marx, p. 101) que transpõe sua família patriarcal idealizada a todas as sociedades humanas, enquanto núcleo fundamental da sociedade, uma instituição essencial da natureza humana e base a partir da qual o Estado se ergue.

Já Morgan não é tão simplista e apologético, fazendo um esforço genuíno e autêntico de compreensão de diferentes sociedades humanas, chegando a resultados concretos inéditos e muito valiosos para sua época. Não obstante, ao olhar para as “sociedades primitivas”, transpõe a elas elementos anacrônicos da sociedade capitalista, romantizando uma organização em que supostamente haveria uma efetividade dos elementos que na sociedade moderna acontecem nas ideias: liberdade, igualdade e fraternidade, além de uma verdadeira democracia representativa. Ele romantiza, também, o próprio devir da história, imputando uma perspectiva idealizada de progresso baseada em seus “estágios étnicos”, que está aquém do que Marx propõe. Assim, por mais que Morgan seja muito superior a Maine, ele também recorre a “robinsonadas” e não deixa de ser “um autor norte-americano nem um pouco suspeito de tendências revolucionárias e que em seus trabalhos contou com o apoio do governo de Washington” (*idem*, p. 91).

Nesse sentido, entende-se que, para Marx, o parentesco tem um papel central para a análise de sociedades sem Estado, diferindo-se das meras formas distintas de organização familiar. Em suas notas sobre o tema, temos uma concepção muito mais negativa, crítica, do que não deve ser feito ao se voltar para a história, de rejeição às “robinsonadas”, do que propositiva. O autor renano não fez um tratado sobre a *gens* ou sobre o parentesco enquanto forma de organização social. No entanto, ele opõe sua própria noção de história às de Morgan e Maine ao tratar das análises sobre as relações de parentesco em sociedades sem Estado, assim como se opõe ao modo como eles encaram o momento presente: as sociedades humanas, passadas ou contemporâneas, devem ser lidas a partir de suas próprias determinações, enfatizando os elementos materiais de (re)produção da vida.

Assim, nossa análise apenas demonstra como Marx vai muito além da imagem que alguns tentaram construir de um pensador evolucionista, restrito aos preconceitos de seu próprio tempo e despreocupado com sociedades não-europeias. Espera-se que este trabalho sirva para contribuir algo na interpretação deste texto tão obscuro, mas ainda há um grande trabalho a ser feito pelos pesquisadores de Marx para analisar seus cadernos. Não se trata de

completar aquilo que Marx não completou, mas de reconhecer a grande importância de compreender a obra de um pensador tão complexo a partir da totalidade daquilo a que temos acesso — e mesmo quase 150 anos após sua morte esta ainda é uma tarefa inacabada dentro do marxismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Matheus; ÁLVARES, Lucas Parreira. O desafio de Marx à razão antropológica. Máquina Crítica entrevista Lucas Parreira Álvares e Matheus Almeida. **Máquina Crítica**, agosto 2019. Disponível em: <<https://maquinacritica.org/2019/08/14/o-desafio-de-marx-a-razao-antropologica-maquina-critica-entrevista-lucas-parreira-alvares-e-matheus-almeida/>>. Acesso em 17 de maio de 2024.
- ÁLVARES, Lucas Parreira. Críticas ao artigo “Marx na floresta”, de Jean Tible. **Blog da Boitempo** 2017. Disponível em: <<https://blogdaboitempo.com.br/2017/12/04/criticas-ao-artigo-marx-na-floresta-de-jean-tible-debate-margem-esquerda/>>. Acesso em 17 de maio de 2024.
- _____. **Flechas e Martelos: Marx e Engels como leitores de Lewis Morgan**. 2019. 231 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte: UFMG, 2019.
- _____. Marx, leitor de Morgan: crítica à organização social. **Verinotio**, v. 29, n. 2, jul-dez. 2024.
- _____. Para uma crítica da razão antropológica [Parte I]. **Práxis Comunal**, v.1, n.1, p. 88-117 jan./dez. 2018.
- _____. Para uma crítica da razão antropológica [Parte II]. **Práxis Comunal**, v. 2, n. 1, 2019a.
- ALVES, Antônio José Lopes. **A individualidade nos Grundrisse de Karl Marx**. 1999. 156 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 1999.
- ALVES, Antônio José Lopes; VAISMAN, Ester. Apresentação. In.: CHASIN, José. **Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.
- ANDERSON, Kevin B. **Marx at the margins: on nationalism, ethnicity, and non-western societies**. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.
- _____. **Marx nas margens: nacionalismo, etnia e sociedades não ocidentais**. Tradução: Allan M. Hillani e Pedro Davoglio. São Paulo, Boitempo, 2019.
- _____. **Marx’s Late Writings on Non-Western and precapitalist Societies and Gender**. Taylor & Francis, 2002, p. 84-96.

ANDRADE, Ana Carolina Marra de. A crítica ao direito nos “assim chamados” Cadernos etnológicos de Karl Marx: os comentários a Henry Sumner Maine. **Revista Verinotio**, v. 29.1, p. 465-492, 2024a.

_____. Marx contra “robinsonadas”: a crítica a Maine nos assim chamados Cadernos Etnológicos. Niterói: **Anais do Colóquio Marx e o Marxismo 2023: Democracia contra capitalismo? Renovando o materialismo histórico**, 2023.

_____. Marx e a crítica ao assim chamado “método” dos juristas analíticos. **Revista Verinotio**, v. 29.2, p. 68-102, 2024b.

_____. **Marx e Engels diante das deusas: a representação feminina na mitologia grega** [no prelo].

_____. “Zoon politikon” para Marx: o ser social e a historicidade da política. Niterói: **Anais do Colóquio Marx e o Marxismo 2025: O capitalismo do fim do mundo: A era da policrise**, 2025.

ARAÚJO, Mariana Pacheco de; ARAÚJO, Paulo Henrique Furtado de. Notas sobre “as formas que precederam a sociedade capitalista” dos “Grundrisse” e a centralidade do valor. Niterói: **Anais do Colóquio Marx e o Marxismo 2023: Democracia contra capitalismo? Renovando o materialismo histórico**, 2023.

BENTHAM, Jeremy. **An Introduction to the Principles of Morals and Legislation**. Batoche Books: Kitchener, 2000.

BERLIN, Isaiah; HARDY, Henry (ed.). **Karl Marx**. 5ª ed. Nova Jersey: Princeton University Press, 2013.

BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**. Salt Lake City: A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, 2015.

BRAGA, Alexandre Francisco. **Karl Marx contra a escravidão negra: uma análise da guerra civil americana**. 2024. 131 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2024.

BROWN, Heather. **Marx on Gender and the Family: a critical study**. Chicago, IL: Haymarket Books, 2012.

CHASIN, José. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.

_____. **Superação do liberalismo**. Aulas ministradas durante o curso de pós-graduação em Filosofia Política, promovido pelo Dep. de Filosofia e História da Universidade Federal de Alagoas, de 25/01 a 06/02 de 1988.

COCKS, Raymond. **Sir Henry Maine: a study in Victorian jurisprudence**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

DUNAYEVSKAYA, Raya. **Rosa Luxemburg, women's liberation and Marx's philosophy of revolution**. New Jersey: Humanities Press, 1982.

ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. São Paulo: Boitempo, 2019.

_____. [Correspondência] Destinatário: August Bebel. Eastbourne, 30 de agosto de 1883. *In.*: Engels, Friedrich; Marx, Karl. **Cartas sobre “O capital”**. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

_____. [Correspondência]. Destinatário: Karl Marx. Ramsgate, 28 de Maio 1876. *In.*: **Materialismo e Empírio-Criticismo**. Rio de Janeiro: Editorial Calvino Ltda., 1946, p. 493-495. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1876/05/28.htm>>. Acesso em 22 de maio de 2024.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas**. São Paulo: Boitempo, 2007

_____. Cartas de março. Tradução de Lucas Parreira Álvares. **Marx e o Marxismo**, v. 8, n.14, jan/jun 2020.

_____. **Cartas sobre o Capital**. Tradução de Leila Escorsim; revisão técnica e apresentação: José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2020a.

_____. **Escritos sobre a Guerra Civil Americana: artigos do New York Daily Tribune, Die Presse e outros (1861-1865)**. Londrina: Aetia Editorial, 2020b.

_____. **Lutas de classes na Rússia**. São Paulo: Boitempo, 2013.

ÉSQUILO. **Oresteia III: Eumênides**. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2016.

HEINRICH, Michael. **Introdução a O capital de Karl Marx**. São Paulo: Boitempo, 2024.

HELENO, Matheus Correa de Souza. Era Karl Marx um etapista histórico? **Práxis Comunal**, v. 2, n. 1, p. 1-15, jan./jun. 2019.

_____. **Lineamentos sobre o problema da gênese do capitalismo na Introdução de 1857 de K. Marx**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Direito) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2024.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

HYNDMAN, Henry. Karl Marx. In.: ALBERT, André. **Marx pelos Marxistas**. São Paulo: Boitempo, 2019.

JOYCE, P. W. **A short history of Ireland: from the earliest times to 1608**. Londres: Longmans, Green, and Co., 1911.

KRADER, Lawrence. Introducción. In.: MARX, Karl. **Apuntes etnológicos**. Transcrição, edição e introdução de Lawrence Krader. Tradução de José María Ripalda. Madrid: Editorial Pablo Iglesias, 1988.

_____. Introduction. In.: MARX, Karl. **The ethnological notebooks (studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock)**. Transcrição, edição e introdução de Lawrence Krader. 2ª ed. Assen: Van Gorcum & Comp. B. V., 1974.

_____. Karl Marx As Ethnologist. **Transactions New York Academy of Sciences II**, v. 35, p. 304–314, 1973.

KOVAL, Martín. Introducción. In.: SCHNABEL, Johann Gottfried. **La isla Felsenburg: extraños hechos de algunos navegantes**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2017.

_____. Robinsonada y modernidad capitalista: una aproximación histórico-crítica al perdurable “mito” de Robinson Crusoe. **HKWM International Blog**, s/d. Disponível em: <<https://hkwm.blog/es/robinsonada-y-modernidad-capitalista-una-aproximacion-historico-critica-al-perdurable-mito-de-robinson-crusoe/>>. Acesso em: 24 jun. 2025.

KOVAL, Martín; LENGUA, Jesica. Lukács y las robinsonadas del siglo XVIII: la laboriosidad como atributo de la burguesía triunfante. **Revista Cerrados**, v. 27, n. 47, p. 168–185, 2018. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/cerrados/article/view/19676>>. Acesso em: 21 de maio de 2023.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LÖWY, Michael. A descoberta do último Marx. **Blog da Boitempo**. São Paulo: 30 mai. 2018. Disponível em:

<<https://blogdaboitempo.com.br/2018/05/30/michael-lowy-a-descoberta-do-ultimo-marx/>>.

Acesso em: 29 de junho de 2025.

_____. Apresentação. In: TIBLE, Jean. **Marx selvagem**. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

LUBBOCK, John. **Pre-historic times, as illustrated by ancient remains, and the manners and customs of modern savages**. Londres: Williams and Norgate, 1865.

LUCAS, Erhard. Die Rezeption Lewis H. Morgans durch Marx und Engels. **Saeculum**, v. 15, p. 153-176, 1964

LUKÁCS, György. **A Destruição da Razão**. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

_____. **Para uma ontologia do ser social I**. São Paulo: Boitempo, 2018.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da nova guiné melanésia**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3 ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858; esboços da crítica da economia política**. Tradução de Mário Duayer; Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Heft 1880 bis 1881**. MEGA Digital, 2025. Disponível em: <<https://megadigital.bbaw.de/exzerpte/detail.xql?id=M5176449>>. Acesso em 14 de abril de 2025.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Miséria da filosofia: Resposta à Filosofia da Miséria do Sr. Proudhon**. São Paulo: Boitempo, 2017a.

_____. **Notizbuch aus den Jahren 1880 bis 1881**. MEGA Digital, 2025a. Disponível em: <<https://megadigital.bbaw.de/exzerpte/detail.xql?id=M0012612>>. Acesso em 21 de abril de 2025a. _____. **Nova Gazeta Renana**. Organização, tradução, introdução e notas de Livia Cotrim. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

_____. **O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital**. Tradução de Rubens Enderle. 2ª Ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010.

MELO, Carlos Emanuel Alves Florêncio de. **O lugar dos “Cadernos Etnológicos” na Obra Marxiana: o embate diante de Maine**. Dissertação (mestrado) da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte: UFMG, 2019.

MUSTO, Marcello. A reappraisal of Marx’s Ethnological Notebooks: family, gender, individual vs. state, and colonialism. **Inter-Asia Cultural Studies**, v. 24, n. 1, p. 117–128, 2023. Disponível em: <<https://doi.org/10.1080/14649373.2023.2156124>>. Acesso em 21 de abril de 2025.

_____. **Karl Marx: Biografia intelectual e política (1857-1883)**. Tradução de Rita Coitinho. 1ª Ed. São Paulo: Expressão Popular, 2023a.

_____. **O velho Marx: uma biografia de seus últimos anos (1881-1883)**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2018.

MORGAN, Lewis Henry. **Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization**. Nova Dehli: Raja Rammohun Roy Library Foundation, 1983.

NAVES, Márcio Bilharinho. **Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis**. São Paulo: Boitempo, 2000.

NETO, Antonio Augusto Machado de Campos. O hinduísmo, o direito hindu, o direito indiano. **Revista da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**, v. 104, p. 71 - 111 jan./dez. 2009.

NETTO, José Paulo. **Karl Marx: uma biografia**. São Paulo: Boitempo, 2020.

PACHUKANIS, Evguiéni. **Teoria geral do Direito e marxismo**. Tradução de Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2017.

PATTERSON, Thomas C. **Karl Marx, Anthropologist**. Oxford: Berg Publishers, 2009.

PRADO, Ana Lia do Amaral de Almeida. Normas para a transliteração de termos e textos em grego antigo. **Classica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos**, v. 19, n. 2, p. 298-299, 2006.

REINO UNIDO. **Married Women's Property Acts: primary and secondary legislation**.

Disponível

em:

<<https://www.legislation.gov.uk/primary+secondary?title=married%20woman%20property%20act>>. Acesso em: 3 dez. 2024.

RIBEIRO, Renato Janine. Hobbes: o medo e a esperança. In.: WEFFORT, Francisco (org.). **Os clássicos da política: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, “o federalista”**. São Paulo: Editora Ática, 2001.

ROSDOLSKY, Roman. **Gênese e estrutura de O capital de Karl Marx**. Tradução de César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

RYAZANOV, David. **Marx & Engels: Curso de marxismo da Academia de Moscou**. 2ª ed.. Edições Nova Cultura, 2018.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SARTORI, Vitor Bartoletti. Apontamentos sobre justiça em Marx. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFC**. v. 37.1, jan./jun., 2017.

_____. Direito, política e reconhecimento: apontamentos sobre Karl Marx e a crítica ao direito. **Revista da Faculdade de Direito – UFPR**, Curitiba, v. 61, n. 2, maio/ago. 2016.

_____. Engels diante do materialismo: ciência, iluminismo e dialética. **Em Pauta: teoria social e realidade contemporânea**, v. 23, n. 58, p. 143-157, jan./abr., 2025.

_____. Marx e o sujeito de Direito? A leitura dos Grundrisse diante da leitura pachukaniana do autor de O capital. **Revista Brasileira de Estudos Organizacionais**, v. 7, n. 2, p. 311-363, Maio-Agosto, 2020a.

_____. Marx e Hegel: três momentos da crítica marxiana ao direito. **Verinotio**, v. 24, n. 1., abr. 2018.

_____. Os juristas nas Teorias do mais-valor de Karl Marx: produtividade e desenvolvimento capitalista diante da concepção marxiana de socialismo. **Verinotio**, v. 26, n. 1, p. 330-52, jan./jun., 2020.

SHANIN, Theodor. **Late Marx and the Russian Road: Marx and “the peripheries of capitalism”**. New York: Monthly Review Press, 1983.

SOUZA, Gabriella M. Segantini. Alexandre, o pequeno: Marx e a abolição da servidão na Rússia. **Verinotio**, v. 29, n. 1, p. 433-464; jan.-jun., 2024.

TIBLE, Jean. **Marx selvagem**. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

URIBE, Luis Guillermo Vasco. **Lewis Henry Morgan: confesiones de amor y odio**. Bogotá: Editorial Universidad Nacional, 1994.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. O senhor e o escravo: uma parábola da filosofia ocidental. **Síntese**, p. 07-29, n. 21, jan./abr., 1981.

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