

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO E JUSTIÇA

Flechas e Martelos:
Marx e Engels como leitores de Lewis Morgan

Lucas Parreira Álvares

BELO HORIZONTE

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO E JUSTIÇA

Flechas e Martelos:
Marx e Engels como leitores de Lewis Morgan

Dissertação de Mestrado apresentada como requisito parcial para conclusão do curso de Mestrado em Direito e Justiça do Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito e Ciências do Estado da Universidade Federal de Minas Gerais na Linha de Pesquisa 3 – História, Poder e Liberdade; Área de estudo 3.10: “Modernidade e resistência: direito, política e justiça à luz do marxismo e de outras abordagens críticas”.

Orientador: Dr. Vitor Bartoletti Sartori

Lucas Parreira Álvares

BELO HORIZONTE

2019

“Dom Quixote já pagou caro por acreditar que a cavalaria andante era compatível com todas as formas de sociedade”.

(Karl Marx, em *O Capital*)

Agradecimentos

Agradeço inicialmente à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento concedido que me permitiu desenvolver o presente trabalho. Agradeço a meus pais: Kátia e Henrique, pelo amparo de sempre; meus irmãos: Felipe, Mateus e Anita, pelo carinho que nunca me faltou – embora com esses eu provavelmente esteja em dívida. Aos amigos da Pós-Graduação: Danton, Perdigão, Murilo, Marília, Rossi, Nayara, Igor, Palu, Giovanna, Pedro, Raquel, entre tantos outros. Aos amigos da vida: Ingrid, Lucas, João, Paulão, Carol, Gabi, Thaisa, Almeida, Pio, entre outros. Aos amigos de Ciências Sociais: Ana, Ludmila, Sofia, Henrique, Rafaela, Victoria, entre outros. Aos membros da Práxis Comunal: Matheus, Carlos, Aníbal, Fernanda e Antônio.

Agradeço aos membros – titulares e suplentes – que aceitaram compor a banca de mestrado: Ester Vaisman, Carlos Magno Guimarães, Leonardo Gomes de Deus, Marden Barbosa e Gustavo Seferian. Sou muito grato em receber de vocês as críticas necessárias ao meu trabalho.

Agradeço especialmente a meu amigo e orientador Vitor Bartoletti Sartori por me ensinar a ser um pesquisador. Se esse trabalho possui algum mérito, devo ao Vitor. Se possui deficiências, assumo inteiramente a responsabilidade.

Agradeço a todos aqueles com quem dialoguei nesses últimos anos e que, de alguma forma, contribuíram para a produção desse trabalho: Matheus Almeida, Gustavo Velloso, Rodrigo C. Andrade, Maria Cecília Turatti, Piero Leirner, Felipe Musetti, Marcello Musto, Mauro W. B. Almeida, Marcos Lanna, Silvia M. S. de Carvalho, Silvia Regina Paes, Allan Hillani, Matheus Heleno, Gustavo Machado, Leônidas Dias de Faria, Sérgio Fernández, Juliana Mesomo, Christophe Darmangeat, Alex Moraes entre outros.

Por fim, agradeço os quase quinhentos alunos que tive entre 2017 e 2019. Compartilhar experiências com vocês fez de mim uma pessoa melhor do que eu era.

Resumo

A dissertação “Flechas e Martelos: Marx e Engels como leitores de Lewis Morgan” é uma investigação baseada numa análise imanentes que tem como objetivo apreender os nexos de três obras que compõem a “trama” que motivou esse trabalho: a clássica *Ancient Society*, do americano Lewis Morgan, que consagrou seu nome como um dos mais importantes antropólogos do século XIX; os assim chamados *Cadernos Etnológicos* de Karl Marx, que formam um conjunto de rascunhos que esse autor desenvolveu nos anos finais da sua vida, dentre eles, da supracitada obra de Morgan; e *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, de Friedrich Engels, obra que esse autor desenvolveu tanto a partir dos rascunhos de Marx quanto cotejando a obra original de Morgan. Marx faleceu pouco tempo após ter rascunhado a obra de Morgan. Sua morte teria interrompido, segundo Engels, os planos do autor de expor as descobertas e novidades introduzidas por Morgan acerca das mais antigas formas sociais que precederam o modo de produção capitalista. Assim, a publicação de *A origem* por Engels teria sido, segundo seu autor, “a execução de um testamento”. Com a publicação desses *Cadernos* de Marx em 1972, ou seja, quase 100 anos depois da trama que articulou esses três autores (entre 1877 e 1884), finalmente temos elementos para comparar as especificidades entre as leituras que Marx e Engels fizeram de Lewis Morgan, identificando eventuais semelhanças e ressaltando as visíveis diferenças. Em grandes traços, esse empreendimento foi o que motivou a produção dessa dissertação.

Palavras-Chave: Marxismo; Marxologia, Etnologia, Cadernos Etnológicos, Antropologia;

Abstract

The dissertation “Arrows and Hammers: Marx and Engels as Readers of Lewis Morgan” is an investigation based on an immanent analysis that aims to apprehend the nexus of three works that compose the “plot” that motivated this work: the classic *Ancient Society*, the American Lewis Morgan, who consecrated his name as one of the most important anthropologists of the nineteenth century; the so-called Karl Marx *Ethnological Notebooks*, which form a set of drafts that the author developed in the final years of his life, among them, of the aforementioned work of Morgan; and Friedrich Engels's *Origin of the Family, Private Property, and State*, a work that he developed both from Marx's drafts and from the original work of Morgan. Marx died shortly after having drafted Morgan's work. His death would have interrupted, according to Engels, the author's plans to expose the discoveries and novelties introduced by Morgan about the earliest social forms that preceded the capitalist mode of production. Thus, the publication of *The Origin* by Engels would have been, according to its author, "the execution of a will". With the publication of these Marx Papers in 1972, that is, almost 100 years after the plot that articulated these three authors (between 1877 and 1884), we finally have elements to compare the specificities between the readings that Marx and Engels made of Lewis Morgan, identifying possible similarities and highlighting the visible differences. In broad strokes, this enterprise was what motivated the production of this dissertation.

Keywords: Marxism; Marxology; Ethnology; Ethnological Notebooks; Anthropology.

A dissertação intitulada *Flechas e Martelos: Marx e Engels como leitores de Lewis Morgan*, de autoria de Lucas Parreira Álvares, foi considerada _____ com a nota _____ pela banca examinadora composta pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Vitor Bartoletti Sartori (Orientador/UFMG)

Profa. Dra. Ester Vaisman (UFMG)

Prof. Dr. Carlos Magno Guimarães (UFMG)

Prof. Dr. Leonardo Gomes de Deus (UFMG)

Belo Horizonte, ____ de _____ de _____

Flechas e Martelos:
Marx e Engels como leitores de Lewis Morgan

Sumário

1. Palavras preliminares.....	11
2. Análise imanente de rascunhos: uma experiência a partir dos <i>Cadernos Etnológicos</i> de Karl Marx.....	15
3. Sobre Marx, Engels e Morgan.....	29
3.1. As “tramas” do testamento	30
3.2. O lugar dos <i>Cadernos Etnológicos</i> na obra de Marx.....	34
3.2. Os <i>Cadernos Etnológicos</i> e a herança de Lawrence Krader.....	42
4. Sobre as classificações.....	54
4.1. Formas sucessivas de classificações da humanidade que antecederam Morgan .	54
4.2. Intermitência dos estágios históricos de classificação	57
4.3. Marx e as classificações históricas	71
5. Sobre a subsistência.....	93
5.1. Práxis Canibais	94
5.2. A primazia da atividade vital	100
6. Sobre a família.....	109
6.1. Relações de Parentesco e Modos de Produção	110
6.2. O assim chamado “comunismo primitivo”	125
6.3. A família entre os russos e os eslavos do sul	133
6.4. A família monogâmica: superação ou realização plena?	140
7. Sobre a propriedade	152
7.1. As regras de herança e o amparo do Direito	152
7.2. Entre a propriedade e o arame farpado	157

8. Sobre a Organização Social.....	162
8.1. Marx diante da proibição do incesto.....	163
8.2. O Totemismo e a “casuística inata dos homens”.....	170
8.3. A “invenção de soberanos”.....	176
8.4. “O aroma do incenso”: o fetiche religioso e a dissolução da gens.....	179
8.5. O surgimento do Estado.....	187
9. Palavras finais: O avesso da literatura.....	196
10. Anexos.....	211
10.1. Anexo 1: Tradução de passagens das cartas de Friedrich Engels em que há menções a Lewis Morgan (1884 a 1891).....	211
10.2. Anexo 2: Reprodução original da primeira página dos rascunhos de Marx à obra <i>Ancient Society</i> de Lewis Henry Morgan.	221
11. Referências Bibliográficas.....	222

1. Palavras preliminares

O propósito desse trabalho é compreender, através do procedimento de análise imanente, os nexos existentes entre uma tríade de autores por meio de três textos que se articulam: Karl Marx e os chamados *Cadernos Etnológicos*; Friedrich Engels e *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*; Lewis Morgan e *Ancient Society*. Ao ponto em que os escritos de Engels e Morgan foram bastante discutidos e mencionados em seus respectivos campos temáticos – mesmo que criticamente – o mesmo não podemos inferir sobre o texto de Marx.

De maneira inevitável fomos conduzidos a estabelecer um diálogo entre dois diferentes campos: o pensamento de Marx – e, por consequência, a tradição marxista¹ – e a Antropologia. Na presente exposição, ficaremos diante de relações entre Marx e discussões sobre parentesco, totemismo, sucessão/herança, organização social gentílica, entre tantas outras temáticas que foram caras à Antropologia. Essa associação não se conformou por uma intenção prévia em articular as discussões constitutivas da história do pensamento antropológico com as passagens de Marx. Ao contrário, nosso objetivo foi o de compreender os próprios escritos de Marx em seus chamados *Cadernos Etnológicos*, sua abrangência, suas limitações e suas especificidades. A consequência disso, por outro lado, é que por meio de nossa investigação acreditamos que as formulações marxianas têm a contribuir criticamente com as elaborações teóricas da história do pensamento antropológico, e por isso esse diálogo se tornou necessário. Embora nesse trabalho a aproximação entre o pensamento de Marx e a tradição antropológica apareça de maneira explícita, ela é uma mera consequência da compreensão das determinações presentes nos chamados *Cadernos Etnológicos* de Marx. Isso não nos impede de contextualizar como essa aproximação se conformou historicamente.

Uma primeira constatação importante a ser feita é que de todos os campos de conhecimento das ciências humanas e sociais, a Antropologia é aquele que historicamente possui uma menor permeabilidade por parte da tradição proveniente de Marx (cf. Álvares, 2019). Os primeiros teóricos marxistas – ou com influência dessa tradição – que tiveram alguma ressonância na Antropologia surgiram no período pós década de 60 através das investigações de autores como Maurice Godelier, Claude Meillassoux, Jean Copans,

¹ Quando utilizarmos o termo “marxiano” estaremos referindo ao que é concernente ao próprio desenvolvimento teórico de Marx. O uso termo “marxista” em nossa investigação, por sua vez, remeterá à toda produção posterior ao pensamento de Marx que foi desenvolvida a partir de sua obra.

Eleanor Leacock, entre outros. Ainda assim seus momentos de “prestígio” não foram duradouros. Um estudante de Antropologia – ou mesmo Ciências Sociais – que tenha o interesse de investigar essa articulação jamais se deparará, no interior dos textos debatidos em sala de aula, com esses autores. Aproximar o pensamento da Marx com a Antropologia é uma tarefa que tem sido, até o presente momento, um esforço individual e por vezes solitário por parte daquele que se interessa a esse propósito.

A primeira vez que ouvimos uma menção a Marx em uma aula de Antropologia aconteceu durante uma discussão sobre os antropólogos evolucionistas do fim do século XIX. Nem se tratou, a rigor, de uma referência advinda do próprio Marx, mas ao contrário, de um “espantalho” criado a seu respeito. Memorizamos cada palavra dita pelo professor naquela circunstância: “o livro *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* de Engels é uma cópia sumária de *Ancient Society* do Morgan, um antropólogo evolucionista. Engels era parceiro de Marx, logo...” sugerindo, é claro, uma aproximação entre Marx e o pensamento evolucionista. O professor então, sem qualquer necessidade de estabelecer mediações, concluiu: “daí veio o marxismo”.

Anos depois – e já durante a produção desse trabalho – ouvimos novamente o nome “Marx” em uma disciplina de Antropologia: em determinado momento de um debate, ressaltamos a necessidade da produção dos meios de vida para a existência dos indivíduos como algo que independe de sua forma social. Percebam: nem se trata de um argumento “marxista” propriamente dito, mas acreditando que estávamos utilizando daquele epíteto equivocadamente atribuído a Marx, de que “as relações econômicas determinam todo o existente”, o professor nos interpelou dizendo que “Isso é Marx, e toda vez que tentaram uma aproximação entre Marx e a Antropologia deu errado”. O que de fato nos causou um incômodo naquele momento não foi nem o tom ofensivo com que o professor tentou desqualificar o argumento, mas sim a percepção, por nossa parte, de que sua fala possuía uma “meia verdade”, ou seja, que algumas tentativas de aproximação entre o pensamento de Marx e a Antropologia tinham realmente fracassado.

A intenção do presente trabalho coincide com um retorno à origem da associação entre o pensamento de Marx e o pensamento antropológico. Nos referimos, é claro, à articulação entre os nexos que unem Marx e Morgan – e claro, Engels, Tylor, Bachofen, McLennan, entre outros personagens que, cada qual a seu modo, contribuíram para o desenvolvimento da Antropologia como um campo de conhecimento parcelar². É notório

² Para compreensão da origem da Antropologia como uma ciência parcelar e sua associação com os interesses coloniais, conferir Álvares (2018).

como a história do pensamento antropológico lida mal com seus clássicos. Aqueles cujas perspectivas teóricas não permaneceram ao manancial da Antropologia contemporânea são tidos como superados. Um trabalho teórico atual que se preze a investigar o nexo entre autores do século XIX é visto, por parte do campo de conhecimento antropológico, como um manuseio de categorias ultrapassadas. Não encontramos esses autores no “museu de recordações da história do pensamento antropológico”, mas sim em seu “cemitério”. Certa vez disseram que nosso empreendimento seria mais do que um mero trabalho teórico: “isso é arqueologia!”, cujo sítio contempla alguns túmulos do cemitério da Antropologia: aqueles que conservam os restos mortais de Marx, Engels e Morgan. De maneira metafórica podemos sugerir que as três grandes fases da pesquisa arqueológica – prospecção, escavação e análise – foram contempladas em nossa investigação.

As tensões, equívocos e acertos por parte da tradição marxista na Antropologia podem ser encontrados nos nexos originários que envolvem Marx, Engels e Morgan. As três grandes correntes do pensamento antropológico da primeira metade do século XX – assim conhecidas como “culturalismo americano”, “estrutural-funcionalismo inglês” e “escola sociológica francesa” – surgiram em oposição às considerações dos autores denominados como “evolucionistas culturais” dos fins do século XIX, e dentre eles, Lewis Morgan. Nessas três matrizes do pensamento antropológico, nomes como Marx e Engels não eram mencionados de maneira consciente, embora alguns pressupostos de análises por parte desses autores estivessem ali presentes. Por isso, faz algum sentido a conclusão de Alfred Meyer (1954, p.22) de que “a antropologia se desenvolveu com inteira independência do marxismo”.

Marvin Harris, um autor materialista embora não dialético, contrapõe essa hipótese sugerida por Meyer. Baseado na constatação de que a doutrina marxista soviética incorporou o esquema evolutivo de Morgan e amparado pela concepção de que para o desenvolvimento desse campo de conhecimento foi necessário rechaçar a doutrina de Morgan e o método em que ela se baseia, a Antropologia não teria se desenvolvido ignorando o marxismo. Para além dessa concepção, e baseado na constatação de que ao atingir Morgan era também o pensamento de Marx que se atingia, Harris (1979, p.217) concluiu que a Antropologia “se desenvolveu inteiramente contra o marxismo”.

Como já sugerido em outras investigações (cf. Álvares 2018; 2019) acreditamos que as concepções de Meyer e de Harris não são excludentes. Ao mesmo tempo em que a Antropologia reagiu a um vestígio de pensamento materialista acreditando que esse

supostamente estaria alinhado a uma concepção marxista, também ignorou o tecido teórico elaborado por Marx. Porém, nos parece que o modo como a Antropologia ignorou Marx se deu não apenas por uma suposta constatação de que as formulações desse autor tenham sido irrelevantes para o campo de conhecimento que se formava, mas sim, de que esse desenvolvimento à parte do marxismo tenha se realizado de maneira intencional. Portanto, mesmo a opção em ignorar os pressupostos marxianos teria sido também uma reação à tradição crítica que ali se formava. Desse modo, ao mesmo tempo em que a Antropologia se desenvolveu ignorando intencionalmente o marxismo, ela também se desenvolveu – quando necessário fosse – em reação às formulações dessa tradição.

A constatação não precisou ser reiterada por um teórico pertencente à própria tradição marxista. Até mesmo um autor distante de quaisquer suspeitas revolucionárias, como Norbert Rouland (2018), foi capaz de reconhecer que “muitas vezes, através de Morgan, é o marxismo que se ataca”. Se *Ancient Society* pode ser considerada como um “bode expiatório” para criticar o marxismo, qual o sentido em compreender as determinações reais dessa obra de Morgan se a elas não estiverem pressupostos os nexos que as articulam com os chamados *Cadernos Etnológicos* de Marx e *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* de Engels? Eis um esforço em vão.

A exposição desse trabalho, que não necessariamente coincidiu com seu processo de investigação, passará por uma articulação entre os nexos que envolvem os três autores aqui investigados – Marx, Engels e Morgan – e nos conduzirá a percorrer alguns grandes temas, como as classificações históricas, os meios de subsistência, as diferentes formas de família, a origem da propriedade privada e as formas comunais de organização social. No interior desses grandes temas surgirão novas temáticas específicas que serão colocadas em evidência. A exposição desses grandes temas, bem como de suas categorias integrantes, compõem nossa análise imanente. Esse procedimento de investigação nos colocará diante de dois textos que foram conscientemente publicados por Engels e Morgan (*A origem* e *Ancient Society*, respectivamente) além de um terceiro texto fruto de alguns cadernos de rascunhos de Marx (os chamados *Cadernos Etnológicos*), ou seja, materiais pertencentes a complexos de naturezas distintas, denotando assim textos com diferentes estatutos teóricos (Chasin, 2009). Para a compreensão da especificidade do formato desse texto de Marx, nos foi necessário delinear as especificidades do ato de fazer uma análise imanente do gênero “rascunhos”.

Nosso trabalho inicia-se, portanto, com os dilemas, questões, empecilhos e dificuldades que nos foram impostas em nosso processo de investigação através das

singularidades que envolvem uma análise imanente desenvolvida tendo como referência um exemplar desse gênero textual.

2. Análise imanente de rascunhos: uma experiência a partir dos *Cadernos Etnológicos de Karl Marx*

O objetivo das linhas a seguir é apresentar as especificidades da utilização procedimental da análise imanente em uma investigação teórica baseada em textos escritos sob a forma de rascunhos. Nesse sentido, pretendemos demonstrar como foi o processo de pesquisa que resultou nesse trabalho fruto de uma investigação que se baseou no rastreamento entre os nexos internos que envolvem três textos que possuem cada qual, um estatuto teórico (Chasin, 2009) específico: os cadernos de rascunhos de Karl Marx que compõem o que ficou conhecido posteriormente sob o título de *Cadernos Etnológicos* (1972) – diante de dois outros textos que, esses sim, foram conscientemente publicados por seus autores ainda em vida: *Ancient Society* (1877) do antropólogo americano Lewis Henry Morgan e *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1884), do socialista Friedrich Engels.

Não é possível que haja um controle sob a forma como a publicação de uma obra produzida por determinado autor será recebida e interpretada por seus leitores. Apresentar ao conhecimento público uma pesquisa, ou uma obra literária, entre outras formas de publicações possíveis é uma atividade que desintegra o caráter anteriormente particular em que aquele texto resguardava e o alça a um patamar de desimpedimento – e por isso, franqueado.

No interior do acervo de obras que atualmente são entendidas como pertencentes ao legado de Marx, é possível observar textos de origens e gêneros distintos. A forma como os assim denominados *Cadernos Etnológicos* vieram a público não se assemelha nem um pouco ao modo como os leitores tomaram conhecimento de, por exemplo, o livro 1 de *O Capital*, *Miséria da Filosofia*, *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, entre outros textos que foram publicados pelo próprio autor em questão ainda em vida. Também não se assemelha aos textos que, embora não publicados em vida, tinham uma certa coesão expositiva em seu conteúdo, como os livros 2 e 3 de *O Capital*, os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, *A Ideologia Alemã* ou mesmo os *Grundrisse* – esses que, a

propósito, eram muito mais do que “rascunhos”. Podemos sugerir também que o modo como os *Cadernos Etnológicos* estão constituídos em função de sua origem não se assemelha a outros gêneros de textos marxianos não publicados, seja pela forma de uma carta enviada a algum de seus correspondentes, ou mesmo por escritos motivados por debates partidários, como *Crítica ao Programa de Gotha*, ou por encomenda de associações, como o *Manifesto Comunista*.

Para além da compreensão do gênero de um escrito, é fundamental que as motivações de sua origem sejam também consideradas. Entender o contexto e o pretexto em que um texto foi escrito é uma prática essencial produtora de um subsídio importante àquele que pretende fazer uma investigação teórica. A título de exemplo, podemos inferir que não é de conhecimento geral por parte de seus intérpretes o modo como foi escrito um texto que ainda hoje é uma das referências fundamentais nos manuais e nas apresentações do pensamento de Marx: referimos às famosas *Teses sobre Feuerbach*.

Publicadas por Engels após a morte daquele que as escreveu, essas *Teses* são frequentemente citadas como um documento de suma importância para a tradição marxista, sendo que a décima primeira delas é sempre lembrada por ter criticar aqueles que somente cumpriram o papel de teorizar, afinal, “os filósofos apenas interpretaram o mundo, a questão é transformá-lo” (Marx, 2007, p.535). Poderíamos nos perguntar se atualmente, na melhor das hipóteses, “os filósofos” ainda estão, a rigor, “interpretando o mundo”. Independente disso, o que pouco se sabe sobre essas *Teses* é que elas foram rabiscadas por Marx em um bloco de notas durante um debate com alguns jovens filósofos hegelianos no ano de 1845. Em nenhum momento posterior de sua obra Marx faz remissão a essas *Teses* (cf. Heinrich, 2014). Não se trata aqui de menosprezar esse escrito – algumas teses cumprem um papel fundamental em nosso desenvolvimento teórico, sobretudo em função das delimitações que guiaram as especificidades do materialismo marxiano. Porém, façamos um exercício elucidativo.

Imagine que você leitor esteja participando de um evento sindical, estudantil ou acadêmico – seja como ouvinte ou debatedor – e as anotações feitas por você durante aquela ocasião são publicadas postumamente à revelia de seu consentimento. Mesmo que aquilo que esteja escrito possa ser de grande valia, como no caso das *Teses sobre Feuerbach* de Marx, esse tipo de produção não se assemelha a um texto cujo autor intencionalmente tenha publicado. Isso não impede que um exercício rigoroso de interpretação das obras de Marx não deva levar em consideração tais *Teses*; ao contrário, são fundamentais, dentre outros motivos, para compreender o momento na qual elas

foram escritas bem como as discussões que Marx se inseria na década de 40 do século XIX. Todavia nossa intenção com esse exercício serve apenas para nos assegurarmos que a origem, o gênero, o pretexto e o contexto através do qual um texto é escrito, são informações que importam para o trabalho do intérprete.

Os assim chamados *Cadernos Etnológicos* não desfrutaram de um lugar de destaque no pensamento de Marx. A disposição dos cômodos da casa de Marx em Londres nos anos finais de sua vida contemplava, até certo ponto, a distinção entre seus textos publicados e os inacabados. Em sua biblioteca era possível observar, espalhados no interior de seu acervo, algumas de suas obras clássicas publicadas, bem como edições dos jornais e revistas nas quais o velho mouro foi correspondente. Embora a biblioteca de Marx refletisse o resultado de sua produção, era no sótão de sua residência que se encontrava o “negativo” de suas intensas e ininterruptas produções teóricas no decorrer de sua vida. Os rascunhos que constituíram o que posteriormente foi denominado de *Cadernos Etnológicos* não eram encontrados, portanto, na mesma estante em que Marx guardava seus exemplares de *O Capital*. A especificidade desse texto ressoou também no modo como ele foi recebido – ou ignorado – por grande parte da tradição marxista.

Podemos elencar quatro argumentos que justificam uma falta de atenção devida, por parte da tradição de intérpretes de Marx, aos seus assim chamados *Cadernos Etnológicos*: 1) a constatação do distanciamento que a forma rascunho desses *Cadernos* possuem em relação a outros escritos consagrados que incidiram no modo como esse autor teve sua importância reconhecida; 2) sob modo como são concebidos, os chamados *Cadernos Etnológicos* integralmente vieram a público tardiamente, no ano de 1972³, quando os textos “basilares” do pensamento marxiano já dispunham de um lugar consolidado nas estantes de livros dos intérpretes, simpatizantes e críticos das obras de Marx; 3) houve uma certa indisposição, por parte de alguns intérpretes marxistas, de investigar de modo original tal obra, aceitando fielmente as formulações desenvolvidas por parte do editor dos *Cadernos Etnológicos*, o antropólogo Lawrence Krader; 4) a existência de características singulares que compõem o corpo desses intitulados *Cadernos Etnológicos*, impondo esforços morosos àqueles que se atreveram a investigá-los.

A quem se dedica a essa tarefa, logo descobre o grau de dificuldade que é analisar tais *Cadernos*. Trata-se de um texto com sua mistura curiosa de inglês, alemão, francês,

³ As passagens específicas de Marx sobre *Ancient Society* Morgan já tinham sido publicadas anteriormente na Rússia, país esse, inclusive, no qual a associação Morgan/Marx teve intensa ressonância na primeira metade do século XX (cf. Tolstoy, 2017).

latim e grego, e um punhado de palavras e frases de muitas línguas não europeias, de Ojibwa ao sânscrito; abreviaturas cristalinas, frases incompletas e executadas, exclamações interpoladas; alusões eruditas à mitologia clássica; generosas doses de gíria e vulgaridade; ironia e investidas: “tudo isso, o volume possui muito, e eles não são ingredientes de leitura suave” (Rosemont, 1989, 201). Em sua *Da nota prévia à edição alemã*, o editor Lawrence Krader (2015, p.232) também chamou a atenção para esse viés “poliglota” dos rascunhos de Marx – o que certamente dificultou bastante o trabalho de edição e que, conseqüentemente, dificulta a análise: “embora os livros extratados tivessem sido escrito em inglês, a sintaxe dos extratos é sobretudo em alemão, raras vezes em inglês; o vocabulário é em parte em inglês, em parte alemão, o que exerceu influência sobre o conteúdo – e às vezes também sobre a forma – de uma série de expressões”.

Não bastasse as dificuldades impostas pelos diferentes idiomas a serem compreendidos, Marx inseriu diversos sinais gráficos nas margens e no corpo do texto de seus *Cadernos*, prática essa que não se distingue de outros intérpretes que não se rendem a rabiscar, anotar e grifar passagens das obras que investiga. Assim, houve uma necessidade por parte dos editores e tradutores em dar uma certa inteligibilidade a essas técnicas de leitura de Marx, atribuindo, por exemplo, um caráter em comum ao uso de parênteses e colchetes para a interposição de comentários ao texto dos autores estudados; a marcação indiscriminada de traços verticais nas margens das transcrições com a finalidade de colocar em evidência determinadas passagens anotadas; a interpelação através de pontos de exclamação (!) e de interrogação (?) no decorrer de suas anotações; a utilização de apêndices (> <) em algumas passagens de seus rascunhos, entre outras formas de intervenções conscientes de Marx desenvolvidas no decorrer de seus escritos investigativos. Esses e outros elementos nos conduzem à compreensão de uma característica importante a ser ressaltada, embora nesse momento da exposição ela já se apresente como evidente: esses *Cadernos* devem ser encarados como rascunhos de uma pesquisa, e não como a exposição de uma obra publicada.

Para além das especificidades linguísticas e das intervenções gráficas aos *Cadernos Etnológicos*, a situação da escrita de Marx e a degradação do material de seus rascunhos certamente impuseram dificuldades significativas àquele que desempenhou o árduo trabalho de edição desses textos. Essa característica reflete, de algum modo, o próprio tratamento dado por Marx aos livros que lia. Lafargue descreveu a relação que o velho mouro tinha com os livros, tratados não como objetos de luxo, mas sim como instrumentos de trabalho: “maltratava-os sem receio (...) dobrava as pontas das páginas,

cobria as margens com sinais a lápis, sublinhava-os”. Além disso, Marx não tinha o costume de fazer anotações diretamente nos livros que lia, “mas, quando o autor divagava, não se furtava a pôr um ponto de exclamação ou interrogação”. Não é de se espantar, portanto que, a respeito de seus livros – o que também não diferia de seus cadernos – Marx dizia que “são meus escravos, e devem obedecer a minha vontade” (Lafargue, apud Musto, 2018, p.22). Nosso autor se considerava, portanto, uma “máquina condenada a devorar livros para, então, lançá-los fora, de forma modificada, na estrumeira da história” (Marx, apud Musto, 2018). De toda forma, a escrita rebuscada de Marx, comprovada pela difícil leitura de seus originais, dão conta da situação precária que os manuscritos inacabados foram encontrados. Não é de se surpreender que Marx não tenha conseguido um emprego em uma ferrovia na Alemanha em função da incompreensão, por parte daqueles que conviviam consigo, da sua letra.

Uma outra dificuldade que nos foi imposta durante a interpretação desses *Cadernos* se refere à distinção daquilo que é uma composição textual de Morgan e o que é uma interferência de Marx. Em alguns momentos, Marx não enfatizou nem distinguiu, em seus rascunhos, o que era uma formulação própria e o que era uma transcrição ao texto de Morgan. Dessa forma, algumas passagens foram sutilmente modificadas e essa alteração torna-se perceptível somente na medida em que é desenvolvido uma comparação rigorosa entre *Ancient Society* e os *Cadernos* de rascunho de Marx. Para fins de exemplo, vejamos uma citação presente no texto de Lewis Morgan na qual o autor se refere ao surgimento de um cargo entre os iroqueses responsável pela função de general – ou *Hos-gä-ä-geh'-da-go-wä*, o “grande soldado da guerra” – da confederação. Em sua obra, Morgan diz o seguinte:

“A introdução deste cargo, como elemento permanente de governo, foi um grande acontecimento na história do progresso humano.” (Morgan, 1980, .175).

Já Marx, em seus *Cadernos*, faz uma sutil modificação que altera drasticamente o propósito da passagem:

“A introdução deste cargo, como elemento permanente de governo, foi um acontecimento desastroso na história do progresso humano.”⁴ (Marx, 1972, p. 173).

⁴ Do original “*D. introduction of this office as a permanent feature verhängnisvoll event in human history*”.

Embora a estrutura da frase se mantenha, Marx se impõe ao texto de Morgan. O intérprete que não estabelece essa comparação pode incorrer em dois equívocos: o primeiro deles a crença de que o conteúdo dessa passagem era uma formulação teórica de Morgan, afinal, não havia uma interferência de Marx no texto que fosse capaz de dizer: “essa frase foi modificada por mim!”; exatamente pelo fato de que Marx jamais poderia imaginar – e possivelmente reprovava o fato de – que seus rascunhos seriam publicados aproximadamente 100 anos após a escrita dos mesmos; o segundo equívoco que o intérprete pode incorrer é a crença de que o que está presente nos rascunhos de Marx é essencialmente uma formulação marxiana. Esse é um perigo que podemos ser conduzidos a acreditar se antes não distinguirmos o que realmente é uma interpelação de Marx ao texto de Morgan e o que é efetivamente uma passagem de *Ancient Society*. De toda forma uma conclusão extraída durante o processo de investigação da presente exposição é a necessidade de que o intérprete conheça o trabalho desenvolvido pelo editor da obra e o compare com as passagens originais. A crença irrestrita no trabalho do editor bem como deixar que o processo de edição passe por despercebido por parte do intérprete pode nos levar a conclusões desprovidas de veracidade.

A experiência motivada que aqui iremos retratar parte de uma abordagem procedimental de leitura imanente dos *Cadernos Etnológicos* de Marx. Acreditamos que, independente do uso interpretativo que eventualmente possa ser feito desses *Cadernos*, em hipótese alguma ele pode ser compreendido de maneira isolada da totalidade de sua obra; assim como também não podem ser compreendidos sem que sejam cotejados a aos textos originais de Morgan – *Ancient Society*. Além disso, considerando que a apropriação feita por Engels desses *Cadernos* de Marx incidiu no modo pelo qual os escritos finais da vida do velho mouro foram interpretados, acreditamos ser também necessário cotejar a obra que Engels desenvolveu a partir de sua leitura inicialmente de Marx e posteriormente de Morgan – *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Portanto, nossos esforços nessa pesquisa partiram essencialmente da compreensão do lugar que esses *Cadernos Etnológicos* ocupavam no desenvolvimento da obra de Marx, assim como a necessidade de uma análise imanente que confrontasse os rascunhos de Marx com os textos de Morgan e Engels através de uma comparação com esses últimos. São várias as transcrições sumárias que Marx faz do texto do antropólogo americano; assim como existem comentários importantes de Marx à obra de Morgan que foram ignorados por Engels na escrita de *A origem*. Seria correto, portanto, julgar como uma formulação teórica de Marx passagens que foram visivelmente transcritas da obra de Morgan? Seria

também correto julgar como uma opinião pertencente ao velho mouro aquilo que foi dito por Engels em nome de Marx?

Considerando o desenvolvimento da investigação desse nosso trabalho, avaliamos que a ordem sequencial que forneceria um melhor sentido para compreensão dos três textos principais envolvidos nessa “trama” foi:

- 1) *Ancient Society* (Morgan)
- 2) *Cadernos Etnológicos* (Marx)
- 3) *A Origem da Família, da propriedade privada e do Estado* (Engels)

No que se refere à pesquisa, portanto, essa ordem se justifica na medida em que: 1) o trabalho de Morgan foi o que propiciou toda a “trama” e a discussão que aqui investigamos; 2) foi a partir do trabalho de Morgan que Marx produziu seus rascunhos e teceu comentários; 3) foi a partir dos excertos de Marx e em comparação com o original de Morgan que Engels escreveu *A origem*. Apesar dessa ordem sequencial, adotamos por apresentar uma diferenciação clara entre aquilo que Marx denomina *Modo de Pesquisa e Modo de Exposição*, ao ponto em que, por mais que a pesquisa tenha se desenvolvido sob a ordem de leitura imanente mencionada, a exposição não necessariamente deve ser – como não foi – apresentada sob essa mesma forma, afinal, as determinações que envolvem as questões desenvolvidas nesses três trabalhos, em alguns momentos, são dotadas de uma complexidade através da qual torna-se prudente o exercício de não reduzi-las à uma mera exposição “esquemática”, opção essa que acreditamos ter sido feita por Krader em sua “Introdução” aos *Cadernos Etnológicos*. Vale ressaltar, entretanto, que a ordem estabelecida para pesquisa se confundiu, em determinados momentos, com a ordem estabelecida para exposição. Isso, quando foi propício para a abordagem de determinado assunto. Mas essa “confusão” não foi um critério, e sim uma necessidade a partir da exposição de nossa investigação.

O trabalho de comparação entre Morgan, Marx e Engels sob uma forma esquemática foi desenvolvido por Lawrence Krader. O antropólogo elaborou tabelas e apontou paginações de correspondências e dissonâncias entre esses autores. Não trata-se apenas de opor sistematicamente nossa investigação ao trabalho de Krader. Trata-se de demonstrar outro modo de apreender as conexões envolvidas, rastrear seus nexos internos, e apresentá-las sob uma forma distinta, afinal, se considerássemos que a

exposição desenvolvida por Krader tivesse sido suficiente, nossa investigação não seria necessária.

Assim, diferentemente de Krader, optamos pela exposição de nossa investigação através de alguns “planos” que atuam concomitantemente. Embora não tenha havido um ordenamento específico, almejamos, sempre na medida do possível, 1) seguir a ordem da leitura de Marx à obra *Ancient Society*, de Morgan; 2) no interior dos capítulos de *Ancient Society*, seguir o desenvolvimento teórico de Morgan; 3) acompanhar cronologicamente os comentários de Marx a *Ancient Society*, embora em alguns casos, para uma exposição coesa, fez-se necessário antecipar ou adiar as intervenções; 4) e dialogar com o desenvolvimento anterior da obra de Marx com as tradições referidas através de uma série de temáticas suscitadas por esses comentários, como “comunismo primitivo”, “modos de produção/relações de parentesco”, “totemismo”, entre outras.

Se os rascunhos de Marx publicados por Krader estão sequencialmente corretos, indícios dão conta de que o velho mouro subverteu consideravelmente a ordem da exposição de Lewis Morgan em *Ancient Society*: Marx estabeleceu a sua própria sequência, reorganizando a seu modo a ordem dos capítulos apresentados por Morgan. Para fins de compreensão, vejamos a ordem dos capítulos apresentada no próprio livro de Morgan e, em sequência, a sucessão desses capítulos nos *Cadernos* de Marx.

Morgan divide *Ancient Society* da seguinte forma:

“PRIMEIRA PARTE: O desenvolvimento da inteligência através das invenções e descobertas

Capítulo I: Os períodos étnicos

Capítulo II: As artes de subsistência

Capítulo III: O ritmo do progresso humano

SEGUNDA PARTE: O desenvolvimento da ideia de governo

Capítulo I: A organização da sociedade na base do sexo

Capítulo II: A gens iroquesa

Capítulo III: A fratria iroquesa

Capítulo IV: A tribo iroquesa

Capítulo V: A confederação iroquesa

Capítulo VI: A gens em outras tribos da família ganowaniana

Capítulo VII: A confederação azteca

Capítulo VIII: A gens grega

Capítulo IX: A fratria, a tribo e a nação gregas

Capítulo X: A instituição da sociedade política grega

Capítulo XI: A gens romana

Capítulo XII: A cúria, a tribo e o “populus” romanos

Capítulo XIII: A instituição da sociedade política romana

Capítulo XIV: Passagem da filiação matrilinear para a filiação patrilinear

Capítulo XV: A gens em outras tribos da família humana

TERCEIRA PARTE: O desenvolvimento da ideia de família

Capítulo I: A família arcaica

Capítulo II: A família consanguínea

Capítulo III: A família punaluana

Capítulo IV: As famílias sindiásmica e patriarcal

Capítulo V: A família monogâmica

Capítulo VI: Séries das instituições relacionadas com a família

QUARTA PARTE: O desenvolvimento da ideia de propriedade

Capítulo I: As três regras da herança

Capítulo II: As três regras de herança (continuação)”

Já na exposição dos assim chamados *Cadernos Etnológicos*, a ordem dos rascunhos de Marx em relação à obra *Ancient Society* de Lewis Morgan é a seguinte:

PRIMEIRA PARTE: O desenvolvimento da inteligência através das invenções e descobertas

Capítulo I: Os períodos étnicos

Capítulo II: As artes de subsistência

TERCEIRA PARTE: O desenvolvimento da ideia de família

Capítulo I: A família arcaica

Capítulo II: A família consanguínea

Capítulo III: A família punaluana

Capítulo IV: As famílias sindiásmica e patriarcal

Capítulo V: A família monogâmica

Capítulo VI: Séries das instituições relacionadas com a família

QUARTA PARTE: O desenvolvimento da ideia de propriedade

Capítulo I: As três regras da herança

Capítulo II: As três regras de herança (continuação)

SEGUNDA PARTE: O desenvolvimento da ideia de governo

Capítulo I: A organização da sociedade na base do sexo

Capítulo II: A gens iroquesa

- Capítulo III: A fratria iroquesa
- Capítulo IV: A tribo iroquesa
- Capítulo V: A confederação iroquesa
- Capítulo VI: A gens em outras tribos da família ganowanianana
- Capítulo VII: A confederação azteca
- Capítulo VIII: A gens grega
- Capítulo IX: A fratria, a tribo e a nação gregas
- Capítulo X: A instituição da sociedade política grega
- Capítulo XI: A gens romana
- Capítulo XII: A cúria, a tribo e o “populus” romanos
- Capítulo XIII: A instituição da sociedade política romana
- Capítulo XIV: Passagem da filiação matrilinear para a filiação patrilinear
- Capítulo XV: A gens em outras tribos da família humana

Percebam como há apenas um capítulo de Morgan que Marx não fez extratos – a saber: Primeira parte, capítulo III: “o ritmo do progresso humano”. No geral, Marx realoca a “Segunda Parte” para o final do texto, fazendo, com isso, com que a “Terceira e Quarta Parte” fossem antecipadas. Embora essa pareça ser uma constatação desnecessária, ela é, em contrapartida, fundamental para esse trabalho, afinal: qual a ordem iremos expor a nossa análise imanente? Para respondermos essa questão, é antes necessário compreender também a ordem sequencial da exposição de Engels em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*.

Engels divide sua obra da seguinte forma:

- I: Estágios pré-históricos de cultura
- II: A família
- III: A gens iroquesa
- IV: A gens grega
- V: Gênese do Estado Ateniense
- VI: A gens e o Estado em Roma
- VII: A gens entre os celtas e entre os germanos
- VIII: A formação do Estado entre os germanos
- IX: Barbárie e Civilização

O primeiro capítulo de Engels, “Estágios pré-históricos de cultura” remete diretamente ao também primeiro capítulo de Morgan – “Os períodos étnicos” – da Primeira Parte – “O desenvolvimento da inteligência através das invenções e descobertas”

– rascunhado por Marx. 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”, cujo interesse foi o de pesquisar “as condições econômicas gerais que na fase superior da barbárie minavam a organização gentílica da sociedade, e acabaram por fazê-la desaparecer, com a entrada em cena da civilização”, e, para esse propósito, “*O Capital* de Marx vai nos ser tão necessário quanto o livro de Morgan” (Engels, 2012, p.199). Esse último capítulo revela um distanciamento da abordagem de Engels em relação às pretensões estabelecidas e apresentadas em *Ancient Society*.

Se nossa exposição partisse do ordenamento de Lewis Morgan, apreenderíamos os nexos objetivos que interessou o antropólogo norte-americano e, assim, colocaríamos em evidência a obra de Morgan em detrimento das leituras Marx e Engels. Embora essa seja uma investigação importante e necessária, não foi efetivamente o objetivo desse trabalho que se conformou, como já dissemos, em compreender as leituras de Marx e Engels da obra *Ancient Society*. Se partíssemos do ordenamento estabelecido por Engels, acreditamos que a exposição ficaria confusa na medida em que o leitor poderia se perder na apropriação por vezes original que Engels fez dos rascunhos de Marx e do texto de Morgan e, com isso, tornaria ainda mais difícil compreender as diferenças existentes entre os nexos apreendidos por Marx e Engels, privilegiando o segundo em detrimento ao primeiro. Diante dessas constatações, optamos em nossa exposição – não em nossa pesquisa – em seguir o ordenamento que Marx, conforme seus rascunhos, fez da obra de Lewis Morgan.

Acreditamos que esse é o modo mais adequado de expor nossa investigação através da qual tornou-se possível uma melhor compreensão dos nexos existentes entre as tramas que articulam esse trabalho. Para situar o leitor, porém, optamos por colocar em cada título de nossa exposição as respectivas paginações das obras originais dos autores aqui envolvidos em notas de rodapé com a numeração de páginas das edições que utilizamos; além disso, acrescentamos também própria nomeação que esses autores deram no interior de seus escritos.

Assim, esse trabalho foi fruto da compreensão e articulação dos contextos peculiares dos textos investigados. Mas é necessário mencionar que, para a elaboração

dessa pesquisa – e nesse caso, também da exposição – não foi utilizado apenas os textos mencionados. Para apreender a importância da obra de Morgan para Marx e Engels foi necessário ter em conta as diversas obras dos pensadores alheios ao marxismo – também em outros formatos, como cartas e extratos – e, para fins de complementariedade, a análise da proposta exigiu uma vasta revisão literária de textos complementares que possuem relações com a temática e acrescentam à discussão proposta, desde a literatura antropológica que se desenvolveu pós Morgan, até as interpretações da tradição marxista aos principais textos aqui mencionados.

Contrariando algumas convenções de associações de normas técnicas, também optamos por privilegiar os comentários de Marx através de citações postas em evidência. Em alguns casos, esses comentários estavam integrados ao texto de Morgan, e faziam parte de passagens maiores do antropólogo americano. Em função disso, foi por vezes necessário situar a passagem da obra de Morgan em que esses comentários foram inseridos. Também citamos as passagens e referências de *A origem* em que Engels foi fiel ao reproduzir, integralmente, as interpelações de Marx a *Ancient society*. Em todo o desenvolvimento nossa exposição, não houve nenhuma citação em evidência com recuo que não tenha sido realizada conforme esses termos. Pretendemos, com isso, dar uma maior ênfase ao papel ocupado por Marx nessa trama da qual Morgan e Engels estiveram envolvidos.

Seria imprudente apresentar que esse é um trabalho que leva em conta a comparação entre textos sem antes dizer de qual comparação se trata. Imprudente pois a Antropologia se desenvolveu no século XX através de recorrentes discussões sobre o – e de certo modo criticamente ao – assim chamado “método comparativo”. Embora as discussões antropológicas sobre o método comparativo levem em conta acirramentos sobre o modo de investigação de campo, a utilização da comparação no âmbito da pesquisa teórica pode ser igualmente problemática se, antes, não forem assentadas claramente os pressupostos que a sustentam.

A comparação enquanto um mecanismo de investigação para nosso trabalho não se apresentou sob a forma de um procedimento de investigação exterior à proposta de análise imane que levamos a cabo. Ao contrário, a comparação foi considerada como parte constitutiva desse gênero de análise empregada em nossa investigação. Mais do que isso, a atividade comparativa só pôde ser realizada em função das determinações presentes na análise imanente enquanto um procedimento de investigação teórica.

Elaborada e aplicada por Marx, a análise imanente não perde de vista a “vinculação íntima entre o objeto e suas tramas – as reais e as ideais – dos quadros temporais ao qual o objeto pertence” (Rezende, 2010, p.28). Isso porque a leitura imanente exige, segundo Chasin (2009, p.40), uma “reprodução analítica do discurso através de seus próprios elementos, preservado em sua identidade, ou seja, busca esclarecer o intrincado de suas origens bem como desvendar o rosto de suas finalidades”. É por esse motivo que, ao decompor em unidades significativas mais elementares os três textos investigados em nosso trabalho, acreditamos ter sido possível apreender a trama que os articula a partir dos elementos que são produtos da investigação.

Além disso, José Chasin caracteriza a análise imanente como um procedimento que encara o texto em sua “consistência autossignificativa, aí compreendida toda a grade de vetores que o conformam”. O marxista brasileiro ressalta que essa análise deve compreender o fato de que esses vetores podem ser “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). Talvez uma das mais relevantes especificidades ao utilizar o procedimento de análise imanente em um rascunho seja lidar com “as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam”, isso, em função do caráter inacabado, experimental, e insuficiente que esse gênero textual apresenta, como pode ser observado em nossa investigação sobre os assim nomeados *Cadernos Etnológicos* de Marx.

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.

Por se tratarem de três textos com estatutos distintos, cada um teve que ser compreendido a partir de suas determinações que, conseqüentemente, demarcam suas

especificidades. Segundo Vaisman e Alves (2009, p.9), “estatuto é a ordem do reconhecimento ou reprodução teórica da identidade, natureza e constituição das coisas em si (seres ou entes) por seus complexos categoriais mais gerais e decisivos, independentemente, em qualquer plano, de se tornarem objetos de prática ou reflexão”. Mesmo com suas especificidades, há um cordão umbilical que une esses três textos investigados, de modo que em aparência podem se sustentar de maneira apartada um dos outros, mas assim sendo, nos impediria de compreender os reais nexos existentes entre eles.

Uma análise imanente desses textos pode suscitar o entendimento de que esse empreendimento não é nada mais do que um esforço específico de se compreender os nexos sobre determinados aspectos e temáticas ali existentes. Embora essa seja uma consequência desse tipo de investigação, acreditamos que, para além dessa interpretação, há um ditame de que só se pode compreender cada um desses textos desde que consideremos os outros dois. Compreender os nexos suscitados pelos textos trabalhados é uma exigência de uma investigação que se preze pela análise imanente. Mas no caso dos três textos analisados, acreditamos que não se trata apenas de “nexos” no sentido de que, em certa medida, foram desenvolvidos de maneira consequente. Para além desse entendimento, esses três textos são partes constitutivas de um mesmo quebra-cabeça: embora possuam suas especificidades, só podem ser realmente compreendidos em consideração um com os outros.

Essa afirmação pode fazer mais sentido no que se refere à relação explícita entre os assim chamados *Cadernos Etnológicos* de Marx e *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* de Engels. Mas o modo como a Antropologia social se desenvolveu, nos leva a considerar que *Ancient Society* de Morgan também só pode ser plenamente compreendido se em sua leitura estiverem pressupostas os rascunhos de Marx e a apropriação de Engels.

Uma leitura de *Ancient Society* apartada dos *Cadernos Etnológicos* e de *A Origem* pode parecer suficiente para compreender o pensamento de Morgan. Um eventual leitor que se detém a *Ancient Society* compreende as especificidades do esquema morganiano; a opção pelas condições materiais de subsistência; suas formulações precursoras acerca das gêneses dos estados; a vinculação entre a propriedade, os laços de parentesco e sucessões hereditárias; e as contradições entre os sistemas de consanguinidade e as formas de família. Todas as informações, cada uma delas com suas características, podem ser obtidas com uma leitura adequada da obra de Morgan.

Entretanto, essa leitura seria suficiente se a obra *Ancient Society* fosse alheia à história do pensamento histórico-anropológico. A leitura das formulações morganianas seria suficiente se o modo como a história do pensamento antropológico se desenvolveu não estivesse vinculada à suposta relação existente entre o antropólogo americano e sua suposta relação com Marx e Engels. Eis a articulação que mantém esses textos vinculados por um mesmo cordão umbilical.

Vimos as dificuldades impostas em nosso processo de pesquisa e as opções que fizemos para confecção de nossa exposição. O caráter “rascunho” dos *Cadernos Etnológicos* de Marx, embora dificulte ainda mais sua leitura em relação a algum texto publicado pelo autor em vida – ou mesmo os que não foram publicados mas que possuem algum grau de coesão – não nos impossibilitou de desenvolver uma análise imanente dos mesmos, ao contrário, demonstramos como que o procedimento de análise imanente pode contemplar as insuficiências de um texto nesse formato. Para avançarmos em nossa exposição, é necessário compreendermos melhor o contexto em que Morgan, Marx e Engels se inseriam e como esse momento repercutiu em seus próprios desenvolvimentos teóricos.

3. Sobre Marx, Engels e Morgan

A compreensão dos empecilhos de pesquisa e exposição desse trabalho nos levam, nesse momento, a apreender as relações existentes entre Marx, Engels e Morgan durante a trama que articulou as escritas de seus trabalhos. Além disso, como as obras *Ancient Society* e *A origem* foram publicadas com seus autores em vida – Morgan e Engels, respectivamente – torna-se necessário compreender o processo de edição de Lawrence Krader dos chamados *Cadernos Etnológicos*; o lugar desse texto na totalidade da obra de Marx; e o legado deixado pelo editor desses *Cadernos* que, para além do processo de organização e publicação desses textos – trabalho esse de suma importância para a tradição marxista – também se consagrou como um renomado intérprete dos próprios textos que apresentou. O cumprimento desses objetivos nesse capítulo implica

em deixarmos explícitos ao leitor a qual interpretação nosso trabalho se opõe, isso, em função das nossas opções de pesquisas e de nossa condição de intérpretes dos intitulados *Cadernos Etnológicos* de Marx, escolhas essas que conseqüentemente também implicam em nossa interpretação de *Ancient Society*, de Morgan e *A origem*, de Engels.

3.1. As “tramas” do testamento

Não que seja digno do enredo de um filme, mas entre o fim da década de 70 e o início da década de 80 do século XIX alguns desencontros e desacertos tiveram incidência na compreensão, por vezes nebulosa, da relação existente entre os pensamento de Marx e Engels com os escritos do antropólogo americano Lewis Henry Morgan⁵. Para além de qualquer opção investigativa que se faça sobre os escritos que motivaram essa relação, acreditamos ser antes fundamental retornarmos à origem dessa “trama” que posteriormente motivou boa parte da tradição crítica de pensamento a enxergar semelhanças entre esses autores, ao ponto em que acreditamos, por outro lado que as diferenças são ainda mais visíveis.

Nos fins de 1879, o sociólogo russo Maksim Kovalevsky mantinha uma amizade próxima com Karl Marx, o que podia ser constatado tanto pelas cartas trocadas entre eles quanto pelas visitas que o russo fazia ao velho mouro⁶. Em uma dessas visitas, Kovalevsky levou consigo um livro de sua própria autoria e, com ele, presenteou seu anfitrião. Tratava-se da obra *Propriedade Comunal da Terra*⁷ que inclusive ia ao encontro das pesquisas que Marx desenvolvia naqueles anos em função de dar um maior subsídio a sua crítica da economia política a partir das novas descobertas e teorias que se apresentavam a época. Não era de se surpreender que Marx, baseado em seu hábito de

⁵ Nossa opção por tratar Morgan como “antropólogo” não é unânime entre os expoentes dessa campo de conhecimento. Porém, essa denominação é fruto de uma outra pesquisa (cf. Álvares, 2018) na qual dissemos que esse autor inaugura a Antropologia moderna através de suas investigações sobre os Iroqueses “onde, pela primeira vez, há uma ‘intenção antropológica’ expressa através de uma relação consciente entre teoria e investigações de campo”.

⁶ Era comum àqueles próximos de Marx o tratarem como “mouro”. Em uma carta a Friedrich Theodor Cuno, o apelido foi comentado por Engels: “Jamais era chamado de Marx, tampouco de Karl, mas apenas Mouro, assim como cada um de nós tinha um apelido; onde terminavam os apelidos, terminava também a intimidade mais estreita. Mouro era seu apelido desde os tempos da universidade; e também na Nova Gazeta Renana foi sempre chamado assim. Se eu dirigisse a ele de outro modo, ele certamente acreditaria haver algum mal-entendido a ser esclarecido” (cf. Musto, 2018, p.97).

⁷ Do original *Obshchinnoe Zemlevladienie*.

fazer transcrições, comentários e extratos de todos os livros que lia, havia feito esse mesmo procedimento com o livro do sociólogo russo.

Entretanto, 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. Nos anos posteriores, não foi encontrado quaisquer vestígios da obra de Morgan nas dependências de Marx. Porém, de maneira também significativa, encontraram rascunhos que continham transcrições e comentários datados de 1880 a 1881 que Marx fizera, dentre diversos outros textos, de *Ancient Society*, embora não possamos afirmar conclusivamente que esses materiais encontrados são uma consequência advinda do exemplar emprestado pelo sociólogo russo.

Em março de 1883, com o agravamento da situação de sua saúde que se estendia nos anos anteriores, Marx veio a falecer. A morte de Marx teria interrompido, segundo Engels (2019, p.19), os planos 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” – embora não exista nenhuma evidência que comprove essa intenção de Marx.

Após a morte de Marx, e motivado pela defesa do legado de seu eterno companheiro, Engels teve contato com os rascunhos que o velho mouro havia feito a partir da obra *Ancient Society* de Morgan. Aqueles materiais o deixou entusiasmado e motivado a os desenvolver, embora no início de 1884 Engels ainda não estivesse convencido de que, a curto prazo, pudesse produzir uma obra sólida a partir daqueles rascunhos. Ao se referir aos extratos deixados por Marx no sótão de sua residência, Engels disse em uma carta endereçada a Kautsky no dia 16 de fevereiro de 1884: “Se eu tivesse tempo de sobra, trabalharia o material, juntamente com as anotações de Marx, para o folheto da *Sozialdemokrat* ou para o *Neueit*, mas isso está fora de questão⁸”. Naquele

⁸ A tradução para o português desse e de outros trechos de cartas de Engels citadas nesse capítulo nas quais o antropólogo americano Lewis Morgan é mencionado compõem o anexo desse trabalho.

momento, Engels tinha a sua disposição não a obra original de Lewis Morgan, mas sim os rascunhos deixados por Marx. Sobre as dificuldades de encontrar tal obra, nessa mesma carta Engels comentou que *Ancient Society* “é impresso nos Estados Unidos e eu encomendei há 5 semanas, mas não consigo me apoderar dele, embora o nome de uma empresa londrina figure na página de rosto como coeditora!”.

Alguns intérpretes acreditaram que quando as temáticas inseridas nesse material do antropólogo ianque foram investigadas por Engels, esse autor não teria tido acesso ao livro original de Lewis Morgan, afinal, a obra *Ancient Society* era de difícil acesso na Europa durante aqueles anos⁹. Porém, em outra carta a Kautsky, essa datada de 24 de março de 1884, Engels conta em detalhes como teve acesso a obra de Morgan. Ao sugerir a seu correspondente a leitura de *Ancient Society*, bem como a encomenda desse livro através de uma versão original proveniente da própria editora estadunidense, Engels diz que “as poucas cópias impressas para a Inglaterra (...) parecem que estão esgotadas ou indisponíveis – recebi o meu de segunda mão e com alguma dificuldade”. Ou seja, em 24 de março daquele ano Engels afirmou que já estava em posse da obra de Morgan, embora não tenha sido possível definir precisamente a data em que Engels recebeu a publicação. Entre os últimos dias daquele mês e 26 de maio daquele mesmo ano, ou seja, em aproximadamente dois meses, Engels, cotejando o exemplar de *Ancient Society* e os rascunhos que Marx havia feito dessa obra de Morgan, redigiu um manuscrito original a partir de seu sentimento de responsabilidade em produzir a resolução daquele encontro entre Marx e Morgan. Como afirma nessa última carta enviada a Kautsky, estava “em débito com Marx e por isso posso incorporar suas anotações”. Para Engels (2019, p.19), esse seu manuscrito seria “a execução de um testamento”. Assim, em 1884, ou seja, no ano seguinte à morte de Marx, o livro *A origem da família, da propriedade privada e do Estado: em conexão com as pesquisas de Lewis H. Morgan*¹⁰, de autoria de Friedrich Engels, adquiriu sua forma impressa e foi finalmente publicado.

O interesse de Engels por *Ancient Society* pode ser verificado em outras passagens de suas cartas naquele mesmo ano: em fevereiro de 1884, Engels escreve que “Existe um livro definitivo – tão definitivo quanto o de Darwin foi para caso da biologia – sobre o estado primitivo da sociedade; e mais uma vez, é claro, foi Marx quem descobriu

⁹ E, para sermos honestos, o autor desse presente trabalho também recaiu, em algum momento, nessa compreensão (cf. Álvares, 2019a). Entretanto, a partir de nossa presente investigação, traremos em seguida evidências concretas de que essa interpretação é equivocada.

¹⁰ Pela extensão do título dessa obra de Engels, optamos por tratá-la, em algumas ocasiões no decorrer do presente texto, por *A origem*.

isso. É o *Ancient Society*, 1877, de Morgan.”; em março, trata a obra de Morgan como “uma exposição magistral dos tempos primitivos e de seu comunismo (...) e conclui desenhando inferências comunistas em relação ao presente”. Mas qual foi o motivo pelo qual a obra de Lewis Morgan teria realmente provocado tanto interesse aos autores do *Manifesto Comunista*? No prefácio de *A origem*, Engels (2019, p.19) esboça uma resposta: “foi Morgan quem redescobriu na América do Norte a concepção materialista da história descoberta por Marx quarenta anos antes e, ao comparar barbárie com civilização, foi levado por ela, no que diz respeito a seus pontos principais, aos mesmos resultados obtidos por Marx”.

As indefinições acerca do papel de Marx na produção dessa obra de Engels implicaram em uma série de interpretações inusitadas por parte da tradição marxista e antropológica subsequente. Como exemplo, podemos mencionar a conclusão de Hal Draper que acreditava que *A origem* foi o resultado de uma estreita colaboração anterior entre Marx e Engels e, por isso, deveria ser considerada uma obra em conjunto (Draper, 1970). Além disso, a crença de que Morgan teria redescoberto a concepção materialista da história teve incidência na receptividade positiva de Morgan por parte da Antropologia soviética da primeira metade do século XX (cf. Tolstoy, 2017). Já segundo Norbert Rouland (2018, p.94), “a reutilização pelos fundadores do marxismo das conclusões de Morgan foi tanto uma oportunidade como um infortúnio para este autor: por um lado, a curto prazo, contribuiu para a sua difusão; mas, a longo prazo, provocou seu descrédito – exagerado em certos pontos (...) – muitas vezes, através de Morgan, é o marxismo que se ataca”.

Quase 100 anos depois do início dessa “trama” aqui apresentada, os rascunhos de Marx à obra de Morgan foram finalmente publicados, o que possibilitou aos intérpretes levantarem diversas questões que colocavam em questionamento as supostas conclusões sobre a relação entre as produções desses três autores. Dentre essas questões, podemos elencar algumas que motivou a confecção deste trabalho: 1) Marx adere incondicionalmente as teorizações de Lewis Morgan? 2) A obra *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, publicada por Engels é fiel à leitura que Marx fizera do antropólogo americano a partir de seus rascunhos? Será que esse livro de Engels é de fato “a execução de um testamento” a Marx? Morgan teria realmente “redescoberto” a concepção materialista da história formulada por Marx?

Após um processo editorial que durou mais de 20 anos, Lawrence Krader publicou em 1972 a obra *The ethnological notebooks of Karl Marx*. Tal obra apresenta

excertos de Marx como consequência de leituras realizadas pelo velho mouro de quatro autores: Sir John Lubbock – *The origin of civilization*, 1870; Sir Henry Sumner Maine – *Lectures on the early history of institutions*, 1875; Sir John Budd Phear – *The Aryan village in India and Ceylon*, 1880; e por fim – e segundo Krader (2015, p.238) “de todos, o que mais o impressionou” – Lewis Henry Morgan – *Ancient Society*, 1877. Mas como esses rascunhos, comentários e transcrições dos anos finais da vida de Marx se relaciona com a totalidade de sua obra? E será que esse processo editorial levado a cabo por Lawrence Krader foi fiel às intenções de Marx?

3.2. O lugar dos *Cadernos Etnológicos* na obra de Marx

Karl Marx não escreveu *Cadernos Etnológicos*. Entendam-nos bem: isso não quer dizer que o texto organizado e editado por Lawrence Krader durante um período de mais de vinte anos não seja uma produção teórica de Marx. A rigor, são de fato escritos do velho mouro. Entretanto, a forma pela qual esses escritos foram apresentados ao público não é condizente com o modo como Marx os produziu. Para compreendermos o sentido e o lugar dos *Cadernos Etnológicos* na obra de Marx é necessário, antes, a investigação de algumas vicissitudes: a primeira delas, as especificidades dos diferentes tipos de produção de Marx, colocando em evidência a forma “rascunho”, que designa o gênero de produção dos assim chamados *Cadernos Etnológicos*.

A Fundação Internacional Marx-Engels (IMES)¹¹ foi fundada em 1990 com o objetivo de dar continuidade ao projeto MEGA¹² que foi iniciado em Moscou e em Berlim na década de 1970 e possui como finalidade a organização e consequente publicação das obras completas de Marx e Engels nos idiomas originais em que foram escritas. A atual estrutura da MEGA – que atualmente é conhecida como MEGA2 – se divide em quatro seções, cada uma delas correspondendo a um gênero de produção desses autores. São elas:

- 1) A primeira seção consiste em obras filosóficas, econômicas, históricas e políticas; escritos, artigos e discursos de Marx e Engels, bem como etapas preliminares tradicionais e edições posteriores, incluindo as traduções desenvolvidas por esses

¹¹ Do original *Internationale Marx-Engels-Stiftung*.

¹² Do original *Marx-Engels-Gesamtausgabe*.

autores. Os manuscritos tradicionais, como planos, esboços, rascunhos e fragmentos que possuem relação com esse tipo de produção também estão incluídos. Essa seção, entretanto, não contempla a obra-prima de Marx, *O Capital*, bem como outros textos relacionados ao trabalho máximo de Marx;

- 2) A segunda seção preenche a lacuna deixada pela primeira ao apresentar a obra-prima de Marx, *O Capital*, em suas edições autorizadas, incluindo traduções e todas as obras e manuscritos diretamente relacionados a esse trabalho. Além disso, essa seção também comporta as versões do segundo e terceiro volumes de *O Capital*, que foram editados e publicados por Engels a partir dos manuscritos deixados por Marx;
- 3) A terceira seção do projeto MEGA compreende a seleção e publicação de todas as correspondências de Marx e Engels. Organizadas a partir de um ordenamento cronológico, essa seção busca abranger, na medida do possível, a totalidade das cartas que foram escritas por eles bem como todas as correspondências a eles endereçadas;
- 4) Por fim, a quarta seção é a que corresponde à organização dos rascunhos, notas textuais e marginais que foram produzidas por Marx e Engels. Alguns itens desse gênero textual correspondente às investigações que esses autores faziam para dar suporte à posterior elaboração de suas exposições. Esses rascunhos contemplam, dentre outras variedades, a trechos de livros, tabelas cronológicas e referências bibliográficas.¹³

Antes de qualquer coisa, é necessário apresentar, ao propósito desse texto, a diferença proposta por Marx no posfácio da segunda edição de *O Capital* entre “modo de investigação” – ou pesquisa - e “modo de exposição”. Segundo o mouro, “a investigação tem de se apropriar da matéria em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexos interno. Somente depois de consumado tal trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real”, e prossegue dizendo que, se esse trabalho “é realizado com sucesso, e se a vida da matéria é agora refletida idealmente, o observador pode ter a impressão de se encontrar diante de uma construção a priori” (Marx, 2013a, p.90). Com essa finalidade, é possível compreender em todo o decorrer do desenvolvimento da produção teórica de Marx a utilização de tais recursos. No que se

¹³ As informações apreendidas para essa passagem foram retiradas do site oficial da MEGA, no qual é possível obter mais informações sobre cada uma das seções. O link para acesso ao site é: mega.bbaw.de.

refere aos *Cadernos Etnológicos*, é importante que fique claro que esse não foi um texto em que Marx o apresentou ao público. Longe disso. Os assim chamados *Cadernos Etnológicos* não são nada mais do que materiais que fizeram parte do desenvolvimento da pesquisa que esse autor vinha realizando. Essa constatação não tem como interesse menosprezar esses textos de Marx; ao contrário, um dos propósitos desse trabalho visa exatamente uma valorização dos materiais contidos nesses *Cadernos*, mas é importante que situemos o leitor às características que compõem esse gênero textual que iremos investigar. E claro, a forma “caderno de rascunhos” é mais comum dentro da produção teórica de Marx do que se possa imaginar.

Apresentemos, pois, uma breve exposição de apenas alguns desses cadernos cujos títulos, é importante notar, são atribuições dadas pela tradição marxista, e não uma nomeação do próprio Marx: ainda antes de 1842, Marx transcreve trechos e produz notas a livros de Bonn sobre filosofia, arte, religião, dentre outros assuntos; de 1844 a 1847, são produzidos alguns rascunhos que são importantes para a tradição marxista que se seguiu, como, por exemplo, os nomeados *Cadernos de Paris* e as *Teses sobre Feuerbach*; de 1851 a 1853 os *Cadernos de Londres*; já de 1853 e 1857 cadernos sobre a história da Diplomacia, história da Espanha, guerra da Crimeia, entre outros; de 1858 até 1869 diversos cadernos sobre economia política, além de outros assuntos como a história da Polônia, questões sobre a Irlanda, excertos sobre agricultura; a partir de 1869 é possível encontrar vários cadernos que tratam de questões voltadas à Rússia, como história, economia e agricultura – os excertos e notas sobre a Rússia são encontrados até a morte de Marx, em 1883. Para além deles, a compreensão da produção dos últimos anos da vida de Marx, especificamente, nos é fundamental na medida em que podemos compreender minimamente se há um desenvolvimento teórico específico de Marx naqueles anos que seja desvinculado da totalidade de sua obra.

A título de elucidação, e para melhor compreendermos onde se situa os *Cadernos Etnológicos*, utilizaremos como referência alguns dos cadernos de Marx do ano de 1876 até 1883, ano de sua morte: em 1876 Marx escreve, dentre outros assuntos, sobre história da tecnologia¹⁴, fisiologia, história da propriedade da terra, história do Direito, história da Rússia, da Inglaterra e da Grécia; de 1877 a 1879 nos cadernos de Marx constam excertos e notas sobre economia política, especialmente bancária e financeira, além de cadernos que tratam de aritmética comercial; já nos anos finais de sua vida, a partir de 1879 Marx

¹⁴ Que retoma as investigações de seus *Manuscritos Tecnológicos*, de 1861-1863.

continua seus estudos sobre a história da propriedade da terra, e, além desse tema, seus cadernos dão conta de alguns outros assuntos, como agricultura russa e francesa e etnologia.

Isso, além do fato de que do fim de 1881 até o fim de 1882, Marx escreve nada menos do que aproximadamente mil e setecentas páginas nas quais desenvolveu uma extensa cronologia da história do mundo, cobrindo eventos desde o primeiro século antes de Cristo até meados do século XVII, concentrando-se, em particular, na origem do Estado Moderno, no desenvolvimento do capitalismo, nas lutas da burguesia pelo poder político e na importância da reforma protestante nesse contexto (Sayer, 2017, p.241) – esses cadernos são pouco mencionados na tradição marxista, mas nas poucas vezes em que são tratados, o fazem com o título *Notas Cronológicas de Marx*. As principais fontes de Marx para suas *Notas Cronológicas* foram Schosses, Botta, Cobbett, David Hume, Nicolau Maquiavel, Karamzin, De Segur e R. H. Green. (p.241-242). Segundo Marcello Musto (2019, p.104-105), “Marx preparou, de fato, uma cronologia comentada, na qual relacionou, ano após ano, os principais acontecimentos políticos, sociais e econômicos da história mundial”, como a intenção de “confrontar as bases de sua concepção com os acontecimentos reais que haviam marcado a história da humanidade”¹⁵.

Os cadernos e temas que são fruto de excertos e notas de Marx não se esgotam aos que foram citados nessas linhas anteriores. Além deles podem ser integrados os vários *Cadernos Matemáticos*, que foram produzidos nos anos de 1863, 1878 e 1881, os também vários sobre a *Questão de Manchester*, que variam de 1845 a 1850, além dos cadernos a partir de 1879 que versam sobre paleontologia, entre tantos outros. Entretanto essa seleção foi necessária por algumas escolhas: a primeira deles é notar o vasto conhecimento enciclopédico de Marx, que varia entre assuntos matemáticos, econômicos, geológicos, filosóficos, etnológicos, dentre outros; a segunda, como vimos, é que a prática de fazer excertos e notas é frequente desde os anos iniciais de produção teórica de Marx; o terceiro é que essa seleção propicia uma breve noção da complexidade dos estudos dos anos finais da vida de Marx, textos esses que são menos investigados em relação aos textos anteriores a 1870; e por fim, perceber o quão pouco conhecemos da obra de um autor tão importante.

¹⁵ Há uma previsão de que essas *Notas Cronológicas* de Marx sejam publicadas no Volume IV/29 da Mega. De toda forma, o que se melhor escreveu sobre esses rascunhos ainda pouco conhecidos é o artigo *Marx and World History*, por Michael Krätke (cf. 2018).

Já nos é evidente, portanto, que a seção da MEGA que corresponde à investigação aqui levada a cabo, é a seção 4, afinal, os assim chamados *Cadernos Etnológicos* de Marx não são uma produção definitiva e levada a público assim como *Miséria da Filosofia*, o livro 1 de *O Capital*, entre outras obras de Marx. São, em contrapartida, materiais que nosso autor desenvolveu sob o formato de rascunhos e notas. A obra de Marx é um gigantesco conjunto de trabalhos teóricos fragmentados, não consiste apenas de trabalhos não publicados e não terminados; o próprio programa de pesquisa de Marx permaneceu, em grande medida, incompleto (Heinrich, 2014, p.31). Entretanto, neste momento já nos aparece como evidente que os assuntos “etnológicos” não são unicamente os que figuram dentro o período final da produção de Marx.

Reduzindo ainda mais a abordagem temporal, podemos dizer que as investigações que Marx desenvolveu e que, como produto resultaram nos textos que Lawrence Krader editou e publicou como *Cadernos Etnológicos*, foram iniciadas em dezembro de 1880 – conforme assinalam Derek Sayer (2017, p.239) e Krader (2015, p.328-329) – e terminaram nos fins de 1882¹⁶. Na organização de Krader, como já mencionamos, figuram textos de Morgan, Maine, Phear e Lubbock. Entretanto, mesmo se quiséssemos evidenciar “aspectos etnológicos”, por assim dizer, presente nos textos autores estudados por Marx, a seleção de Krader ainda seria bastante insuficiente.

Os textos presentes nos chamados *Cadernos Etnológicos* contêm apenas cerca de metade dos rascunhos de Marx entre 1879 e 1882 sobre as sociedades não ocidentais e pré-capitalistas. Alguns editores e intérpretes de Marx a serviço da MEGA, composto por Kevin B. Anderson (Estados Unidos), David Norman Smith (Estados Unidos), Norair Ter-Akopian (Rússia), Georgi Bagaturia (Rússia), Jürgen Rojahn (Holanda), Heinz Osterle, Charles Reitz, Gerhard Schütte e Annette Kuhlmann (todos os Estados Unidos); têm sido os responsáveis pela organização de um volume que condensa esses aspectos “etnológicos” investigados por Marx. Os intérpretes russos foram responsáveis por transcrever a caligrafia notoriamente difícil de Marx, enquanto os outros editores fizeram a maior parte da tradução do alemão e do latim (Anderson, 2002, p.89-90). A previsão é de que esses textos, escritos em sua forma multilíngue original, sejam publicados no Volume IV/27 da MEGA com o título *Antropologia, sociedades não-ocidentais, gênero, história da propriedade da terra*. Quanto ao conteúdo desse volume, podemos notar de antemão uma extensão dos escritos de Marx entre 1879 e 1882 bem superiores àqueles

¹⁶ Quanto à questão específica das datas, vide o *Apêndice* de Krader (2015, p.324-330).

pinçados por Krader em sua organização. Vejamos, portanto, o conteúdo provisório desse volume.

Parte 1: Cadernos de Londres, 1879–80

(Total: 139 páginas manuscritas, 140,000 palavras)

1. História Cronológica da Índia, baseada em Sewell (47 páginas manuscritas, 50,000 palavras)
2. Notas sobre América do Sul, América Central, Índia e Argélia de Kovalevsky (47 páginas manuscritas, 50,000 palavras)
3. Notas sobre revoltas do escravismo romano de Bücher (4 páginas manuscritas, 4000 palavras)
4. Notas sobre Cultura Romana, Economia, e Classes Estruturais de Friedländer (9 páginas manuscritas, 9000 palavras)
5. Notas sobre Gênero, Família, e Classes em Roma, de Ihering (8 páginas manuscritas, 7000 palavras)
6. Notas sobre Gênero e Família na Roma Primitiva, de Lange (24 páginas manuscritas, 20,000 palavras)

Parte 2: Cadernos de Londres, 1880–1

(Total: 198 páginas manuscritas, 154,000 palavras)

7. Notas sobre Nativos Americanos e Outras Sociedades Tribais, de Morgan (98 páginas manuscritas, 68,000 palavras)
8. Notes sobre o Colonialismo Alemão na Indonésia, de J. W. B. Money (29 páginas manuscritas, 20,000 palavras)
9. Notas sobre A Vida Comunal na Índia e no Ceilão, de Phear (28 notas manuscritas, 20,000 palavras)
10. Notas sobre o Direito Franco e Romano, de Sohm (5 páginas manuscritas, 5000 palavras)
11. Notas sobre Instituições Primitivas, de Maine (38 páginas manuscritas, 26,000 palavras)

Parte 3: Cadernos de Londres, 1881–2

(Total: 16 páginas manuscritas, 10,000 palavras)

12. Notas sobre Sociedade Tribal, de Lubbock (8 páginas manuscritas, 5000 palavras)

13. Notas sobre Finanças Egípcias (8 páginas manuscritas, 5000 palavras)

Part 4: Cadernos de Londres, 1876–81

(Total: 69 páginas manuscritas, 54,000 palavras)

14. Notas sobre Moradores de Cavernas na Grã-Bretanha, de Dawkins (43 páginas manuscritas, 27,000 palavras)

15. Notas sobre a Europa Pré-Histórica, de Geikie (26 páginas manuscritas, 17,000 palavras)¹⁷

Preliminarmente, já podemos concluir que “Marx não escreveu os assim chamados cadernos etnológicos”, e sim, que – embora possa parecer óbvio – Marx escreveu o caderno B146, e o caderno B150, através dos quais Lawrence Krader extraiu as passagens que julgou ter relação com os estudos intitulados “etnológicos” e publicou-as sob o formato de uma compilação de textos. É fundamental chamar a atenção para esse fato na medida em que não é porque Marx tinha “interesse nas temáticas etnológicas” que foi necessário a ele a leitura de *Ancient Society* de Lewis Morgan, e sim, porque a obra de Morgan trazia novidades às suas investigações que Marx leu o trabalho de um autor cujo campo de conhecimento é o âmbito da “etnologia”.

Mas isso não quer dizer que o editor não soubesse disso. Na verdade, é quem provavelmente teve maior conhecimento dessas vicissitudes. Krader, em sua *Introdução* aos cadernos de leitura de Marx, apresenta detalhadamente o índice que o próprio Marx elaborou na contracapa dos cadernos B146 e B150 – cadernos esses que se conservaram até o presente momento no *International Institute of Social History* (IISH), em Amsterdã. Quanto ao primeiro caderno, o B146, Marx elaborou o seguinte índice:

- 1) Lewis Morgan, *Ancient Society*, Londres, 1877 (pp.1-98).
- 2) J.W.B. Money, *Java etc.* 2 vols, Londres, 1861 (pp.99-127).
- 3) Sir. J. Phear, *The Aryan village*, in *India & Ceylon*, 1880 (p.128-155)
- 4) Dr. Rudolph Sohm, *Fränkisches Recht u. römisches Recht*, etc. (pp.155-159)

¹⁷ Para mais, conferir Anderson (2002).

- 5) Sir Henry Summer Maine, *Lectures on the early history of institutions*, Londres, 1875 (p.160)¹⁸.

Já no que se refere ao caderno B150, não foi produzido um índice tal como no anterior. Entretanto, Krader (2015, p.336) chama a atenção para o fato de que os rascunhos de Marx a Lubbock ocupam as oito primeiras páginas desse caderno, e em seguida, há algumas páginas vazias – da 9 à 11. A página 12 leva o título “*Egipto*” e contém uma referência bibliográfica a “*Mr. Wilfrid Scawen Blunt, a member of the Diplomatic Service, not very long ago a British Consul in Egypt*”¹⁹. Da página 12 à 19, o caderno traz um artigo de M.G. Mulhall, “*Egyptian Finance*”, publicado na *The Contemporary Review*, outubro de 1882. Em seguida 5 páginas vazias sem numeração. Em grande parte as páginas seguintes foram cortadas do caderno. Frente à primeira página do caderno se encontra duas notas bibliográfica de Marx: Watson y Kaye, *The People of India*, II, 6 tomos, Londres, 1868-1872; e Tomkin y Lemon, *Comentarios of Gajus* – sem mais informações.

Há um motivo pelo qual essas informações aparecem no corpo do presente texto em detrimento à exposição de Krader onde tais informações aparecem em nota de rodapé: acreditamos que elas são essenciais para a compreensão do lugar dos assim chamados *Cadernos Etnológicos* nos trabalhos finais da vida de Marx.

Sobre essa discussão, nossa hipótese é que, diante da complexidade e da variedade das investigações nos anos finais de sua vida, não podemos concluir que as investigações “etnológicas” ocupam um lugar de centralidade em seus interesses de estudos. Ao contrário, a segunda metade do século XIX representou um grande salto quanto aos materiais e informações acerca de formas sociais que precederam o modo de produção capitalista. Todavia os estudos que Marx desenvolvera naquela época não tinham como intenção um deslocamento de sua crítica à economia política, mas sim, uma constatação dessa crítica, através de materiais que proporcionaram uma melhor compreensão de formas sociais originárias bem como do processo de transição dessas formas comunais para sociedades baseadas em outros modos de produção. Portanto os

¹⁸ Engels (apud Krader, 2015, p.235), posteriormente, acrescenta um item nesse índice: “6. Hospitalier, *Les principales applications de l’électricité*, p. 198. Além disso, Krader (2015, p.235) chama a atenção para o fato de que “a página 144 foi saltada na paginação” e que “o caderno B146 contém 316 páginas em linha, das quais Marx paginou 260, deixando 59 sem escrever e 56 sem numerar”.

¹⁹ “Sr. Wilfrid Scawen Blunt, um membro do serviço diplomático que foi cônsul britânico no Egito a não muito tempo atrás” (Tradução livre). O trabalho referido se intitula *The Egyptian Revolution: a personal narrative*, em *The Nineteenth Century*, de 12 de setembro de 1882, pp.324-326.

anos finais da vida de Marx, em nossa interpretação, não representam uma ruptura diante de suas investigações anteriores, mas sim, uma continuidade.

Quando investigamos esses textos, não ficamos diante de “um outro Marx” (Tible, 2017), nem tampouco de um Marx “romântico” (Löwy; Sayre, 2015). Na verdade, é possível constataremos diversos momentos das décadas anteriores em que Marx tratou de formas sociais não capitalistas e que serviram de amparo a seus desenvolvimentos teóricos posteriores²⁰. Porém, a relevância desse trabalho minucioso com datas e siglas se dá a partir da necessidade de uma contestação rigorosa de quatro “hipóteses” inicialmente elaboradas por Lawrence Krader e referendadas por vários autores da tradição marxista.

3.2. Os *Cadernos Etnológicos* e a herança de Lawrence Krader

Embora Lawrence Krader não tenha sido um teórico que se consagrou no *mainstream* do marxismo do século XX, ele constantemente é lembrado pelo seu trabalho de edição dos referidos *Cadernos Etnológicos* de Marx, por meio dos quais elaborou algumas hipóteses, não através da condição de editor, mas sim, enquanto intérprete. Antes de apresentarmos tais hipóteses, é importante mencionarmos a origem bem como a motivação da organização desses *Cadernos*.

O leitor que se defronta com uma cópia original da obra organizada por Krader se surpreende com uma pequena frase escrita após o expediente do livro: “Dedicado à memória de Karl Korsch”. Que se trata de uma menção a um teórico importante pela tradição marxista do século XX, nenhum intérprete tem dúvidas. O que poucos sabem é da influência e importância de Korsch para o trabalho de edição de Krader desses *Cadernos* de rascunhos marxianos.

Baseado ainda na leitura de *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, Korsch, em 1938, demonstrou um certo interesse por essa “trama” que envolve

²⁰ A lista de autores é extensa, mas podemos citar algumas leituras de Marx que ilustram essa nossa constatação: *Du Culte des Dieux Fétiches*, de Charles de Brosses, que através das religiões tribais serviu de inspiração para a teorização de Marx sobre o “fetichismo da mercadoria” – Marx leu essa obra em 1842; *História da Conquista do México* e *História da Conquista do Peru*, de William H. Prescott, que tratou de fundamentos das civilizações mexicanas e andinas – Marx leu essa obra em 1851; *O ser humano na história*, de Adolph Bastian, etnólogo que pretendeu apresentar a psicologia em termos de ciências naturais – Marx leu essa obra em 1861. São apenas alguns exemplos que demonstram que o interesse de Marx com essas formas sociais e seu contato com materiais dessa temática não se resume aos anos finais de sua vida.

Marx, Engels e Morgan em seu texto biográfico/interpretativo intitulado *Karl Marx*. Segundo Korsch (1938), Marx e Engels “aceitaram a suposição, apoiado pelos principais investigadores da época, de uma forma comunista sem classes que precede toda a sociedade até agora conhecida”, mas pondera: “eles, no entanto, não aceitaram cegamente as implicações especulativas da nova teoria, mas usaram os fatos históricos trazidos por Morgan e outros exploradores da sociedade antiga como um desafio crítico adicional às ‘verdades eternas’ dos aspectos mais fundamentais da teoria da sociedade dominada pelas classes existentes”.

O primeiro contato dos leitores com os extratos e comentários de Marx a respeito de *Ancient Society* por meio de um texto publicado foi através da edição em russo no ano de 1945 que delimitou-se apenas às 98 páginas de rascunhos acerca do antropólogo ianque, o que implicou em uma repercussão positiva de Morgan na Antropologia soviética. Em função do seu domínio do russo, Korsch teve contato com esses rascunhos de Marx da obra de Morgan em 1949. Enquanto passava o verão em Seattle naquele mesmo ano, o renomado marxista alemão conheceu Lawrence Krader e sugeriu a esse então jovem antropólogo fizesse a tradução “definitiva” para o inglês desses rascunhos de Marx a Morgan, o que seria um projeto “valioso e desafiador”²¹. Vejamos as próprias palavras escritas por Krader em sua autobiografia: “colocamos em nossas mãos a edição (...) das anotações de Marx sobre Morgan, *Ancient Society*; Korsch colocou na minha mente a ideia de que uma edição em inglês dessas notas seria uma boa ideia. Eu disse a ele que o aceitaria em algum momento futuro”. Três anos mais tarde, Lawrence Krader iniciaria o grande projeto editorial de sua vida, que só seria publicado 20 anos depois, em 1972.

Com a publicação desses *Cadernos*, Morgan acrescentou à obra final uma extensa introdução com o intuito de ambientar o leitor aos assuntos ali apresentados. Nesse texto, podemos notar um Krader na condição que se desloca de editor e transfigura-se como um intérprete dos próprios *Cadernos* que apresenta. Nesses seus textos autorais, quatro interpretações/hipóteses de Krader nos são importantes. A primeira delas sequer foi apresentada enquanto uma hipótese a ser comprovada. Refiro-me à equivocada constatação – que de tão referendada é comum que passe por despercebido – de que “Marx foi um etnólogo”.

²¹ Os dados biográficos de Krader podem ser acessados na página de seu Instituto póstumo, “The Lawrence Krader Resarch Project”: <http://lawrencekrader.com/node/3>.

Em sua *Introdução aos Cadernos Etnológicos*, ao analisar os anos finais da vida do velho mouro, Krader (2015, p.238) diz: “Marx se ocupou tão intensa e continuamente de obras de etnologia naqueles anos que é possível supor que ele pretendia escrever algo nesse terreno”. O exercício de Krader em prever as intenções de Marx – exercício, afinal Marx não elaborou consistentemente qual seria o modo pelo qual seus trabalhos finais seriam apresentados, nem mesmo se sairiam de seu sótão²² – não para por aí: “Marx pensava em expor os resultados das investigações sobre Morgan – de todos, o que mais lhe impressionou – assim como sobre outros materiais etnográficos e históricos dos autores citados²³” (p.238). Mas ainda assim, Krader pondera: “por outro lado, não está claro qual o tipo de exposição que Marx escolheria para seu trabalho”, e questiona: “ele estava planejando escrever um livro de etnologia, ou estava planejando um trabalho sobre outro assunto, em que uma parte seria formada pelos resultados de suas obras etnológicas?” e conclui: “não se pode responder conclusivamente, a obra carecia de uma figura precisa” (p.239). Entretanto o próprio Krader parece supor uma resposta conclusiva ao objetivo de Marx em outro de seus textos, cujo título também respalda a constatação mencionada anteriormente: *Marx como etnólogo*. Nesse texto, Krader (1973, p.20) diz que: “Pode-se dizer que somente me ative a uma vaga insinuação do objetivo que Marx pretendia alcançar (...), a redação de um tratado completo sobre etnologia”.

São várias as passagens em que Krader trata do interesse de Marx em seus últimos estudos como um interesse pela etnologia: “[Marx] continuou com os estudos etnológicos até sua morte” (2015, p.235); “se Marx começou com Morgan, é porque aqui encontrou o sistema que mais se correspondia com sua perspectiva etnológica” (p.240); “(...) e se mantiveram incluídos na fase de 1879-1882, quando Marx realizou seus estudos etnológicos sistemáticos” (p.255). Embora não exprimam concordância com a formulação de que Marx pretendia fazer “um tratado completo sobre etnologia”, alguns dos intérpretes dos *Cadernos Etnológicos* (Rosemont, 1989; Shaw, 1984; Tible, 2013) parecem se inclinarem a uma concordância com as afirmações de Krader de que não só o

²² O que se sabe sobre os planos de produção teórica de Marx é algo bastante limitado e inconsistente. O editor da MEGA, Michael Heinrich, sobre tais planos, afirma que “Marx retomou seus estudos econômicos na década de 1850 em Londres e, finalmente, escreveu três grandes esboços, que são hoje chamados de “esboços para O capital”. Como já discutido em outros momentos, essa atribuição é questionável. Os dois primeiros rascunhos, os *Grundrisse* de 1857-1858 e *Crítica da Economia Política* (1861-1863, incluindo Teorias da mais-valia), seguiam o plano de uma obra de seis livros (capital, propriedade da terra, trabalho assalariado, Estado, comércio exterior e mercado mundial) e, para o livro sobre O capital, metodologicamente, a distinção entre “capital em geral” e “competição dos muitos capitais” (*Konkurrenz der vielen Kapitalien*) era crucial. Somente durante o trabalho sobre o esboço de 1861-1863, o plano de publicar um trabalho independente, *O Capital*, foi desenvolvido” (Heinrich, 2016, p.30-31).

²³ Krader se refere aqui aos autores incluídos nos *Cadernos Etnológicos*.

que Marx desenvolvia com aqueles cadernos era um trabalho de etnologia como também que o velho mouro, ao se interessar por essas questões, conseqüentemente se tornava um etnólogo.

Os editores de Marx sempre intervieram em seus textos. Em grande parte, eles tentaram criar algo como um produto final, ou seja, tentaram finalizar o que não foi finalizado por Marx (Heinrich, 2013). É notória a intenção de Krader, como antropólogo, em selecionar os textos “etnológicos” de Marx para a edição que organizou. Entretanto, parece-nos que da mesma forma – embora sob esse olhar possa aparentar inapropriado – um jurista poderia ter selecionado textos e seu critério e organizado os “Cadernos jurídicos” de Marx, ou que um paleontólogo pudesse editar os “Cadernos paleontológicos”. A constatação, finalmente, é que: apesar dos esforços de Krader, que foram referendados por autores da tradição, os anos finais da vida de Marx não foram destinados apenas aos estudos assim chamados “etnológicos” (Álvares, 2017b), e mesmo que uma temática afim pudesse ter sido a mola propulsora dessa organização, Marx transcreveu, rascunhou e comentou, como já demonstramos, outros textos passíveis de serem classificados como pertencentes à grande área que Krader, sob seus pressupostos e suas intenções, denominou de “etnologia”.

Até onde se sabe, nenhum estudioso de Marx expoente das ciências exatas acredita que esse autor, no fim de sua vida, era um matemático, mesmo que a teórica Sofya Yanovskaya tenha publicado na Rússia, ainda na década de 60 do século XX, uma edição de centenas de páginas de manuscritos matemáticos de Marx datados da primeira metade de 1881 – trabalho esse que foi desenvolvido paralelamente aos “estudos etnológicos”. Assim como os *Cadernos Etnológicos*, os *Manuscritos Matemáticos* de Marx são de difícil compreensão. Alguns textos são apontamentos de Marx sobre algumas temáticas investigadas, principalmente cálculo diferencial, e outros tantos são meras transcrições que Marx fizera de outros expoentes desse campo de conhecimento (Yanovskaya, 1983, p.7). Nesses manuscritos, ele concentrou sua atenção principalmente nas teorias matemáticas de Isaac Newton e Leibniz que haviam inventado, cada qual em seu contexto, o cálculo diferencial e o cálculo integral, que são as duas partes que compõem o cálculo infinitesimal (Musto, 2018, p.44). O paralelo entre os *Cadernos Etnológicos* e os *Manuscritos Matemáticos* torna-se importante aos nossos propósitos pois demonstram não só a versatilidade desse autor – que inclusive naquela mesma época dedicava-se ao estudo de química orgânica em suas horas vagas – como também a complexidade de interpretação das eventuais pretensões de Marx nos anos finais de sua

vida²⁴. 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. Não nos parece que nenhuma dessas interpretações precipitadas e desprovidas de evidências materiais comprobatórias tenham sido satisfatórias.

A segunda formulação de Lawrence Krader, também apresentada não como uma hipótese mas sim como uma resolução, é a de que “a antropologia de Marx passou de ser nos primeiros escritos uma antropologia filosófica (...) a uma etnologia empírica” (p.242).

Essa questão é bastante delicada e espinhosa. Krader aponta para um interesse inicial da produção teórica de Marx na década de 40 – o que ele chama de “primeiras afirmações de Marx sobre problemas etnológicos” – como se as inquietações trazidas por textos como os *Cadernos de Paris* (1844) e *A Ideologia Alemã* (1845) fossem essencialmente problemas que tratassem da chamada “antropologia filosófica” – conhecida como um ramo da filosofia que investiga a essência humana e os problemas fundamentais da cultura do homem (Cassirer, 1977). A partir de então, Krader (2015, p.241-242) propõe uma diferenciação dos escritos de juventude de Marx, considerando-os como pertencentes à “antropologia filosófica”, perspectiva essa através da qual Krader sustenta que a orientação etnológica empírica é reduzida com os escritos finais da vida de Marx, nos quais, principalmente através da leitura de Lewis Morgan seria possível notar um interesse por esse novo ramo de conhecimento, na qual o elemento antropológico filosófico teria pouco peso.

Intérpretes importantes dos *Cadernos Etnológicos*, com maiores mediações, ressaltaram essa formulação de Lawrence Krader de que há uma associação dos escritos de juventude – a assim chamada “antropologia filosófica” – com os últimos escritos de Marx – tratados por Krader como escritos etnológicos. O primeiro deles foi o historiador E. P. Thompson, que, se referenciando no antropólogo americano, afirmou que “devemos, pelo menos, notar que Marx, em sua crescente preocupação nos últimos anos de vida com a antropologia, estava retomando os projetos de sua juventude em Paris” (Thompson, 1981, p.181). Outra importante teórica que retomou a hipótese de Krader foi a americana Raya Dunayevskaya, que, ao tratar dos escritos finais da vida de Marx afirmou que “apenas transcritos, esses *Cadernos* revelam (...) um retorno à fundamental relação entre homem/mulher, projetada pela primeira vez nos ensaios de 1844” (Dunayevskaya, 2012,

²⁴ Diferente do que postularam alguns intérpretes, o interesse de Marx pelo cálculo diferencial “não deve ser relacionado com a preparação do Livro III de *O Capital*. Marx interessou-se sobretudo por matemática pura, não por sua aplicação à economia” (Musto, 2018, p.44).

p.166). Parece-nos correta a afirmação de que os últimos escritos de Marx retomam a questões tratadas durante sua juventude parisiense, e quanto a isso Krader é uma referência importante por apontar esse aspecto. Entretanto uma problemática que se ergue é: esses estudos retomados correspondem ao que Krader tratou sob o título de “Antropologia filosófica”?

Se por um lado a resolução das questões envolvendo os anos finais da produção de Marx é um objetivo desse trabalho, as inquietações sobre a assim chamada “Antropologia filosófica” de Marx não é essencialmente uma temática cuja investigação se apresentará aqui de maneira suficiente. Entretanto, e a esse propósito, o livro *Marxismo e Antropologia* de György Markus (2015), embora não seja uma obra definitiva sobre as questões que levanta, é suficiente para introduzir a temática e apontar direcionamentos para investigações no interior do pensamento de Marx – apesar de que o título dessa obra pouco dizer sobre seu conteúdo. Seu subtítulo é mais enfático e apropriado: *o conceito de “essência humana” na filosofia de Marx*; mais enfático até por admitir, nesse sentido, que a Antropologia filosófica é um ramo de conhecimento historicamente pertencente à filosofia.

Markus (2015, p.17) inicia sua obra com a seguinte questão: “pode-se falar legitimamente de uma ‘antropologia filosófica’ marxiana?”. Como já dizemos, não é o objetivo desse trabalho adentrar de maneira profunda nesse aspecto, mas podemos adiantar a precisa resposta de Markus, a saber: “se se compreende por ‘antropologia filosófica’ uma caracterização extra ou supra-histórica (ou mesmo simplesmente a-histórica) dos traços humanos, então Marx não possui uma antropologia” (p.98), e Markus é preciso com essa afirmação na medida em que essa abordagem não histórica é hegemônica na assim chamada Antropologia filosófica (cf. Scheler, 2008), por isso, prossegue Markus, “ele negaria a utilidade de tal Antropologia para a compreensão da essência dos homens”. Em contrapartida, se por outro lado compreendemos por Antropologia filosófica uma “tentativa de resolução da questão: ‘o que é essencialmente o homem?’”, então há uma antropologia marxiana, só que não como uma abstração de história, mas sim, uma abstração da história em si”, afinal, “a concepção de Marx é diametralmente oposta a todas as tendências de pensamento que (...) estabeleceram o estudo da ‘essência’ do homem em oposição ao estudo sócio histórico do homem” (Markus, 2015, p.98-99). Todavia a publicação dessa obra de Markus antecedeu a edição e organização de Krader dos *Cadernos Etnológicos* de Marx, de modo que, embora o húngaro tenha trabalhado bem suas investigações acerca dos escritos de Marx da década

de 40 do século XIX, o fato de não ter tido contato com os *Cadernos Etnológicos* o impossibilitou de estabelecer uma conexão como faz Krader entre os escritos jovens e tardios de Marx.

De uma maneira ainda mais provocativa, Lukács critica essa cisão entre o humano sob uma perspectiva de uma “Antropologia filosófica” e aquele ser social que, dentre as possibilidades de compreensão de suas especificidades, podemos sugerir que estão as próprias discussões de que parte a etnologia e a etnografia. Ao dialogar com o Existencialismo, Lukács (2015, p.72) aponta que “sem uma ruptura decisiva com essa concepção e seus pressupostos filosóficos não é possível desobstruir o caminho metodológico que leva à apreensão concreta do ser humano no sentido antropológico e social – as duas coisas são inseparáveis”, ou seja, “sem uma ontologia dialética da natureza não é possível fundar nenhuma ontologia dialética do ser humano e da sociedade”. Por mais que se queira compreender uma continuidade e uma ruptura a esses diferentes escritos de Marx, o que nos lembra Lukács é que esse pode ser um empreendimento desnecessário, sobretudo na medida em que não há uma distinção entre essas duas formas de apreensão do humano. Além disso, ao considerarmos a assertiva lukácsiana, implicitamente nosso argumento de uma continuidade entre esses distintos textos de Marx é mantida.

Uma investigação a ser desenvolvida deverá levar em conta a relação entre Antropologia filosófica e Etnologia/Antropologia, afinal, embora o termo “Antropologia” se apresente conceitualmente em evidência, na realidade o desenvolvimento da etnologia pouco se ateuve às questões colocadas pela assim chamada Antropologia filosófica. Parece-nos que não há uma influência da primeira no surgimento e desenvolvimento inicial da segunda, embora é notório que possuam – ou deveriam possuir – uma conexão fundamental. Não de maneira espontânea, desde o século XIX os estudos acerca da dita Antropologia filosófica preponderantemente se mantêm historicamente como uma temática que diz respeito ao âmbito da Filosofia, e não da Antropologia. Mas, por enquanto, Rosemont (1989) acerta em dizer que os intérpretes dos *Cadernos Etnológicos* nunca ultrapassaram a fraca afirmação de Krader, ao final de sua *Introdução*, de que o principal interesse dos *Cadernos* é que eles indicam a transição de Marx da restrição do ser genérico abstrato ao estudo empírico de povos particulares”.

Acreditamos na existência de reflexões sobre a essência humana em Marx, e isso fica evidente em algumas passagens dos *Cadernos de Paris*: “a tua essência humana (...) não é a tua força, ela não te dá a propriedade do meu produto, porque a particularidade, a

força da essência humana não estão reconhecidas na minha produção” (Marx, 2015, p.218); “estamos a tal ponto mutuamente alienados da essência humana que uma linguagem direta desta essência nos apareceria como uma violação da dignidade humana – enquanto que a linguagem alienada dos valores materiais nos parece a única digna do homem, autoconfiante e consciente de si” (Marx, 2015, p.220). Por outro lado, os *Cadernos Etnológicos* não nos fornecem elementos para estabelecer uma relação de retomada, nos escritos de Marx, da relação apresentada por Krader entre um suposto interesse por uma “Antropologia filosófica” nos anos iniciais de sua produção teórica, para uma “etnologia empírica”, nos escritos finais da produção de Marx. Acreditamos que se trata de uma discussão indissociável, o que nos conduz a não abstrairmos esses dois campos de estudos da totalidade da obra de Marx.

A terceira formulação de Krader que pretendemos contestar é a de que os *Cadernos Etnológicos* podem fornecer materiais para que se torne possível vislumbrar elementos para uma revolução socialista.

Segundo Krader (2015, p.245), “no âmbito da perspectiva antropológica se coloca a questão teórica: como é possível o socialismo?” e sugere que, para a resolução dessa questão, “os extratos e comentários de Marx e as obras de Morgan e Maine são nesse contexto de vital importância”.

Essa colocação de Krader também surtiu efeito na tradição que se seguiu, como podemos observar quando, por exemplo, Tible (2017, p.36) cita Rosemont ao dizer que “os relatos sobre os iroqueses deram-lhe [a Marx] uma vívida atenção sobre a atualidade dos povos indígenas, e talvez até um vislumbre da possibilidade de tais povos darem suas próprias contribuições à luta global pela emancipação humana”. Marx estava diante do que se tinha de mais sofisticado da “produção etnológica” – por assim dizer – de sua época, e, conseqüentemente, os relatos sobre os iroqueses deram-lhe um panorama sobre a atualidade dos povos indígenas de seu tempo. Entretanto, não existe nenhum elemento presente nos *Cadernos etnológicos* de Marx que sustenta a possibilidade – afinal a interpretação é precedida por um “talvez” – de que os relatos sobre os Iroqueses conduziram-lhe um “vislumbre da possibilidade de tais povos darem suas contribuições à luta global pela emancipação humana”. Percebam: é bem possível que tais povos deem suas contribuições – acreditamos nessa possibilidade – entretanto isso não está subentendido nos *Cadernos etnológicos* de Marx. Por uma razão simples: os apontamentos “etnológicos” de Marx, embora sejam elementos preciosos de investigação sobre seu pensamento, nada mais são do que extratos, rascunhos e comentários acerca

dos autores investigados – o que já é muito. Não parece-nos viável compreender que Marx, em seus cadernos de pesquisa histórica, teria feito postulações nessa profundidade (Álvares, 2017b).

Por fim, a quarta formulação de Krader que pretendemos confrontar é a de que, através da análise dos *Cadernos Etnológicos* é possível encontrar ideias evolucionistas no pensamento de Marx.

Observemos com atenção as passagens de Krader: “o objeto desses cadernos de leituras (...) são obras de seus contemporâneos. Tratam-se de evolucionistas decididos, que na década de 1870 prosseguiram a linha teórica de Charles Darwin” (Krader, 2015, p.231); “todos os etnólogos de que Marx se ocupa nesses cadernos de apontamentos, eram evolucionistas. Mas vejam bem, nem todos os etnólogos de então eram evolucionistas, de modo que a seleção de Marx de quem ler e extrair era por si só significativa” (Krader, 2015, p.247).

Primeiramente, nem todos esses autores eram “etnólogos”. Dos quatro autores dos *Cadernos etnológicos*, Phear e Maine eram juristas de formação, inclusive fizeram carreira na área; já Lubbock é um dos percussores da produção de conhecimento arqueológico, sendo um dos responsáveis por conceber a arqueologia como uma disciplina científica; e Morgan, esse sim, mesmo tendo sua formação enquanto jurista, destinou sua carreira para os temas etnológicos (Álvares, 2017b). Pode até ser que esses quatro autores sejam evolucionistas, mas isso não quer dizer que Marx selecionou apenas evolucionistas para transcrever e comentar – e mesmo se tivesse, essa opção não acarretaria em uma adesão de Marx às teorias desses autores. Krader parece ter se esquecido de que, na verdade, quem selecionou esses autores foi o próprio Krader quando editou os *Cadernos Etnológicos*, e não Marx quando produziu os seus cadernos de leitura. Como já vimos, no próprio caderno B146 é possível comprovar a existência de extratos de outros teóricos, como por exemplo J. W. B. Money e Dr. Sohm, esses, distantes das preocupações que orbitavam a perspectiva evolucionista.

Mas podemos ir ainda mais adiante: se Krader considera Marx como um teórico que por vezes tomou ideias evolucionistas justificando essa afirmação com base nos autores que foram alvo de investigações por parte do velho mouro, o que podemos dizer do interesse que Marx demonstrou na década de 60 do século XIX pelo naturalista francês Georges Cuvier, a quem Krader (2015, p.249), nas páginas seguintes, se referiu como um dos mais importantes teóricos do “pensamento antievolucionista”? Parece-nos que, a rigor, o mero interesse por autores evolucionistas não é o suficiente para fazer de Marx

um teórico que se filie a essa tradição. Até mesmo porquê a leitura de Marx dos textos de Sismondi não fez dele um romântico, muito antes pelo contrário.

É possível, portanto, constatar uma dupla conclusão no que diz respeito ao papel de Lawrence Krader acerca dos escritos de Marx publicados como *Cadernos Etnológicos*: primeiro, o papel de Krader como editor; segundo, como intérprete:

Como editor, trabalho esse que se desenvolveu ao longo de duas décadas, os esforços de Krader foram importantes no sentido de que forneceu aos intérpretes de Marx uma vastidão de textos que eram ainda pouco conhecidos. Porém, avaliamos as opções de Krader durante seu trabalho de edição como problemáticas ao induzirem o leitor a acreditar na existência de um “Marx etnólogo” a partir da simplificação da compreensão dos anos finais da vida de Marx como se esse teórico estivesse interessado apenas em alguns textos de autores que dialogavam com o campo da etnologia. O interessante é que, já nos 2000, surgiu o “The Lawrence Krader Research Project” (LKR), uma espécie de Instituto coordenado por seus antigos orientandos e amigos docentes que tem, como intenção, a defesa do legado póstumo de Krader. O interesse das publicações do instituto não são apenas as obras originais e inacabadas de Lawrence Krader como também todo o processo de investigação que esse antropólogo desenvolvia – dentre esses, os *Cadernos Etnológicos*. Assim sendo, o LKR publicou os “rascunhos dos rascunhos”, ou seja, as anotações de Krader durante o processo de edição dos *Cadernos Etnológicos* de Marx. Assim é possível notar que, sob a pretensão de dar uma maior inteligibilidade a esses rascunhos do velho mouro, Krader interferiu no texto suprimindo alguns termos, acrescentando outros e impondo sinais gráficos à escrita original de Marx²⁵. Essa opção editorial do antropólogo possivelmente será confrontada no momento em que a MEGA publicar os originais de Marx sobre esses autores previamente apresentados nos assim denominados *Cadernos Etnológicos*.

De toda forma, a organização e publicação dos *Cadernos Etnológicos* de Marx foi uma das principais novidades a respeito da obra desse autor na segunda metade do século XX juntamente com a publicação em 1992 pela MEGA dos manuscritos originais

²⁵ Além disso, lendo diretamente a versão original dos *Cadernos* organizados por Krader, há uma dificuldade enorme em distinguir o que é comentário de Marx e o que é nota de rodapé do livro do Morgan pois ambos aparecem no texto interpelados pelo sinal gráfico de colchetes. Marx, em seus rascunhos, acrescentou ao corpo do texto as notas originais de rodapé de Morgan através do mesmo tipo de interferência de seus comentários, mas parece que Krader não se preocupou em distinguir essas especificidades durante seu processo de edição.

de Marx dos anos de 1864-1865, que foram utilizados por Engels para a edição do Livro III de *O Capital*. Nesse sentido, a tradição marxista – principalmente antropológica, que pouco investigou esses *Cadernos* – ainda deve muito a Krader; por outro lado, avaliamos o desempenho de Krader como intérprete de Marx, e sobretudo como intérprete dos próprios *Cadernos Etnológicos* de Marx, como extremamente problemático, tanto por forçar uma suposição teórica na qual Marx poderia ser compreendido como um etnólogo, quanto pelas “hipóteses” que desenvolveu sobre as temáticas antropológicas – por assim dizer – na obra de Marx a partir da autoridade que adquiriu por ter sido o editor dos *Cadernos*.

O problema central da interpretação de Krader é que suas formulações foram respaldadas por autores de renome no interior da própria tradição marxista do século XX, como Thompson e Dunayevskaya e, assim, os anos finais de produção teórica de Marx foram comprometidos por uma análise que em grande medida não corresponde à magnitude das investigações que Marx vinha desenvolvendo²⁶. Mesmo aqueles que não endossaram as interpretações de Krader, também se mantiveram acrílicos a grande parte de suas considerações (cf. Musto, 2018). Por isso acreditamos ser fundamental a compreensão de onde, em que momento, e em que sentido situam-se os *Cadernos Etnológicos* na obra de Marx. Se por um lado essa nossa investida se propõe como uma crítica à interpretação de Krader desses *Cadernos*, ela também apresenta, em essência, nossa própria interpretação.

Em seu texto autobiográfico, Krader diz ter lido todos os trabalhos de Marx publicados em seu tempo, e pôde afirmar categoricamente: “Não conheço ninguém que tenha lido criticamente e dominado a obra de Marx [mais] do que eu. Korsch o conhecia bem; porém ele leu Marx com olhos diferentes e com um propósito diferente do meu”²⁷. E qual seria essa distinção entre as leituras de Krader e Korsch? Nosso antropólogo faz questão de responder: “ele [Korsch] era um revolucionário marxista, eu não sou. Ele leu Marx dogmaticamente; Eu critico a teoria do valor de Marx”. Não é de surpreender que nosso pretensioso editor/intérprete tenha abandonado, nas décadas posteriores, qualquer tipo de investigação condizente com legado marxiano. Porém, os estudos do antropólogo das abordagens marxianas foram relevantes aos seus propósitos pessoais. Em suas

²⁶ Para uma compreensão mais aprofundada do que a de Krader, conferir *Marx Tardio e a Via Russa*, organização de Teodor Shanin (2017), e *O Velho Marx*, de Marcello Musto (2018).

²⁷ Essa e as passagens seguintes acerca das informações biográficas de Krader podem ser verificadas no site de seu Instituto: <http://lawrencekrader.com/node/3>.

próprias palavras, “Para meu projeto maior, a Teoria da Noesis, o estudo de Hegel e Marx foi um passo necessário... negativamente concluí que Marx, apesar de seu vasto conhecimento filosófico e sólida preparação, não tinha teoria da mente e da consciência; a teoria idealista de Hegel sobre esses assuntos era apenas de interesse histórico, e isso me deu um alvo para criticar”. Bem, cabem a vocês leitores decidirem quais formulações teóricas são ainda relevantes para pensar a realidade efetiva de nosso tempo: se são as contribuições de Hegel e Marx ou a “Teoria da Noesis” de Lawrence Krader.

Vimos como se deu a articulação entre os autores envolvidos na “trama” que aqui pretendemos investigar. Exploramos também as informações constitutivas do processo editorial dos intitulados *Cadernos Etnológicos* de Marx levado a cabo por Lawrence Krader, além das próprias formulações desse antropólogo enquanto intérprete dos textos que editou. Com esse capítulo pretendemos delinear as principais oposições de nossa investigação além de justificar nossa opção pelo uso de “cadernos etnológicos” bem como das palavras precedentes “assim chamados” para se referir a tal texto. Em linhas gerais, demonstramos como que os interesses de Krader como intérprete são externos às próprias evidências encontradas nos materiais de Marx. Quanto a nossa investigação a seguir, pretendemos desvendar – e porque não “desmitificar” – o modo pela qual a relação entre Marx, Engels e Morgan tem se estabelecido. A esse propósito, já anunciamos a utilização do procedimento de investigação imanente pra apreensão das determinações existentes nos chamados *Cadernos Etnológicos* de Marx em comparação aos textos-chave que estão diretamente relacionados a ele, a saber, *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado* de Engels e *Ancient Society* de Morgan. Acreditamos que essa tarefa propiciará novas interpretações acerca de questões que se mantiveram controversas por todos esses anos, dentre elas, o sentido da suposta “concepção materialista da história” de Morgan, a influência do antropólogo nas formulações teóricas dos fundadores do socialismo científico, e claro, as eventuais diferenças das leituras de Marx e Engels acerca da obra *Ancient Society*.

4. Sobre as classificações²⁸

Esse capítulo representa a exposição das primeiras conclusões de nossa análise imanente. Foram pouquíssimos os comentários de Marx em seus *Cadernos* aos textos de Morgan referentes a essa temática. Contudo, parte da literatura acreditou que algumas transcrições por Marx de certas passagens de Morgan constituíam, na verdade, uma aceitação do velho mouro das formulações do antropólogo ianque. Nossa investigação levou-nos a compreender as próprias especificidades da classificação dos períodos étnicos por parte de Morgan e Engels, além do entendimento de como tais informações se articulam com o desenvolvimento teórico precedente de Marx. Em linhas gerais, esse capítulo responde às seguintes perguntas: 1) Marx aceita as classificações de Morgan? 2) Como Engels se posiciona diante dos períodos sucessivos formulados pelo antropólogo americano? Antes, porém, foi necessário demonstrarmos que Morgan não inaugura o ato de classificar diferentes períodos étnicos tendo como fundamento critérios “culturais” – e para surpresa de alguns intérpretes, a leitura marxiana do texto de Morgan não inaugura o contato do velho mouro com alguma sistematização desse gênero. Começaremos, portanto, demonstrando algumas importantes classificações que antecederam aquela apresentada em *Ancient Society*, para em seguida rastreamos os nexos que afastam ou aproximam as leituras de Marx e Engels da obra do antropólogo americano.

4.1. Formas sucessivas de classificações da humanidade que antecederam Morgan

Embora apareça sob a alcunha de uma espécie de ineditismo, a classificação de Morgan das fases sucessivas da humanidade – selvageria, barbárie e civilização – não inaugura o ato de se dividir os períodos históricos em fases distintas a partir de determinado aspecto referencial. Nem mesmo inaugura uma classificação que optou por se utilizar desses termos e seus derivados. A ideia de que a história humana poderia ser dividida em fases já era algo sugerido nos escritos gregos e chineses clássicos (Leacock, 2012, p.228). Sem remontar às concepções da antiguidade – e percebam como que o utilizar do termo “antiguidade”, por si só, já é essencialmente uma divisão da história em

²⁸ “Primeira Parte: O desenvolvimento da inteligência através das invenções e das descobertas – Capítulo 1: Os períodos Étnicos” (Morgan, 1980, p.13-30; Marx, 1972, p.97-99); ou “Estágios pré-históricos de cultura” (Engels, 2012, p.37-43)

fases – retomadas por Pascal, que comparavam a humanidade a um ser vivo que passa sucessivamente pelos estágios da infância, adolescência e maturidade (Lévi-Strauss, 2013, p.366), nos ateremos principalmente a um período histórico em que variadas classificações floresceram, a saber, a partir do século XVIII em que, no seu crepúsculo, as bases da sociabilidade europeia foram sucumbidas com o advento das ideias iluministas e a conseqüente Revolução Francesa.

Gianbattista Vico, no início do século XVIII, propôs um desenvolvimento dos “ciclos históricos de natureza cultural”, unicamente baseados na história europeia; ele os dividia em três estágios: o estado “Divino”, representado pela Grécia antiga; o estado “Heroico”, que sucedeu a Grécia antiga e se refere aos tempos clássicos; e o estado do “Homem”, que sucedeu o estágio dos tempos clássicos e refere-se à Grécia moderna e ao mundo mediterrâneo²⁹ (Vico, 2005). Esse ciclo se repetiu na Europa setentrional, com a Idade das trevas como “divino”, e o Medieval como “heroico”, levado ao estágio do “homem”, do século XVIII; em suma, os períodos de Vico remetem à sequência posterior de Comte no desenvolvimento do conhecimento passando do “teológico”, pelo “metafísico” até o “positivo”.

Para Comte, no estado “Teológico”, os fenômenos são apresentados como tendo sido produzidos pela ação de agentes sobrenaturais, cuja manifestação explicaria as anomalias aparentes do universo – se subdivide em três fases, o fetichismo, o politeísmo e o monoteísmo; no estado “Metafísico”, esses agentes naturais são substituídos por forças abstratas, que são concebidas por tecerem a totalidade dos fenômenos universais – esse estado, “do ponto de vista intelectual é puramente crítico, do ponto de vista histórico, tem por função dissolver a ordem existente”; e por fim, o estado “Positivo”, através do qual o espírito humano se atém em descobrir as leis naturais do universo e a subordinação da imaginação à observação – “é relativo à nossa organização e à evolução social. Põe como fim da ciência a previsão racional fundada em leis” (Comte, 1978). Embora esses estágios até então não tenham levado em conta elementos do que posteriormente foi entendido como característicos de “cultura”, os quatro primeiros estágios do *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*, proposto por Condorcet já no fim do século XVIII são, na visão de Leacock (2012, p.229), “completamente culturais”.

Marquês de Concorcet esboçou o que ele chamou de “dez períodos” em seu quadro histórico. Nas palavras do francês: no “primeiro período”, os homens estão

²⁹ Lévi-Strauss (2013, p.266) faz referência a esses estágios como “as espirais de Vico”.

reunidos em povoados; no “segundo período”, dos povos pastores aos povos agricultores; no “terceiro período”, dos povos agricultores à escrita alfabética; no “quarto período”, dos progressos do espírito humano na Grécia até a época da divisão das ciências por volta do século de Alexandre – os períodos culturais no esboço de Condorcet, para Leacock, terminariam aqui. A antropóloga aponta que os períodos seguintes eram próprios da história europeia (Leacock, 2012, p.229); no “quinto período”, dos progressos das ciências desde sua divisão até sua decadência; no “sexto período”, da decadência das luzes até sua restauração por volta da época das cruzadas; no “sétimo período”, dos primeiros progressos das ciências, quando de sua restauração no ocidente, até a invenção da tipografia; no “oitavo período”, da invenção da tipografia até a época em que as ciências e a filosofia abalaram o jugo da autoridade; no “nono período”, de Descartes até a Revolução Francesa; e por fim, no “décimo período”, dos futuros progressos do espírito humano (Condorcet; 2013, p.7-8). Uma outra importante classificação que precedeu a de Morgan é a elaborada por Gustav Klemm (1802-1867), renomado bibliotecário do século XIX, que teve sua vasta coleção de antiguidades pré-históricas da Europa central adquiridas pelo Museu Britânico em 1868³⁰.

Gustav Klemm projetou os contornos do desenvolvimento humano desde a sociedade igualitária nômade e de caçadores, – a qual denomina sua primeira forma, a “Selvagem” – passando pela sociedade agrícola sedentária politicamente organizada e em grande parte dominada por instituições religiosas, – sua segunda fase, a qual nomeia de “Domesticação” – e, por fim, até as civilizações clássicas dos mundos árabe, grego, persa e romano – fase essa que intitulou como “Liberdade” (Leacock, 2012, p.229). Tal elaboração foi apresentada em seus dez volumes que escreveu sobre a cultura da humanidade, cujo tema central era a divisão em raças “ativas” e “passivas”. Segundo Marvin Harris (1979, p.88), entre essas últimas Klemm incluía os mongóis, os negros, os egípcios, as classes baixas da Europa, entre outras. Alguns antropólogos do século XX – como Robert Lowie e Philip Curtin – tentaram minimizar a importância do racismo de Klemm, mas é manifesto como o bibliotecário estava profundamente empenhado em biologizar a história.

³⁰ A coleção, até o presente momento, ainda consta no museu. Para mais, vide o link: https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/search.aspx?people=84371&peopleA=84371-3-18 (Acesso em 12/01/2018).

Apresentadas algumas das principais formas de classificação que antecederam a de Morgan, vamos, portanto ao que mais nos interessa nesse momento: a classificação de Morgan e as leituras que Marx e Engels fizeram dela.

4.2. Intermitência dos estágios históricos de classificação

Engels afirmou categoricamente que “Morgan foi o primeiro que, com conhecimento de causa, tratou de introduzir uma ordem precisa na pré-história da humanidade” (2012, p.37). Como pudemos observar, diversas classificações embrionárias sobre as sucessivas fases da história antecederam *Ancient Society*, todavia podemos sugerir que nenhuma delas foi desenvolvida com tanta propriedade – ou como disse Engels, “com conhecimento de causa” – quanto a que o antropólogo estadunidense elaborou. O esquema desenvolvido por Morgan se divide em três grandes estágios históricos culturais de classificação: “selvageria”, “barbárie” e “civilização”. Cada um dos períodos iniciais – “selvageria” e “barbárie” – também possuem internamente suas subdivisões. Engels (p.37) observa que Morgan “só se ocupa, naturalmente, das duas primeiras [épocas] e da passagem à terceira”. No que se refere a essas grandes épocas, Morgan (1980, p.20) as classifica da seguinte forma: “O período de estado selvagem, de cujo início se sabe muito pouco, pode ser provisoriamente dividido em três subperíodos a que chamaremos, respectivamente, o período antigo, o período médio e o período recente do estado selvagem”; assim, a cada um destes subperíodos corresponde à selvageria, Morgan optou por classificar cada estado da sociedade a eles correspondente como “fase inferior, média e superior do estado selvagem (...) Do mesmo modo, o período da barbárie subdivide-se, naturalmente, em três subperíodos – período antigo, médio e recente – e o estado da sociedade correspondente a cada um deles será designado, respectivamente, por fase inferior, média e superior da barbárie”.

A intenção de Morgan em sua classificação presente na obra *Ancient Society* era atribuir uma determinação cultural através dos aspectos materiais de subsistência. Marx (2011b, p.128-129), nos *Grundrisse*, transcreve em seus próprios termos uma passagem de Dureau de La Malle em que esse teórico diz que “pode-se determinar a priori o grau de civilização de um povo tão somente pelo conhecimento da espécie de metal, ouro, cobre, prata ou ferro, que emprega para suas armas, seus utensílios e seus ornamentos”. Essa espécie de classificação foi melhor aprimorada pelo arqueólogo Christian Thomsen

ao ordenar as coleções presentes no Museu Nacional de Copenhague entre “Idade da Pedra”, “Idade do Bronze” e “Idade do Ferro”, o que ficou conhecida como o difundido “Sistema de Três Idades”.

Em uma nota de rodapé d’*O Capital*, Marx (2013a, p.258) se refere a essa classificação de Thomsen ao dizer que “por mais ínfimo que seja o conhecimento que a historiografia de nossos dias possui do desenvolvimento da produção material, portanto, da base de toda vida social e, por conseguinte, de toda história efetiva, ao menos a época pré-histórica tem sido classificada com base não em assim chamadas pesquisas históricas, mas em pesquisas de ciências naturais, de acordo com os materiais de que eram feitos os instrumentos e as armas na Idade da Pedra, do Bronze e do Ferro”. A utilização de Marx dessa classificação de Thomsen é importante na medida em que, naquele momento, ou seja, 1867, aquela periodização da pré-história por parte do arqueólogo tendo como referência instrumentos materiais distintos, era a que se tinha de mais sofisticado em sua época no sentido de dar alguma inteligibilidade específica àqueles períodos históricos. Isso não significa que Marx tenha adotado tal classificação como um suporte de sua concepção materialista da história, ao contrário, essa passagem de Marx ressalta com um certo pesar o ínfimo conhecimento da historiografia em relação ao desenvolvimento da produção material.

Morgan apresenta de maneira explícita sua posição diante da classificação de Thomsen: “Os termos Idade da pedra, do bronze e do ferro, introduzidos por arqueólogos dinamarqueses, revelaram-se extremamente úteis para certos propósitos, e continuarão a sê-lo para a classificação dos objetos técnicos antigos; mas os progressos do conhecimento tornaram necessárias novas subdivisões” (Morgan, 1980, p.19). Assim sendo, a classificação morganiana dos períodos étnicos da história se propõe a ir além das insuficiências presentes nesse ordenamento anterior. Ressaltar isso é importante na medida em que Engels, em várias passagens de *A origem*, se utiliza dos termos “Idade da pedra”, “do bronze” e “do ferro” como se fossem compatíveis com as suposições morganianas. Contudo, por mais que também tenha se atido a condições materiais de subsistência, o esquema de Morgan não só é mais complexo que os anteriores como também se propõe a ser mais rigoroso na medida em que se utiliza de vastos materiais etnográficos para sua composição – utensílio esse que muitos de seus predecessores não tiveram.

Algumas das críticas aferidas à Morgan partem exatamente do limiar estabelecido para essas divisões, mas é importante mencionarmos que 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: “é difícil, para não dizer impossível, encontrar indícios de progresso que permitam fixar o início de cada um destes diferentes períodos, se quisermos aplicá-los de uma maneira absoluta a todos os continentes sem exceção”. E prossegue: “Aliás, não é necessário, para o fim que propomos, possuir critérios absolutos. Bastar-nos-á poder classificar as principais tribos da humanidade, em função do seu grau de progresso, em diferentes estados de civilização nitidamente distintos” (Morgan, 1980, p.20). Assim, Morgan desenvolveu os elementos característicos que correspondem às especificidades de cada um desses períodos e de cada uma das subdivisões.

Marx, em suas pesquisas apresentadas em seus assim chamados *Cadernos Etnológicos* transcreve essas subdivisões de Morgan e, em alguns momentos, propõe uma reorganização das características dessas fases distintas, embora tais intervenções não tenham acrescentado consideravelmente as informações trazidas por Morgan. Já Engels, em sua exposição n’A *Origem*, aprimora cada uma dessas fases acrescentando por vezes uma descrição mais precisa e, em outros momentos, incluindo elementos que não estavam pressupostos na exposição de Morgan. Vejamos, portanto, como se conforma cada uma dessas subdivisões de Morgan em *Ancient Society*.

A “fase inferior do estado selvagem” tem início com a infância da raça humana, e termina no momento em que o peixe se torna um meio de subsistência e a humanidade descobre o uso do fogo. Nessa fase, os seres humanos viviam em regiões limitadas e alimentavam-se de frutos e nozes (Morgan, 1980, p.20). Quanto a essas “regiões limitadas”, Engels (2012, p.37) afirma que os homens, nessa fase, viviam nos bosques tropicais e subtropicais e que sua morada, pelo menos parcialmente, era nas árvores; “só isso explica que continuassem a existir, em meio às grandes feras selvagens”. Além disso, Engels (p.38) também acrescenta que as raízes serviam também como alimentos a esses povos. Morgan (1980, p. 20) afirma que “as primeiras tentativas de linguagem articulada remontam a este período”, e Engels (2012, p.38) conclui que a formação da linguagem articulada foi “o principal progresso desse período”. Não há exemplos de tribos humanas que se tenham mantido nesta situação até os tempos históricos (Morgan, 1980, p.20) e, embora essa fase tenha durado provavelmente muitos milênios, não podemos demonstrar sua existência baseando-nos em testemunhos diretos; mas, se admitirmos que o homem procede do reino animal, devemos aceitar, necessariamente, esse estado transitório (Engels, 2012, p.38).

A “fase média do estado selvagem” começa com o consumo de peixe – Engels (2012, p.38) acrescenta aqui os crustáceos, os moluscos, outros animais aquáticos – e o uso do fogo, e termina com a invenção do arco e da flecha. O autor de *A origem* afirma que o consumo de peixe e o uso do fogo são complementares “porque o peixe só pode ser plenamente empregado como alimento graças ao fogo”³¹. Durante esse período o homem, deixando o seu habitat primitivo, espalhou-se pela maior parte da superfície da terra (Morgan, 1980, p.21), seguindo o curso dos rios e as costas dos mares. Engels acrescenta que é nesse período que se encontra “os toscos instrumentos de pedra sem polimento da primitiva Idade da Pedra”, afinal, “povos que tenham vivido apenas da caça, jamais existiram” (Engels, 2012, p.38). Como consequência das incertezas no que se refere às fontes de alimentação, “parece ter nascido, nessa época, a antropofagia, para subsistir por muito tempo³²”. Morgan (1980, p. 21) termina essa subdivisão mencionando os australianos e a maioria dos polinésios como as tribos que viviam na fase média do estado selvagem no momento da sua descoberta e que sobreviveram.

A “fase superior do estado selvagem” tem início com a invenção do arco e da flecha e termina com a invenção da cerâmica (Morgan, 1980, p.21). A atribuição da característica do início dessa fase se conforma devido ao fato de que, com a invenção do arco e da flecha, os animais caçados passaram a ser um alimento regular e a caça uma das ocupações normais e costumeiras; além disso, o arco, a corda e a flecha já constituíam um instrumento bastante complexo, cuja invenção pressupõe larga experiência acumulada e faculdades mentais desenvolvidas, bem como o conhecimento simultâneo de diversas outras invenções³³ (Engels, 2012, p.39). As tribos do athapascanas da região da baía de Hudson, as tribos do vale do Colúmbia e certas tribos das costas da América do Norte e do Sul viviam na fase superior do estado selvagem (Morgan, 1980, p.21). Por fim, Engels (2012, p.39) afirma que “o arco e flecha foram, para a época selvagem, o que a espada de

³¹ O que obviamente é um deslize de Engels se considerarmos que historicamente - e ainda hoje - presenciamos diversas experiências de consumo de peixes sem o uso do fogo, principalmente na matriz oriental.

³² Por “antropofagia”, Engels se refere à prática de se alimentar, através de seus diferentes modos, da carne humana. O desenvolvimento da antropologia da conta de que o termo “antropofagia” se refere não a um hábito alimentar, mas sim a uma prática ritual.

³³ O antropólogo marxista Christophe Darmangeat afirma que: “Na Austrália, os aborígenes ocupavam ambientes de clima e topologia muito diversificados. A essa particularidade, muito notável em si mesma, se juntava uma originalidade técnica; eles eram os únicos caçadores-coletores observados que ignoravam o arco, e continuavam a caçar com o propulsor” (Darmangeat, 2018, p.14). A não utilização do arco entre os aborígenes australianos os classificariam, portanto, com base no esquema morganiano, como tribos que não alcançaram a fase superior do estado selvagem. Sobre os polinésios e os australianos, Morgan retoma a questão no capítulo seguinte – “As artes de subsistência” – e Marx, é claro, também transcreveu, a seu modo, a passagem.

ferro foi para a barbárie e a arma de fogo para a civilização: a arma decisiva³⁴”. Essa fase encerra o período do estado selvagem e inicia o período da barbárie.

A “fase inferior da barbárie” inicia-se com a invenção da cerâmica, entretanto o seu término é dotado de algumas complexidades. Mas antes, levemos em consideração o elemento que constitui o início dessa fase: Engels (2012, p. 39) afirma que “é possível demonstrar que, em muitos casos, provavelmente em todos os lugares, [a introdução da cerâmica] nasceu do costume de cobrir com argila os cestos ou vasos de madeira, a fim de torná-los refratários ao fogo; logo descobriu-se que a argila moldada dava o mesmo resultado, sem necessidade do vaso interior”. Morgan chama a atenção para o fato de que a distinção entre os períodos da selvageria e da barbárie “tem sido feita desde há muito, mas não se estabeleceu até ao presente momento nenhum critério que permitisse definir o progresso que marca a passagem do primeiro para o segundo”, por isso, “considerando todos os fatos, a invenção e o uso da cerâmica constituem provavelmente o critério mais seguro e mais decisivo para fixar uma linha de demarcação, necessariamente arbitrária, entre selvagismo e barbárie” (Morgan, 1980, p.21). Engels (2012, p.39) complementa dizendo que “até aqui, temos podido considerar o curso do desenvolvimento como um fenômeno absolutamente geral, válido em determinado período para todos os povos, sem distinção de lugar”, porém, “quando queremos determinar o fim desse período e o início da fase média [da barbárie], deparamos com uma dificuldade devida à desigualdade de recursos dos dois hemisférios” e, além disso, “à influência que esta desigualdade começou a exercer sobre as relações humanas depois de terminado o estado selvagem”; Morgan (1980, p.21) completa dizendo que “é possível, no entanto, vencer esta dificuldade adotando equivalências”.

Desse modo, os fatos escolhidos por Morgan como provas de progresso para demarcar a transição da fase inferior para a fase média da barbárie são: “para o hemisfério oriental, a domesticação dos animais e, para o hemisfério ocidental, a cultura do milho e dos vegetais por meio da irrigação, assim como a utilização do adobe³⁵ (...) e da pedra na construção de casas – é curioso notar que Engels (2012, p.40) suprime, nessa fase, a

³⁴ Para essa frase, Engels se utilizou de uma passagem de Morgan do capítulo seguinte, *As artes de subsistência*. Morgan diz: “[o arco e flecha] deu, sem dúvida, um forte impulso à sociedade antiga, desempenhando, em relação a todo o período do estado selvagem, um papel semelhante ao da espada de ferro em relação ao período da barbárie e às armas de fogo em relação ao período da civilização”. Nos *Cadernos* de Marx é dito que: “Designa (arco e flecha) o estado superior do selvagismo, como a espada de ferro para a barbárie e a arma de fogo para o período da civilização” (Marx, 1972, p.337).

³⁵ “Adobe” se refere a um tipo de tijolo, baseado na mistura entre terra, água e palha, e em alguns casos outras fibras naturais. Esses tijolos constituem um dos mais antigos materiais de construção, e sua utilização é considerada como a adoção de uma forma rudimentar de alvenaria.

utilização dos tijolos de adobe como elemento constitutivo da transição da fase inferior para a fase média da barbárie por parte do ocidente; entretanto na próxima ele retoma essa característica. Portanto, levando em consideração essas condições naturais diferentes, “a partir desse momento a população de cada hemisfério se desenvolve de maneira particular, e os sinais nas linhas de fronteira entre as várias fases são diferentes em cada um dos dois casos”.

A “fase média da barbárie” começa com a domesticação dos animais, no hemisfério oriental, e com a irrigação na agricultura – para cultivo de hortaliças (Engels, 2012, p.40) e o emprego dos tijolos de adobe e de pedra nas construções, no hemisfério ocidental; essa fase termina com a invenção do procedimento de fundir o minério de ferro (Morgan, 1980, p.22). Engels chama a atenção para o fato de que essa fase não tinha sido superada em nenhuma parte no ocidente até a conquista da América pelos europeus. Entre os índios da fase inferior da barbárie existia, já na época de seu descobrimento, algum cultivo de milho e, talvez, da abóbora, do melão e de outras plantas de horta; eles viviam em casas de madeira, em aldeias protegidas por paliçadas (Engels, 2012, p.40). As tribos do noroeste achavam-se na fase superior do estado selvagem e não conheciam a cerâmica nem o mais simples cultivo de plantas; por sua vez, os chamados índios *pueblos* do Novo México, os mexicanos, os centro-americanos e os peruanos da época da conquista, se encontravam na fase média da barbárie – isso, supostamente baseado no fato de que viviam em casas de adobe ou pedra, cultivavam o milho e outros vegetais comestíveis em plantações artificialmente irrigadas e domesticaram alguns animais (os mexicanos domesticaram o peru e outras aves, e os peruanos domesticaram a lhama). Além dessas características, esses povos já trabalhavam com metais – embora o ferro não fosse um deles e, com isso, não podiam prescindir de suas armas e instrumentos de pedra. Engels (2012, p.40-41) conclui afirmando que “A conquista espanhola cortou completamente todo desenvolvimento autônomo ulterior”.

No leste³⁶, a fase média de barbárie começou com a domesticação de animais para o fornecimento de leite e carne, enquanto que o cultivo de plantas permaneceu desconhecido ali até bem adiantada essa fase. Quanto à domesticação de animais, “a criação de gado e a formação de grandes rebanhos parecem ter sido a causa de que os arianos e semitas se afastassem dos demais bárbaros” (Engels, 2012, p.41). “A formação de rebanhos levou, nos lugares adequados, à vida pastoril (...) Foi, pelo visto, nessas terras

³⁶ Vale ressaltar que em alguns momentos Engels utiliza os termos oriente/ocidente e em outros leste/oeste.

ricas em pastos que, pela primeira vez, se conseguiu domesticar animais”, em função disso parece às gerações posteriores que os “povos pastores procediam de áreas que, longe de terem sido o berço do gênero humano, eram quase inabitáveis para os seus selvagens avós e até para os homens da fase inferior da barbárie” (2012, p.41-42); “é mais do que provável que o cultivo de cereais nascesse aqui, primeiramente, da necessidade de proporcionar forragem aos animais, e que só mais tarde tivesse importância para a alimentação do homem”.

Engels, por fim, diz que “a evolução superior dos arianos e dos semitas se deve à abundância de carne e leite em sua alimentação e, particularmente, pela benéfica influência desses alimentos no desenvolvimento das crianças” e que “os índios *pueblos* do Novo México, que se veem reduzidos a uma alimentação quase exclusivamente vegetal, têm o cérebro menor do que o dos índios da fase inferior da barbárie, que comem mais carne e mais peixe” (2012, p.42). Para fins dessa fase, Morgan diz que “é possível que os antigos bretões, apesar de empregarem o ferro, tenham vivido nesta fase”, e que “a proximidade de tribos continentais mais desenvolvidas tinha feito progredir muito as suas diferentes técnicas em relação ao nível de desenvolvimento das instituições domésticas” (Morgan, 1980, p.22). Engels – termina ao afirmar que “em todo caso, nessa fase desaparece, pouco a pouco, a antropofagia, que não sobrevive senão como um rito religioso, ou como um ato mágico, o que dá quase no mesmo³⁷”.

A “fase superior da barbárie”, em Morgan, começa com a produção de objetos de ferro e termina com a invenção de um alfabeto fonético e com o uso da escrita em obras literárias (Morgan, 1980, p.22-23; Engels, 2012). Morgan menciona que “aqui tem origem a civilização” (1980, p.23). Essa fase só existiu de maneira independente no hemisfério oriental e, quanto aos progressos da produção, supera todas as outras juntas (Engels, 2012, p.42). Morgan afirma que “nesta fase viviam as tribos gregas da época de Homero, as tribos italianas que antecederam a fundação de Roma e as tribos germânicas do tempo de César” (Morgan, 1980, p.23). É curioso que Marx, ao transcrever esse período de Morgan, acrescenta um ponto de interrogação após a frase “as tribos ítalas que antecederam a fundação de Roma”, sugerindo, portanto, uma contestação a essa

³⁷ Esse trecho retoma uma discussão que já iniciamos nas páginas anteriores. Na realidade “não dá quase no mesmo” na medida em que há uma diferença substancial entre a “antropofagia” e o “canibalismo”, em que a primeira, em grandes termos, se refere a uma prática ritual, enquanto a segunda a um comportamento alimentar.

informação trazida por Morgan³⁸. Vejamos a passagem de Morgan e a interpelação feita por Marx em seus rascunhos.

“Estágio Superior. Começa com a produção de objetos de ferro e termina com a invenção de um alfabeto fonético e com o uso da escrita em obras literárias. Nesta fase viviam as tribos gregas da época de Homero, as tribos italianas de pouco antes da fundação de Roma [?] e as tribos germânicas do tempo de César” (Marx, 1972, p.97; Morgan, 1980, p.22-23).

Engels, que teve acesso aos *Cadernos* de Marx, ignorou a interrogação e manteve, sem contestação, os elementos expostos pelo antropólogo ianque. Além disso, em seus rascunhos, Marx não transcreve a frase de Morgan que diz, sobre o estado superior da barbárie, que “aqui tem origem a civilização”. Morgan não apresenta mais nenhuma informação sobre essa fase, mas Engels complementa consideravelmente sua caracterização: “antes de mais nada, encontramos aqui, pela primeira vez, o arado de ferro puxado por animais, o que torna possível lavrar a terra em grande escala – a agricultura – e produz, dentro das condições então existente, um aumento praticamente quase ilimitado dos meios de subsistência” (Engels, 2012, p.42). Engels também observa que nesse período temos também a “derrubada dos bosques e sua transformação em pastagens e terras cultiváveis”, prática que seria impossível em grande escala sem a pá e o machado de ferro. Todos esses elementos acarretaram em um rápido aumento da população, que se instala, densamente, em pequenas áreas: “somente circunstâncias excepcionais teriam podido reunir meio milhão de homens sob uma direção central – e é de se crer que isso jamais tenha acontecido” (Engels, 2012, p.42-43). Baseado na afirmação que Morgan traz no capítulo seguinte, Engels acrescenta também que “nos poemas homéricos, principalmente na *Iliada*, encontramos a época mais florescente da fase superior da barbárie”.

³⁸ Estranhamente, embora esteja bem clara a interrogação na edição original dos *Cadernos Etnológicos* de 1982, a edição em espanhol dos *Cadernos* não apresenta uma interrogação, mas sim, uma exclamação. A versão original diz: “Upper status. Commences with the smelting of Iron Ore, use of iron tools etc, ends with the invention of a phonetic alphabet, and the use of writing in literary composition. In the upper Status of Barbarism the Grecian tribes of Homeric ages, Italian tribes before the founding of Rome (?), the German tribes of Ceasar’s time” (Marx, 1972, p.97); Já na edição espanhola é possível notar a diferença: “Estadio superior. Comienza con la fundición del mineral de hierro, empleo de instrumentos de hierro, etc. y termina con la invención de un alfabeto fonético y el uso de la escritura en la composición literaria. En el estadio superior de la barbarie las tribus griegas de la edad homérica, las tribus italianas hasta la fundación de Roma [!], las tribus germánicas de la época de César.” (Marx, 2015, p.334-335). A edição original em inglês traz, na contracapa aos extratos de Marx a Morgan, uma fotocópia da primeira página dos escritos de Marx e, mesmo nessa fotocópia, é possível notar que o ponto que Marx utilizou foi realmente o de interrogação.

Além desses complementos, há uma sugestão por Engels de que “a principal herança que os gregos levaram da barbárie para a civilização é constituída dos instrumentos de ferro aperfeiçoados, dos foles de forja, do moinho a mão, da roda de olaria, da preparação do azeite e o vinho, do trabalho de metais elevado à categoria de arte, de carretas e carros de guerra, da construção de barcos com pranchas e vigas, dos princípios de arquitetura como arte, das cidades amuralhadas com torres e ameias, das epopeias homéricas e de toda a mitologia” (Engels, 2012, p.43). E conclui dizendo que “se compararmos com isso as descrições feitas por César, e até por Tácito, dos germanos, que se achavam nos umbrais da fase de cultura da qual os gregos de Homero se dispunham a passar para um estágio mais elevado, veremos como foi esplêndido o desenvolvimento da produção na fase superior da barbárie” (2012, p.43). Concluimos, portanto, o último período da barbárie e alcançamos, finalmente, o assim chamado “estado civilizado”.

O “estado civilizado” ou a “civilização”, para Morgan, começa com o uso de um alfabeto fonético e com a produção de obras literárias. Divide-se em antigo e moderno. Podermos admitir, como equivalente, a escrita hieroglífica sobre pedra (Morgan, 1980, p.23). E assim, Morgan não apresenta mais nenhuma característica, até esse momento, desse estado. Marx (1972), em seus *Cadernos*, transcreve essa citação de Morgan entretanto suprime a frase “divide-se em antigo e moderno”. Engels, sobre esse estágio, e em conclusão à classificação elaborada por Morgan, avalia que: “O quadro do desenvolvimento da humanidade através do estado selvagem e da barbárie, até os começos da civilização – quadro que acabo de esboçar, seguindo Morgan – já é bastante rico em traços característicos novos e, sobretudo, indiscutíveis, porquanto diretamente tirados da produção”, entretanto – e esse é o primeiro momento em que a classificação de Morgan aparece como insuficiente às pretensões de Engels – “permanecerá obscuro e incompleto se o compararmos com aquele que se há de descortinar diante de nós, ao fim de nossa viagem; só então será possível apresentar com toda a clareza a passagem da barbárie à civilização e o forte contraste entre as duas”. Por fim, Engels generaliza a classificação de Morgan da seguinte forma: “*Estado selvagem* – período em que predomina a apropriação de produtos da natureza, prontos para serem utilizados; as produções artificiais do homem são, sobretudo, destinadas a facilitar essa apropriação; *Barbárie* – período em que aparecem a criação de gado e a agricultura, e se aprende a incrementar a produção da natureza por meio do trabalho humano; *Civilização* – período em que o homem continua aprendendo a elaborar os produtos naturais, período da indústria propriamente dita e da arte” (Engels, 2012, p.43).

Rememoremos, portanto, o esquema de Morgan extratado por Marx:

<u>Períodos</u>	<u>Condições</u>	<u>Transições</u>
I. Período inicial de selvageria	Estado inferior de selvageria	Da infância da raça humana até o começo do próximo período
II. Período intermediário de selvageria	Estado intermediário de selvageria	Da aquisição de uma dieta de subsistência a base de peixes e de um conhecimento do uso do fogo até etc.
III. Período final de selvageria	Estado superior de selvageria	Da invenção do arco e flecha até etc.
IV. Período inicial de barbárie	Estado inferior de barbárie	Da invenção da arte da cerâmica até etc.
V. Período intermediário de barbárie	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. Período final de barbárie	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	Estado de civilização	Da invenção do alfabeto fonético, com o uso da escrita, até o tempo presente

Embora Engels termine aqui suas referências acerca da classificação da humanidade através de diferentes períodos com base nas condições materiais de subsistência, ou o que ele chamou de “Estágios Pré-Históricos de Cultura”, a exposição de Morgan não cessa; e Marx, conseqüentemente, acompanha o desenvolvimento teórico do antropólogo nessas passagens que não foram mencionadas por Engels em *A Origem*.

A exposição de Morgan segue explicando as razões pelas quais seu autor utilizou da “cerâmica” como o critério decisivo a fim de marcar o início de diferentes períodos étnicos – a saber, a transição da selvageria para a barbárie. Os elementos trazidos por Morgan (1980, p.24-25) para essa temática parecem ter interessado Marx, que transcreveu e reordenou algumas passagens do antropólogo, dentre elas, a que diz que “os instrumentos em pedra e em sílex são anteriores à cerâmica, pois foram muito frequentemente encontrados em jazigos antigos onde não apareciam vestígios de cerâmica”, e além disso, “o começo da vida em aldeias, simultaneamente com um certo domínio dos meios de subsistência, a fabricação de utensílios e vasos de madeira, a tecelagem manual de fibras extraídas da casca das árvores, a fabricação de cestos, o arco e a flecha apareceram antes da cerâmica”.

Morgan, em seguida, menciona o antropólogo britânico Edward B. Tylor em duas ocasiões e, em ambas, Marx o transcreve: na primeira delas, uma citação de Tylor na qual o britânico afirma que “a arte da tecelagem era desconhecida na maior parte das ilhas distantes da Ásia e que a maior parte das ilhas dos mares do sul não conheciam a cerâmica” (Tylor, 1870, p.181; apud Morgan, 1980, p.26); na segunda delas, em uma nota de rodapé, uma passagem em que Tylor conta que “Goguet evoca o capitão Gonneville que, visitando a costa sudeste da América do Sul, em 1503, verificou ‘que os utensílios domésticos eram de madeira, inclusive os vasos de levar ao fogo, mas revestidos com uma espécie de argila com a espessura de um dedo, que os impedia de arder” (Tylor, 1870, p.273 apud Morgan, 1980, p.25).

Tylor foi o principal antropólogo britânico do século XIX. É lembrado por ter produzido a primeira conceituação moderna de “cultura” como a entendemos contemporaneamente. Tylor define “Cultura ou Civilização, tomada em seu mais amplo sentido etnográfico, como todo o complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade” (Tylor, 2005, p.69). Marx já havia conhecido a obra de Edward Tylor em outras ocasiões, inclusive o mencionou no capítulo 20 – “Reprodução Simples” – do livro II de *O Capital* não pelo seu precursor conceito de cultura, mas sim por

informações relativas à nossa própria análise nesse capítulo. Marx (2014, p.606) menciona que “quando o selvagem faz arcos, flechas, martelos de pedra, machados, cestos etc., ele sabe perfeitamente que o tempo assim despendido não foi empregado na confecção de meios de consumo; está consciente, portanto, de que satisfaz sua necessidade de meios de produção e nada mais. Além disso, o selvagem comete um grave erro econômico quando se mostra completamente indiferente em relação ao tempo despendido nessa tarefa, dedicando às vezes, por exemplo, um mês inteiro à confecção de uma única flecha, como relata Tyler³⁹”.

Ousamos dizer que, ao ter contato com as obras de Tylor e de Morgan, Marx subsidiou suas pesquisas com trabalhos de autores que compunham o mais alto grau de sofisticação de produção “etnológica” de seu tempo. Esses teóricos, bem como suas abordagens, são obviamente passíveis de críticas. Curiosamente, a despeito de suas contribuições – afinal dois autores que atraem a atenção de Marx certamente tem o que contribuir – o manancial da história do pensamento antropológico das décadas seguintes os esqueceu nas prateleiras das bibliotecas; quando muito, referenciados com descaso e sem o devido rigor. Morgan e Tylor são lembrados unicamente como pertencentes a uma mesma escola de pensamento, a saber, o assim chamado “evolucionismo cultural”.

Voltando aos extratos, Marx parece se interessar principalmente com os dados e referências que Morgan apresenta a determinadas tribos bem como suas condições materiais de subsistência. A partir dos *Cadernos Etnológicos* é facilmente perceptível como que todas as informações etnográficas levantadas por Morgan são transcritas por Marx. Assim, o velho mouro segue transcrevendo e reorganizando algumas informações trazidas pelo antropólogo estadunidense e termina esse capítulo extraíndo as informações que Morgan (1980, p.28) apresentou sobre os índios das Américas: “A família indígena da América, diferindo nisso de todos os outros grupos existentes, oferecem um exemplo da condição da humanidade em três períodos étnicos sucessivos”; e continua: “ao ser descoberta, mostrava cada uma dessas três condições, especialmente as do estado inferior e médio da barbárie, mais elaboradas e completas que qualquer outra parte do gênero humano”, e conclui: “os índios do extremo norte e algumas das tribos costeiras do Norte e Sul da América se encontravam no estado superior da selvageria; os índios parcialmente

³⁹ A edição alemã do livro II de *O Capital* chama a atenção para o fato de que, no original de Marx, a menção ao nome do etnólogo aparece da mesma forma que aqui, “Tyler”: “Com esse nome publicou-se a versão alemã, citada na nota, da obra do antropólogo inglês Edward Burnett Tylor, *Researches into the Early History of Mankind*: Londres, Murray, 1865). A passagem mencionada por Marx figura nas páginas 198 e 199 da edição inglesa” (2014, p.666-667).

sedentários a leste do Mississippi encontravam-se no estado inferior da barbárie, já os índios sedentários do norte e sul da América encontravam-se no estado médio [da barbárie].

O leitor que se defronta com apenas esse primeiro capítulo do livro de Morgan poderia imaginar que o objetivo do antropólogo americano em seu livro era apenas o estabelecimento sistemático de um detalhado esquema da evolução das culturas a partir das condições materiais de subsistência. Essa é uma das acusações constantemente aferidas a Morgan pela Antropologia social que o sucedeu. Entretanto, se não perdermos de vista a totalidade de *Ancient Society*, notaremos que seus objetivos eram outros, dentre eles: compreender os detalhes da organização social de sociedades específicas, as implicações dos acontecimentos históricos, os problemas originados pelas novas invenções e os passos pelos quais novas relações emergiam (Leacock, 2012, p.233). Mesmo assim, a própria formulação dessas fases sucessivas de progresso nos fornecem elementos para compreender não só a exposição de Morgan, como também as leituras realizadas por Marx e Engels.

Em um famoso conto intitulado *O idioma analítico de John Wilkins*, o escritor argentino Jorge Luis Borges afirma que “sabidamente não há classificação do universo que não seja arbitrária e conjectural”. Em seguida, menciona uma certa enciclopédia chinesa conhecida pelo nome de *Empório celestial de conhecimentos benévolos*, na qual é apresentado que os animais se dividem em 14 categorias, dentre elas: os pertencentes ao imperador; os embalsamados; os fabulosos os que estão incluídos nessa classificação; os inumeráveis; os *et cetera*; os que de longe parecem moscas; entre outras (Borges, 2000, p.77-78) Para além da suspeita e inconsistente classificação da enciclopédia chinesa trazida por Borges, o que convém notar, como afirma Duayer (2015, p.60), é que nossas classificações baseadas em observações aparentes da prática cotidiana – por exemplo, “animal que nada e vive submerso é peixe” –, podem ser superficiais, falsas e, diante de suas limitações, podem ser corrigidas, mas que, apesar disso, são objetivas em algum grau, afinal, é nelas em que se baseia a prática cotidiana. Por isso Borges emprega o mesmo expediente ao recorrer à classificação da enciclopédia chinesa, que só possui seu caráter precisamente cômico porque o leitor percebe o seu absurdo, mas o faz, é evidente, desde a ótica de sua própria classificação, assumida como verdadeira, objetiva. Isso não seria diferente, por exemplo, com o esquema de Morgan diante de seu aprimoramento realizado por Engels.

Como mencionamos anteriormente, é nítido como Morgan estava ciente dos limites de seu esquema. Mas é necessário compreendermos em qual contexto se insere as informações trazidas para a classificação do antropólogo, bem como a escassez de materiais que sua época propiciava para seu trabalho – embora isso não o isente das críticas. Estabelecer paralelos com as ciências da natureza ao se tratar desse assunto é certamente um tema sensível⁴⁰, mas nesse caso a relação pode facilitar o entendimento, ou, no mínimo, torná-lo mais elucidativo.

A antropóloga marxista estadunidense Eleanor Leacock diz que: “descobrir que uma baleia não é um peixe aprofunda a compreensão dos processos dos mamíferos. Em vez de colocar em dúvida a categoria ‘peixe’, a descoberta indica um nível funcional mais básico à categoria do que viver no mar” (Leacock, 2012, p.234), da mesma forma em que, a partir de determinado estado da biologia fazia sentido classificar como “ave” aquele animal que possuía a habilidade de voar, embora o desenvolvimento desse campo de conhecimento percebeu que a categoria “mamíferos” seja a mais propícia para caracterizar um dos animais que voam, a saber, o morcego.

Com a Antropologia – campo de conhecimento através do qual essa discussão foi mais frequente – não foi diferente, e, criticamente às formulações de Morgan (e de outros “evolucionistas”, como Tylor e James Frazer) surgiram as três principais correntes antropológicas da primeira metade do século XX: na matriz antropológica da França, a “Escola Francesa” – com formulações de Marcel Mauss e Émile Durkheim, principalmente; na matriz inglesa o “Funcionalismo Britânico” – com Malinowski e Evans Pritchard; e na matriz estadunidense, e de maneira mais contundente, o “Culturalismo Americano” – sobretudo pela égide de Franz Boas. Mas o fato é que as próprias descobertas antropológicas, arqueológicas e históricas do século XX provam, em certa medida, a insuficiência do esquema de Morgan enquanto um utensílio de compreensão dos períodos pré-históricos das sociedades humanas. Entretanto, como Marx transcreveu essa classificação e Engels, posteriormente, a utilizou como substrato de *A Origem...*, por muitas vezes o pensamento de Marx é associado ao de Morgan no

⁴⁰ Sensível pois, mesmo no âmbito da antropologia, esse paralelo ocorreu na transição do século XIX para o XX e foi bem controverso. Compreendo que o fator biológico era entendido como determinante do social, e inspirando-se nas teorias de Cesare Lombroso, em medicina legal, e de Wilhelm Wundt, em psicologia social – foram elaboradas algumas teorias que compunham um pensamento racista acerca da superioridade da raça branca, baseado em uma equivocada interpretação das ideias de Herbert Spencer, Charles Darwin. No caso brasileiro, é notável, nessa comunhão, o nome de Nina Rodrigues.

que se refere a uma suposta compatibilidade, por parte do autor de *O Capital*, com as classificações do autor de *Ancient Society*.

Já que Rouland apresentou a consequência para Morgan da suposta “utilização de suas conclusões por Marx e Engels”, apresentemos, pois, o sentido da “utilização” de Marx e Engels da classificação de Morgan. Para esse propósito é fundamental notar que Marx não elaborou em seus *Cadernos Etnológicos* um esquema de classificação de culturas – o termo “cultura”, inclusive, em nenhum momento adquire centralidade na obra de Marx. As passagens aqui mencionadas até então, em contrapartida, não são mais do que meras transcrições do sistema elaborado por Morgan. Concluir, portanto, que Marx adotou a classificação de Morgan por meramente ter transcrito sua classificação é um equívoco absoluto – da mesma forma que Marx não adotou, por exemplo, o direito natural a partir dos extratos que fez de Espinoza em 1841.

Nas circunstâncias em que Marx propôs alguma divisão histórica baseada em algum aspecto referencial, sua exposição não se manifestou de maneira tão esquemática quanto a de Morgan. Nas vezes em que Marx produziu algo nesse sentido, ele não levou em consideração as condições materiais de subsistência mas, em grandes traços, formulações que envolvem especificidades sociais baseadas nos modos de produção ou mesmo relativos à propriedade.

4.3. Marx e as classificações históricas

Ainda n’A *Ideologia Alemã* – em texto datado “de junho a meados de julho de 1846” – Marx e Engels apresentam uma série de divisões de “formas de propriedade” que, conseqüentemente, estão condicionadas às fases de desenvolvimento da divisão do trabalho: “cada nova fase da divisão do trabalho determina também as relações dos indivíduos uns com os outros no que diz respeito ao material, ao instrumento e ao produto do trabalho”, que, por sua vez, o grau de desenvolvimento da divisão do trabalho mostra também a que ponto as forças produtivas estão desenvolvidas (Marx; Engels, 2007, p.89). E, assim, elaboram e descrevem três formas de propriedade: a propriedade tribal; a propriedade estatal ou comunal da antiguidade; a propriedade feudal⁴¹.

⁴¹ Iremos expor aqui cada uma dessas formas baseadas essencialmente nas palavras de Marx e Engels, mas, para uma análise mais completa e aprimorada, tento em conta cada um dos elementos apresentados, vide *A Ideologia Alemã*, (2007, p.89-92).

A forma de propriedade tribal “corresponde à fase não desenvolvida da produção, em que um povo se alimenta da caça e da pesca, da criação de gado ou, no máximo, da agricultura (...) nessa fase, a divisão do trabalho é, ainda, bem pouco desenvolvida e se limita a uma maior extensão da divisão natural do trabalho que já existia na família⁴²”;

A forma de propriedade estatal ou comunal da Antiguidade “resulta da unificação de mais de uma tribo numa cidade por meio de contrato ou conquista, e na qual a escravidão continua a existir (...) a divisão do trabalho já está mais desenvolvida. Já podemos encontrar a oposição entre cidade e campo e, mais tarde, a oposição entre Estados que representam o interesse da cidade e aqueles que representam o interesse do campo; e, no interior das próprias cidades, encontramos a oposição entre indústria e o comércio marítimo”;

Por fim, a forma de propriedade feudal consistia “principalmente no trabalho de cada indivíduo”. A propriedade durante a época feudal era constituída, “de um lado, pela propriedade da terra e pelo trabalho servil a ela acorrentado e, do outro, pelo trabalho próprio com pequeno capital que dominava o trabalho dos oficiais. A estrutura de ambos era condicionada pelas limitações das relações de produção – pelo escasso e grosseiro cultivo da terra e pela indústria artesanal. A divisão do trabalho pouco ocorreu na florescência do feudalismo. Cada país trazia em si a oposição entre cidade e campo” (Marx; Engels, 2007, p.90-91).

É curioso que em outra passagem da própria *A Ideologia Alemã* que antecede essas formas sucessivas aqui apresentadas é dito: “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” (Marx; Engels, 2007, p.52). Percebam como que a nomenclatura das tipologias utilizadas por Morgan, como “barbárie” e “civilização” antecederam a produção de *Ancient Society* (como exemplo, a produção de *A Ideologia Alemã* data de 1845-1846, e a obra de Morgan aqui tratada só veio a ser publicada em 1877). No entanto, o que Marx e Engels chamaram de “barbárie”

⁴² Sobre a propriedade tribal, em manuscrito da própria *A Ideologia Alemã* datado “do fim de novembro de 1845 a meados de junho de 1846”, ou seja, que antecede essa exposição mencionada, é dito: “A primeira forma de propriedade, tanto no mundo antigo como na Idade Média, é a propriedade tribal, condicionada entre os romanos principalmente pela guerra e entre os germanos pela pecuária. Entre os povos antigos, porque numa mesma cidade coabitavam muitas tribos, a propriedade tribal aparece como propriedade do Estado e o direito do indivíduo sobre ela como simples *possessio*, que, todavia, se limita, assim como a propriedade tribal em geral, tão somente à propriedade da terra” (Marx; Engels, 2007, p.75).

nessa citação, estabelecendo mediações possíveis, se assemelha aos períodos que Morgan tratou como “selvageria” e “barbárie” – ou seja, às formas que precederam a forma “civilização” – embora não seja possível fazer uma correspondência exata entre os dois textos por se tratarem de estatutos distintos.

A partir da compreensão de que Morgan teria, portanto, completado as lacunas que as formas sucessivas apresentadas por Marx e Engels deixaram, Eleanor Leacock (2012, p.232) sugere essa como uma das razões pela qual a leitura de Morgan foi tão importante a Marx e Engels, afinal, Morgan “forneceu não só dados que elucidaram nos desenvolvimentos no interior do longo período representado pela propriedade ‘tribal’, mas também um material que iluminou os passos pelos quais a propriedade privada emergiu⁴³”.

É comum notar que os autores da economia política que antecederam as proposições críticas de Marx a esse campo de conhecimento, também utilizavam frequentemente os termos “selvagem” e “bárbaro” para designarem estados de desenvolvimentos históricos específicos em determinadas formas sociais. Nos próprios *Grundrisse*, mais de uma década depois de *A Ideologia Alemã*, Marx cita o economista Pellegrino Rossi que estipula suas fases sucessivas de desenvolvimento da história tendo em conta o “estado selvagem” e seu grau mais elevado, a “barbárie”. A citação a Rossi diz: “O progresso social não pode consistir em dissolver toda associação, mas em substituir as associações forçadas e opressivas do passado por associações voluntárias e equitativas [...] O isolamento, em seu grau mais elevado, é o estado selvagem; a associação forçada, opressiva, em seu grau mais elevado é a barbárie.” (Rossi, 1845 apud Marx; 2011b, p.490). Também nos *Grundrisse*, Marx menciona uma nova passagem de Dureau de la Malle que sugere um estado “semibárbaro”: “Os mais antigos monumentos da Grécia, da Ásia, do norte da Europa e do Novo Mundo demonstram que o uso do ouro em utensílios e joias era possível em estado semibárbaro; e o emprego da prata para o mesmo uso denota por si mesmo um estado social muito avançado.” (De la Malle, 1840, apud Marx; 2011b, p.126). Mesmo Adam Smith, em *A Riqueza das Nações*, fala que: “em países onde a terra continua muito barata, ou todas as pessoas se encontram em um estado de barbarismo, ou algumas delas estão em um estado de escravidão (Smith, 1835, apud

⁴³ Para essa afirmação, Leacock provavelmente se baseou em Marvin Harris, autor esse que, em vários momentos, é mencionado pela antropóloga estadunidense. Em uma das passagens, sobre o interesse de Marx em *Ancient Society* de Morgan, Harris diz que: “Marx se deu conta em seguida da necessidade de revisar sua própria concepção da evolução pré-histórica à luz do conhecimento, superior ao seu, que Morgan tinha das instituições primitivas” (Harris, 1979, p.214).

Marx, 2011b, p.513). Marx, ao citar esses autores em *O Capital*, estava absolutamente ciente de suas distinções classificatórias dos períodos históricos.

Para além dos próprios expoentes da economia política, Marx teve contato, em 1851, com a obra *Natural History of Society* (1840) Cook Taylor⁴⁴ que, assim como Morgan, dividiu a humanidade nos estágios de selvageria, barbárie e civilização. Também nessa mesma década, assim como faria com Morgan anos depois, Marx transcreveu e comentou passagens da obra *Observations Concerning the Distinction of Ranks in Society* (1771) do historiador John Millar, que há mais de 100 anos antes de Morgan também propunha uma periodização histórica entre “fase selvagem” e “barbarismo”. Ou seja, Morgan não inaugura a utilização desses termos no âmbito da produção de conhecimentos e, além disso, o primeiro contato de Marx com um autor que fizera distinções dessa forma não se deu a partir da leitura de *Ancient Society*, de Morgan.

Percebam como utilizamos apenas citações de Marx a passagens de autores que o precederam e que se utilizaram dessas expressões – “selvagem”, “bárbaro” – para se referenciar a estados de sociedade que antecederam o estado baseado no modo de produção capitalista. Nem Marx, nos *Grundrisse*, a seu modo, foge de se utilizar de alguns desses termos. Para exemplo, citemos, pois, algumas passagens: “Entre povos semi ou totalmente bárbaros se interpõem inicialmente os povos comerciantes, ou as tribos, cuja produção é diferente por natureza, entram em contato e trocam seu excedente” (Marx, 2011b, p.197); “a maquinaria mais desenvolvida força o trabalhador a trabalhar agora mais tempo que o fazia o selvagem ou que ele próprio com suas ferramentas mais simples e rudimentares” (2011b, p.591); “Os bárbaros germânicos, para os quais a produção tradicional era a agricultura realizada por servos e a vida isolada no campo, puderam tão mais facilmente submeter as províncias romanas a essas condições, porquanto ali a concentração da propriedade fundiária já havia modificado totalmente as antigas relações agrícolas.” (2011b, p.52).

A grande contribuição dos *Grundrisse* para nossa temática é que, nesse texto, Marx desenvolve dezenas de páginas cujo objetivo era analisar formas sociais e conseqüentemente as formas de propriedade que precederam o modo de produção capitalista, mas não de maneira meramente classificatória, nem tampouco apartadas do desenvolvimento histórico: “O que nos interessa aqui, antes de tudo: o comportamento do trabalho em relação ao capital, ou às condições objetivas do trabalho como capital,

⁴⁴ Não confundir, é claro, com Edward B. Tylor.

pressupõe um processo histórico que dissolve as diferentes formas em que o trabalhador é proprietário, ou em que o proprietário trabalha” (Marx, 2011b, p.408). A exposição de Marx, nesse escrito, não aparece de maneira tão sistemática quanto em *A Ideologia Alemã*, de modo que o próprio modo de apresentação dessas fases já indica que não há um caminho linear para a sucessão dessas formas de uma maneira independente da especificidade histórica de determinada forma social. Mesmo assim, embora não sistemática, nem muito menos cronológica, a exposição dos *Grundrisse*, sem qualquer sombra de dúvidas, aparece de maneira bem mais aprimorada e mesmo sofisticada do que em *A Ideologia Alemã*. Marx não apresenta as formas pré-capitalistas⁴⁵ de maneira delimitada como nos textos anteriores. Isso torna a elaboração ainda mais importante na medida em que o autor se afasta de qualquer aproximação com uma abordagem esquemática para o tratamento dessas formas de sociabilidade.

Marx inicia o capítulo “Formas que precederam a produção capitalista” – conhecidos como “Formen” – ressaltando que a separação do trabalho livre das condições objetivas de sua realização – do meio de trabalho e do material de trabalho – é um dos pressupostos das condições históricas do capital – assim como o trabalho assalariado, por exemplo. Esse processo de separação se deu, sobretudo, a partir da “desvinculação do trabalhador da terra como seu laboratório natural”, e, por consequência, da “dissolução da pequena propriedade livre de terras, bem como da propriedade comunitária baseada na comunidade oriental⁴⁶” (Marx, 2011b, p.388). Havia uma “unidade natural do trabalho com seus pressupostos objetivos” nessas duas formas cuja dissolução aparece como necessária para as condições históricas do capital. A finalidade do trabalho nessas duas formas não é a criação de valor⁴⁷, mas sim, a “conservação do proprietário singular e de sua família, bem como a da comunidade como um todo”. Por isso que Marx apresenta a

⁴⁵ O uso do termo “pré-capitalistas” não é nada mais do que um modo de se referir às formas sociais que, historicamente, antecederam as sociedades que adotaram o modo de produção capitalista. Entretanto, é importante notar que ao nos referirmos a “pré-capitalistas” não tratamos especialmente das formas sociais comunais – ou originárias – mas sim de todas as formas de sociedade que precederam o capitalismo, como o feudalismo, escravismo, formas comunais, entre outras.

⁴⁶ Marx aprofunda essa temática no capítulo 24 de *O Capital*, intitulado *A assim chamada acumulação primitiva*, que não é nada mais do que “o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção. Ela aparece como ‘primitiva’ porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde” (Marx, 2013, p.786). Vale apontar, que Marx menciona – e deixa claro - que nem mesmo o processo de Acumulação Primitiva se conforma a partir de uma concepção histórica unilinear: “Sua história [da Acumulação Primitiva] assume tonalidades distintas nos diversos países e percorre as várias fases em sucessão diversa e em diferentes épocas históricas. Apenas na Inglaterra, e por isso tomamos esse país como exemplo, tal expropriação se apresenta em sua forma clássica” (Marx, 2013, p.787-788).

⁴⁷ Embora Marx (2011b, p.388) admita que os membros dessas comunidades possam realizar trabalhos excedentes para trocá-lo por trabalho alheio/produtos excedentes.

essencial constatação de que “o pôr do indivíduo como um trabalhador, nessa nudez, é ela própria um produto histórico”.

Percebam como que, até o presente momento, Marx elabora características comuns entre duas formas de propriedade que correspondem a distintas formas sociais – que precederam a propriedade privada do modo de produção capitalista, a saber, a “pequena propriedade livre de terras” e a “propriedade comunitária baseada na comunidade oriental”. Mas nosso autor, em seguida, apresenta de maneira específica as características de cada uma delas.

Marx afirma que na forma “pequena propriedade livre de terras” aparece, como pressuposto, uma comunidade natural enquanto uma forma social. Nessa, Marx aponta que “os seres humanos não são sedentários por natureza”, de modo que os clãs não se fixavam em determinados lugares, por isso pertenciam a um modo de vida pastoril. A partir desse ponto de vista, “a comunidade natural, não aparece como resultado, mas como pressuposto da apropriação (temporária) e utilização coletivas do solo. Marx aponta que essas atividades podem ser de vários tipos, como por exemplo o pastoreio, a caça e a agricultura.

Nessa forma, a terra possui um papel fundamental, afinal, ela é “o grande laboratório, o arsenal, que fornece tanto o meio de trabalho quanto material de trabalho”. Seus membros se relacionam com a terra “ingenuamente, como propriedade da comunidade, e da comunidade que se produz e reproduz pelo trabalho vivo”. Desse modo, a “apropriação real pelo processo do trabalho se realiza sob esses pressupostos, que não são eles mesmos produto do trabalho, mas aparecem como seus pressupostos naturais ou divinos”. A partir desses pressupostos podem originar, nas palavras de Marx, uma variação de “forma mais despótica ou democrática” dessa comunidade. As formas mais democráticas podem ser apresentadas a partir do caráter coletivo do trabalho, “como no México, em especial no Peru, entre os antigos Celtas, em algumas tribos hindus”. As formas mais despóticas podem ser encontradas, por exemplo, “nas comunidades eslavas, romenas” e em algumas localidades asiáticas, denominadas por Marx como “despotismo

oriental⁴⁸”, na qual o produto excedente pertence por si só a uma unidade suprema⁴⁹. Nesse tipo de forma social é que se “encontra pela primeira vez o *dominium* [direito de controle, poder sobre algo] senhorial no seu sentido mais original”. Desse modo, as condições coletivas da apropriação efetiva por meio do trabalho aparecem como obra da unidade superior, ou seja, do “governo despótico pairando acima das pequenas comunidades,” e “nesse ponto está a causa da transição para a servidão” (Marx, 2011b, p.389-390).

A segunda forma, a “propriedade comunitária baseada na comunidade oriental”, é produto de uma vida histórica movimentada a partir das vicissitudes e da modificação das tribos primitivas. Segundo Marx (2015, p.390) ela “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”. Além disso, “tal forma não presume a terra como a base, mas a cidade como a sede já constituída das pessoas do campo (...) o campo aparece como território da cidade; e não o povoado, como simples apêndice do campo”.

Não há impedimentos nessa forma de propriedade para que se relacione com a terra como a “natureza inorgânica do indivíduo vivo, sua oficina de trabalho, seu meio de trabalho, objeto de trabalho e meio de vida do sujeito”. Marx (2011b, p.391) chama atenção para o fato de que, nessa propriedade comunitária, “a guerra constitui a grande tarefa conjunta, o grande trabalho coletivo exigido, seja para ocupar as condições objetivas da existência viva, seja para defender e perpetuar sua ocupação”, e é por isso que a comunidade composta de famílias organiza-se de início como uma comunidade

⁴⁸ No desenvolvimento da produção teórica de Marx, a noção de “despotismo oriental” foi paulatinamente substituída por “modo de produção asiático” ou “modo de produção oriental”. Marx escreve que “nos modos de produção asiáticos, antigos etc. a transformação do produto em mercadoria e, com isso, a existência dos homens como produtores de mercadorias, desempenha um papel subordinado, que, no entanto, torna-se progressivamente mais significativo à medida que as comunidades avançam em seu processo de declínio. Povos propriamente comerciantes existem apenas nos intermúndios do mundo antigo, como os deuses de Epicuro, ou nos poros da sociedade polonesa, como os judeus. Esses antigos organismos sociais de produção são extraordinariamente mais simples e transparentes do que o organismo burguês, mas baseiam-se ou na imaturidade do homem individual, que ainda não rompeu o cordão umbilical que o prende a outrem por um vínculo natural de gênero” (Marx, 2013, p.154). Baseado em Marx, a antropóloga marxista Eleanor Leacock (2012, p.275) aponta para o fato de que “nas antigas comunidades indianas, as terras eram possuídas em comum por famílias extensas ou grupos de aldeões, e a maior parte da produção era para uso direto. Artesãos e outros trabalhadores especializados produziam bens e serviços diretamente para a comunidade onde residiam, e em troca eram mantidos por ela. Os bens não se tornavam mercadorias, exceto pela porção excedente que era tomada pelo Estado na forma de bens e espécie”. Quanto às discussões que envolvem o chamado “despotismo oriental”, é necessário conferir a importante - porém controversa - contribuição de Wittfogel (2002).

⁴⁹ Marx (2011b, p.389) nota que esse produto excedente é “determinado legalmente em razão da apropriação real pelo trabalho”.

guerreira, sendo essa uma das condições de sua existência como proprietária⁵⁰. Nessa forma, “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”. A propriedade comunitária – como propriedade do Estado – é separada da propriedade privada. Assim, a comunidade como Estado é, por um lado, “a relação recíproca desses proprietários privados livres e iguais, seu vínculo contra o exterior e, por outro, ao mesmo tempo é sua garantia”. O sistema comunitário, nesse caso, baseia-se no fato de que seus membros consistem de proprietários de terra que trabalham – camponeses parceleiros – bem como no fato de que a autonomia destes últimos consiste na sua relação recíproca como membros da comunidade – afinal, “ser membro da comunidade continua sendo aqui pressuposto para a apropriação de terras, mas, como membro da comunidade, o indivíduo singular é proprietário privado”, que se relaciona com sua propriedade como terra, mas ao mesmo tempo como seu ser na qualidade de membro da comunidade.

Por fim, essa forma social é o pressuposto da propriedade da terra e da relação do sujeito trabalhador com as condições naturais do trabalho como pertencentes a ele, e esse pertencimento, no entanto, é mediado pelo “seu ser como membro do Estado, pelo ser do Estado – em consequência, por um pressuposto que é encarado como divino” (Marx, 2011b, p.391). Algumas características complementares dessa forma: “concentração na cidade com o campo como território, pequena agricultura trabalhando para o consumo imediato, manufatura como atividade doméstica complementar das esposas e filhas (fiar e tecer) ou autonomiza apenas em alguns ramos” – como por exemplo o chamado “fabri”, que se refere ao produtor, ou artista, que trabalha com material sólido. Como exemplos, podemos mencionar as antigas Grécia e Roma.

Marx aponta também para uma terceira forma de uma “propriedade dos indivíduos trabalhadores, membros autossustentados da comunidade, sobre as condições naturais de seu trabalho”. Ele se refere à forma “germânica”. Nessa forma, o membro da comunidade enquanto tal não é co-possuidor da propriedade coletiva. “Na forma germânica, o homem do campo não é cidadão do Estado, não é habitante de cidade, mas

⁵⁰ A propósito, Pierre Clastres (2014) teve sua importância na segunda metade do século XX atrelada à afirmação – nos artigos *Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas*; e *Infortúnio do guerreiro selvagem* – de algo que, em grandes traços, já estava presente em Marx, a saber: a relação entre a guerra e a coletividade que constitui as chamadas as sociedades primitiva.

o fundamento é a habitação familiar isolada, autônoma, garantida pela associação com outras tantas habitações familiares da mesma tribo e sua reunião ocasional, em vista de tal garantia recíproca, para guerra, religião, arbitragem de litígios, etc.". Além disso, "a propriedade da terra individual não aparece aí como uma forma contraditória da propriedade da terra da comunidade, tampouco mediada por esta, mas o inverso"; "a comunidade só existe na relação recíproca desses proprietários de terra individuais enquanto tais" (Marx, 2011b, p.392-393); "a propriedade comunitária enquanto tal só aparece como acessório comunitário dos domicílios originais e apropriações de solo das tribos individuais" (2011b, p.396) – sobre essa última forma, a germânica, Engels possui uma importante contribuição. Motivado por um pedido do Partido Socialista Alemão, e em consonância com o fato de que Engels (2006, p. 147) considerava ser imprescindível que os operários e os camponeses tomassem conhecimento da origem da propriedade fundiária, a edição alemã de *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico* contou com um anexo de Engels intitulado *A Marca*⁵¹, uma síntese da história agrária alemã (Silva, 2006, p. 141). Foi, sob a referência das obras do historiador alemão Georg Maurer que Engels, de modo sistemático, desenvolveu esse texto (Álvares, 2017c, p.6).

Ao apresentar essas três formas pré-capitalistas, o que realmente importa para Marx (2011b, p.397), como o próprio autor menciona, é que "em todas essas formas em que a propriedade de terra e a agricultura constituem a base da ordem social econômica e, por conseguinte, em que a produção de valores de uso é a finalidade econômica, a reprodução do indivíduo nas relações determinadas com sua comunidade e nas quais ele constitui a base da comunidade em todas essas formas existe": 1) apropriação da condição natural do trabalho, da terra – tanto como instrumento original do trabalho, laboratório, quanto depósito das matérias-primas – não pelo trabalho, mas como pressuposto do trabalho; 2) o comportamento em relação ao território, à terra, como propriedade do indivíduo trabalhador é imediatamente mediado pela existência originada natural e espontaneamente, mais ou menos historicamente desenvolvida e modificada, do indivíduo como membro de uma comunidade – a sua existência natural como membro de uma tribo⁵²" (Marx, 2011b, p.397). Portanto, em todas essas formas mencionadas, o

⁵¹ Engels (2011) explica: "O anexo *A marca* foi redigido com a intenção de difundir no partido socialista alemão alguns conhecimentos básicos sobre a história do desenvolvimento da propriedade da terra na Alemanha. Isto nos pareceu particularmente necessário numa época em que extensas camadas de operários urbanos já estavam incorporadas ao Partido e em que era preciso ganhar para a causa os operários agrícolas e os camponeses".

⁵² "Um indivíduo isolado teria tão pouca possibilidade de ter propriedade de terra quanto de falar. É claro que ele poderia nutrir-se dela como substância, como fazem os animais" (Marx, 2011b, p.397).

fundamento do desenvolvimento é a reprodução das relações pressupostas do indivíduo singular à sua comunidade, e uma existência objetiva, determinada e predeterminada para o indivíduo, no comportamento seja com as condições do trabalho, seja com seus companheiros de trabalho.

Ao propor um paralelo entre essas antigas formas sociais e a forma capitalista moderna, Marx (2011b, p.400) demonstra que a antiga visão em que o ser humano aparece sempre como a finalidade da produção – a despeito das determinações que caracterizam essa aparição – pode aparecer, em determinado aspecto, como mais elevado em relação ao mundo moderno, no qual a produção aparece como finalidade do ser humano e a riqueza, como finalidade da produção. Nas palavras do velho mouro, “Na economia burguesa – e na época de produção que lhe corresponde –, essa exteriorização total do conteúdo humano aparece como completo esvaziamento; essa objetivação universal, como estranhamento total, e a desintegração de todas as finalidades unilaterais determinadas, como sacrifício do fim em si mesmo a um fim totalmente exterior”. Em função disso, “o pueril mundo antigo, por um lado, aparece como o mais elevado. Por outro, ele o é em tudo em que se busca a forma, a figura acabada e a limitação dada. O mundo antigo representa a satisfação de um ponto de vista tacanho; ao passo que o moderno causa insatisfação, ou, quando se mostra satisfeito consigo mesmo, é vulgar” (Marx, 2011b, p.400). Percebam de imediato como Marx não propõe como horizonte um retorno a uma forma social pré-capitalista, e nem mesmo as elogia de maneira indiferente às eventuais ponderações.

Em nenhum momento, Marx, no texto *Formas que precederam a produção capitalista*, perde de vista o seu fio condutor que é a relação que essas formas tinham com a origem e desenvolvimento do modo de produção capitalista. Mas essas formas antigas não estavam isentas de uma economia ou uma base econômica do movimento, e a história pré-capitalista demonstra tal constatação. Daí que Marx (2011b, p.400-401) apresenta uma conclusão sobre esse aspecto que, a essa altura, já nos é inevitável: “a vida dos seres humanos desde sempre esteve baseada na produção, de uma ou de outra maneira, na produção social, cujas relações chamamos justamente de relações econômicas”.

Com isso, podemos notar que Marx não elabora uma espécie de classificação sucessiva das formas que precederam o modo de produção capitalista, e sim, uma compreensão específica de modos de produção precedentes e das formas anteriores de determinações do trabalhador em relação às condições objetivas de seu trabalho. Uma contribuição significativa de Hobsbawm (2006, p.28-29) a essa temática, foi ter

contextualizado o que se tinha de elaboração teórica sobre tais formas sociais na época em que Marx e Engels desenvolveram suas formulações, e o nível de conhecimento que esses autores tinham em relação ao material que estava à disposição. Por exemplo: na época em que Marx elaborou esse texto como parte dos *Grundrisse*. “eram escassos os [materiais] sobre pré-história, sociedades comunais primitivas e América pré-colombiana e virtualmente inexistente os relativos à África⁵³”; quanto ao Oriente Médio, antigo e medieval (...) os estudos realizados pelos dois eram insuficientes, melhorando sensivelmente no que dizia respeito a outras partes da Ásia, em especial a Índia”; o conhecimento da antiguidade clássica e da Idade Média europeia podia ser considerado bom, embora o grau de interesse demonstrado por Marx e Engels não fosse o mesmo”. A conclusão do historiador é que, “considerando-se a época, era excepcional o conhecimento que tinham sobre o capitalismo em ascensão. Tanto Marx quanto Engels eram, naturalmente, assíduos estudiosos de história”.

É inegável a importância e o ineditismo dos estudos de Marx dessas formas pré-capitalistas. A economia política até então, limitava suas investigações acerca da gênese da sociedade capitalista. Para esse propósito, seus teóricos percorriam desde os resquícios das formas feudais de produção e de troca, até a dissolução dessa forma e sua consequente substituição pelas formas capitalistas, e a partir daí, as investigações explicitavam as determinações do modo de produção capitalista e suas correspondentes formas de troca, tanto sob uma ótica positiva dessas trocas – trazidas pelos Fisiocratas e por Adam Smith, por exemplo – quanto pelos aspectos negativos dessas trocas, tarefa desempenhada principalmente pela crítica socialista ao modo de produção capitalista (Engels, 2015, p.180). Para que fosse executada essa crítica à economia, não foi suficiente ter conhecimento apenas das esferas capitalistas de produção, de troca e distribuição – o que já não seria pouco. Para essa tarefa foi necessário examinar, pelo menos em seus traços fundamentais, as particularidades das formas sociais que precederam o modo de produção capitalista, seja em países que não adotavam o capitalismo, seja em sociedades que coexistiam ao seu lado. Segundo Engels (2015, p.181), com esse intuito consciente

⁵³ Alguns intérpretes acreditam que esses escassos conhecimentos de Marx sobre a África foi modificado nos anos finais de sua vida. Geralmente baseiam essa constatação em uma carta de Paul Lafargue (apud Rosemont, 1989, p.207-208), o genro de Marx, que afirma que o mouro voltou de Argel em 1882 “com sua cabeça cheia da África e dos árabes”. Ao não encontrar nenhuma evidência que desse suporte a essa afirmação de Lafargue, Marcello Musto (2019) contestou esse suposto interesse de Marx, demonstrando que sua viagem à África não teria sido tão produtiva assim.

somente Marx tinha realizado em suas pesquisas essa busca por investigações históricas acerca dos modos de produção que precederam o capitalismo.

Se considerarmos que só nos fins do século XIX é que foram produzidos toda uma extensão de materiais etnográficos em diversas localidades que variavam de povos ameríndios, melanésios, tribos africanas, entre tantos outros; podemos inferir uma dolorosa constatação: se por um lado, diante da magnitude dos estudos de Marx podemos afirmar que com pouco ele fez muito; por outro, podemos questionar se a Antropologia que se desenvolveu posteriormente a Marx soube usufruir de fato da gama de materiais disponíveis a partir do advento expansão da etnografia e do advento desse procedimento de pesquisa de campo nas Universidades. Parece-nos, todavia, que com muito, fizeram pouco⁵⁴.

A nossa interpretação, como já mencionamos, é a de que nos *Grundrisse* Marx não teria elaborado uma classificação de fases sucessivas de formas sociais. Portanto, não podemos concordar com a formulação de Hobsbawm (2006, p.22), admitida por grande parte da tradição que o seguiu, de que essas passagens do *Grundrisse* constituem um esboço preliminar da formulação clássica que Marx desenvolveu no seu *Préface da Contribuição à crítica da economia política*. Embora possamos admitir que há uma continuidade entre as formulações desses textos, acreditamos, todavia, que essa continuidade não se manifesta sob a forma de uma consequência imediata. No *Prefácio da Contribuição à crítica da economia política* Marx (2008, p.50) diz que “uma sociedade jamais desaparece antes que estejam desenvolvidas todas as forças produtivas que possam conter, e as relações de produção novas e superiores não são tomadas jamais seu lugar antes que as condições materiais de existência dessas relações tenham sido incubadas no próprio seio da velha sociedade”. Esse é o motivo que sustenta a constatação de que “a humanidade não se propõe nunca senão os problemas que ela pode resolver, pois, aprofundando a análise, ver-se-á sempre que o próprio problema só se apresenta quando as condições materiais para resolvê-lo existem ou estão em vias de existir”. E conclui: “Em grandes traços, podem ser os modos de produção asiático, antigo, feudal e burguês moderno designados como outras tantas épocas progressivas da formação da sociedade econômica”. Não é exagero apontarmos que essa última frase é uma das passagens da obra de Marx que mais sofreu com as interpretações vulgares no interior da tradição marxista subsequente.

⁵⁴ Conferir Álvares (2018; 2019).

Muitos acreditaram, dentro da historiografia marxista, que a tese de que todos os países devem necessariamente passar pelas mesmas fases históricas percorridas pelas sociedades europeias ocidentais tem origem a partir do escrito *Sobre o materialismo histórico e o materialismo dialético*, de Joseph Stálin. Mas a origem, de fato, data do final da década de 1920, quando, no VI Congresso da III Internacional Comunista (1928), os membros da organização discutiram o item *Os países atrasados e o programa das reivindicações transitórias*, que incluíam países da América Latina, dentre eles, o Brasil⁵⁵ (Benoit, 2004, p.38). Depois disso, aí sim o texto de Stálin, já em 1938, se torna uma referência internacional a essa formulação por ter exposto, explicitamente, a teoria da passagem necessária de um “destino histórico” de modos de produção em todas as sociedades. Segundo Stálin (2014, p.18), “em consonância com as mudanças e o desenvolvimento experimentados pelas forças produtivas da sociedade no curso da história, mudam também e se desenvolvem as relações de produção entre os homens, suas relações econômicas. A história conhece cinco tipos *fundamentais* de relações de produção: o comunismo primitivo, a escravidão, o feudalismo, o capitalismo e o socialismo”.

Duas controvérsias frequentes que essas passagens reiteram são: por um lado, Stálin teria ignorado o “modo de produção asiático” exposto por Marx no *Prefácio de 59*, questão que foi melhor desenvolvida em *O Capital*. Jair Antunes (2006) chama a atenção para o fato de que essa categoria – de modo de produção asiático – aparecia para Marx, como definidora dos traços fundamentais tanto destas sociedades orientais antigas, como também na pré-história da própria sociedade greco-romana clássica; a segunda controvérsia se deu acerca do assim chamado “comunismo primitivo”, que é apresentado por parte da tradição marxista como uma das formas sociais elaboradas por Marx – nem mesmo Hobsbawm (2006) foge dessa associação. A dura constatação, entretanto, é que Marx, em nenhum momento em toda a extensão da sua obra, fala de “comunismo primitivo” – ou pelo menos não nesses termos.

O que pouco se observa, porém, é que essa noção de “comunismo primitivo” está intimamente atrelada à categoria de forças produtivas. Nessas formas comunitárias

⁵⁵ Como Caio Prado Jr. aponta, algumas organizações comunistas do Brasil e da América Latina, seguindo as orientações de Moscou, consideravam que, “não existindo nesses países um desenvolvimento apreciável, eles se encontrariam, de acordo com o esquema geral adotado, em transição do feudalismo para o capitalismo” (Prado Jr., 1966, p.46). Possivelmente o principal expoente teórico brasileiro dessa concepção foi o historiador Nelson Werneck Sodré – além de outros expoentes do Partido Comunista Brasileiro, como Edmundo Muniz.

que precederam o modo de produção capitalista, não havia um alto – sequer médio – desenvolvimento dessas forças produtivas, categoria essa que é determinada por múltiplas circunstâncias, como por exemplo, “o grau médio de destreza dos trabalhadores, o grau de desenvolvimento da ciência e de sua aplicabilidade tecnológica, a organização social do processo de produção, o volume e a eficácia dos meios de produção e as condições naturais” (Marx, 2013a, p.118). Além disso, torna-se fundamental mencionarmos, na esteira de Marx (2009, p.245) que os homens não são livres para escolher as suas forças produtivas, pois essa é uma força adquirida. Assim, as forças produtivas “são o resultado da energia prática dos homens, mas essa mesma energia é circunscrita pelas condições em que os homens se acham colocados, pelas forças produtivas já adquiridas, pela forma social anterior, que não foi criada por eles e é produto da geração precedente”. Desse modo, “o simples fato de cada geração posterior deparar-se com forças produtivas adquiridas pelas gerações precedentes, que lhes servem de matéria-prima para novas produções, cria na história dos homens uma conexão (...) que é tanto mais a história da humanidade, quanto mais as forças produtivas dos homens”.

Todavia, nem a formulação de Stálin, e nem mesmo o congresso da III Internacional inauguram essa tradição evolucionista no seio da Rússia soviética. Tolstoy (2017) observa que, no desenvolvimento da Antropologia soviética na primeira metade do século XX, ao ponto em que a tradição se baseava no domínio da abordagem marxista, era comum notar a presença do esquema evolutivo de Lewis Morgan nas periodizações como substrato ao marxismo. Esse prestígio de Morgan foi intensificado na literatura soviética pela repetição da passagem de Engels de que o antropólogo americano teria sido “silenciado” por outros cientistas burgueses⁵⁶, pois suas teorias questionavam os fundamentos morais da sociedade burguesa. Além disso, um ponto em específico do esquema de Morgan parece ter sido fortemente atraído pela matriz soviética, a saber, que Morgan teria provado o caráter comunista da sociedade primitiva.

Portanto, o que se pode afirmar, com convicção, é que há uma especificidade russa quanto a essa aproximação do pensamento marxista com uma abordagem evolucionista, afinal, não de maneira espontânea que a formulação de Stálin surgiram conseqüentemente a um curto intervalo de tempo do fato de que o pensamento de Morgan era adotado dentro

⁵⁶ A passagem de Engels, no prefácio de *A Origem...* é a seguinte: “Devo assinalar que os mestres da ciência ‘pré-histórica’ na Inglaterra tiveram, quanto a *Ancient Society* de Morgan, a mesma atitude que já tinham assumido, em face de *O Capital* de Marx, os economistas oficiais da Alemanha, que andaram durante muito tempo a plagiá-lo, com zelo igual ao empenho em manter silêncio sobre ele” (Engels, 2012, p.17).

da tradição da Antropologia soviética e que, no mesmo período, essa questão foi amplamente debatida em um dos congressos da Internacional.

Acreditamos que nesse próprio texto já apresentamos elementos o suficiente para defender que essa afirmação de Stálin não se sustenta. Embora boa parte da tradição marxista já tenha superado essa “concepção unilinear da história”⁵⁷, não é exaustivo apresentar uma passagem em que Marx deixa absolutamente claro que tais formulações em nada deveriam se relacionar com o seu pensamento. Nos referimos à carta de Marx (2013b, p.69) à redação do jornal russo *Otiechestviennie Zapiski* ainda em 1877, que diz: “(...) Portanto, acontecimentos de uma analogia que salta aos olhos, mas que se passam em ambientes históricos diferentes, levando a resultados totalmente díspares”; “quando se estuda cada uma dessas evoluções à parte, comparando-as em seguida, pode-se encontrar facilmente a chave desse fenômeno” e conclui: “contudo, jamais se chegará a isso tendo como chave-mestra uma teoria histórico-filosófica geral, cuja virtude suprema consiste em ser supra-histórica”.

Delimitadas as distinções entre as especificidades históricas das formas sociais de Marx diante da classificação de períodos étnicos de Morgan, podemos levantar a seguinte questão: qual a posição tomada por Marx ao se defrontar com essa sofisticada classificação de Morgan?

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. Sabemos que Marx não deixou nenhum indício do que pretendia fazer com esses rascunhos de *Ancient Society* e que a maioria dos intérpretes, quando sugerem alguma resolução, não ultrapassam a linha de uma mera especulação. 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 pessoas dos chefes, Marx o interpela utilizando um vocabulário absolutamente relevante aos nossos propósitos. Ele diz: “Mas, Sr. Maine, isso, longe de ser arcaico, só se aplica ao estágio superior da barbárie” (Marx, 1972, p.295). Para além das discussões temáticas, é notória a utilização por Marx, em um rascunho temporalmente posterior ao de Morgan, de uma categoria presente na classificação do antropólogo

⁵⁷ E talvez o “ponto final” dessa discussão talvez tenha sido o livro *Marx e a História*, de Gustavo Machado (2018).

americano. Como devemos, portanto, compreender essa utilização da expressão “estágio superior da barbárie” por Marx?

Não há dúvidas de que a leitura de Morgan trouxe novas compreensões para Marx das formas sociais comunais, o que pode ser observado em seu vocabulário em textos posteriores à sua leitura. Além disso, nos anos de 1880 e 1881 o socialista inglês Henry Hyndman fez uma série de visitas à residência de Marx. As memórias dessas visitas foram publicadas por Hyndman no início do século XX e, em um trecho delas, o socialista inglês conta que “depois que Lewis Henry Morgan demonstrou, para a satisfação de Marx, que a gens e não a família era a unidade social do antigo sistema tribal e da sociedade primitiva em geral, Marx imediatamente abandonou suas antigas convicções, baseadas em Niebuhr e outros, para assumir a concepção de Morgan” (Hyndman, 1911, p.256). 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. Vejamos um exemplo de uma passagem de Morgan com uma intervenção de Marx a esse respeito:

“Dionísio e Plutarco atribuem a Rômulo a instituição [!] da relação entre patrão e cliente; Suetônio diz o mesmo [**Tudo o que esses 3 disseram não prova nada!**⁵⁸] [**A afirmação de Morgan de que os clientes constituíam parte do corpo plebeu é falsa, Niebuhr está certo**⁵⁹].” (Marx, 1972, p.230; Morgan, 1974, p.59).

Sugerimos a seguinte resposta para questionamento: a utilização de Marx de uma categoria presente no pensamento de Morgan deu-se no mesmo sentido em que o velho mouro, em outras ocasiões anteriores, se utilizou dos “Sistema de Três Idades” de Christian Thomsen, ou seja, como um mero aparato referencial que, dentre as possibilidades de compreensão de formas sociais distintas, apareceu como um recurso sofisticado em determinado momento de sua investigação. 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. Portanto, em nossa interpretação acreditamos que não existem evidências suficientes para comprovar uma

⁵⁸ Do original “*Alles was diese 3 sagen beweist gefällig nichts!*”.

⁵⁹ Do original “*Morgan's Behauptung dass d. clients v. Anfang an a part of the plebejan body - falsch, Niebuhr right*”.

adoção irrestrita de Marx das classificações de Morgan. Por outro lado, acreditamos que existem vestígios que nos convidam ressaltar antes as distinções entre esses dois autores.

Como vimos, Morgan deixou bastante claro as limitações de sua classificação dos diferentes períodos étnicos. É notório como que Marx, em algumas passagens de seus rascunhos ao antropólogo, optou por apontar algumas correções às informações trazidas em *Ancient Society*. Porém, Marx nunca enxergou o esquema morganiano como um canteiro de obras que deveria ser aprimorado com a finalidade de se transformar em uma edificação consistente, exercício esse que, em nossa interpretação, parece ter sido levado a cabo por Engels. Os esforços de *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* revelam, não uma crítica às formulações de Morgan, mas ao contrário, uma adoção de sua classificação. Mas essa receptividade de Engels não se deu de maneira irrestrita: ele corrigiu algumas passagens e acrescentou diversas informações ao texto de Morgan, principalmente no que concerne aos estudos sobre as origens das gens grega e romana. Todavia, os pressupostos da classificação de Morgan são, em nossa interpretação, distintos da concepção materialista da história elaborada por Marx. Para sustentarmos essa afirmação, voltemos à trama que articula os escritos de Marx, Morgan e Engels.

A utilização de Morgan de materiais etnográficos sobre os antigos Bretões, integrantes de um grupo étnico que pertencia principalmente a uma localidade francesa, não passaria despercebido por Marx. O antropólogo americano, em determinado momento de *Ancient Society*, faz uma comparação entre os Bretões e os Celtas ao dizer que “as técnicas e as invenções da grande civilização do litoral do Mediterrâneo tinham sido introduzidas na Bretanha, mas o nível de desenvolvimento mental dos celtas que aí viviam era muito inferior ao nível necessário para a assimilação dessas técnicas e invenções” (Morgan, 1980, p.204). Dessa forma, Marx faz uma interpelação ao texto de Morgan reorganizando uma das passagens da seguinte forma:

“O que M.⁶⁰ diz dos Antigos Bretões é frequentemente aplicável: (no estágio médio da barbárie),⁶¹ “pelos seus cérebros eles parecem ter sido selvagens, embora usassem indumentárias de tribos mais avançadas” (Marx, 1972, p.118; Morgan, 1980, p.204-205).

⁶⁰ Embora óbvio, vale ressaltar que por “M.”, Marx se refere a Morgan.

⁶¹ Do original: “*M. sagt, was oft anwendbar, von d. Old Britons: (in the middle status of barbarism),*”.

O antropólogo não se utiliza de muita tinta para falar das características dos povos Bretões. Engels também não faz diferente, destinando apenas algumas linhas ao tratamento desses povos⁶². Independente disso, esse comentário de Marx a Morgan nos conduz a uma importante reflexão: quais elementos são realmente determinantes para caracterizarmos distinções entre formas sociais? Seria o grau de desenvolvimento do cérebro (?) de determinado povo? Seria o grau de luxo de sua indumentária? N' *O Capital* Marx nos fornece algumas pistas para descobrirmos uma resolução a essas questões.

A indumentária dos bretões pode ser um item fundamental para seu meio de vida, seus rituais e suas caracterizações enquanto etnia. Entretanto, não é através dos nexos existentes na indumentária dos bretões que podemos compreender as especificidades de sua forma social. Marx (2013a, p.257) diz que “de todas as mercadorias, são os artigos de luxo os menos importantes para a comparação tecnológica entre as diferentes épocas de produção”. Mesmo que não necessariamente a indumentária dos Bretões seja considerada uma “mercadoria”, mas antes um artigo presente em seus meios de vida, a passagem de Marx em *O Capital* não perde seu propósito diante da presente discussão. Podemos questionar de maneira mais precisa: a indumentária dos Bretões seria o elemento determinante que caracterizaria sua forma social? Marx, ao lidar com uma determinação material, e ao adotar uma argumentação que poderia facilmente ser empregada por um arqueólogo, menciona que “nas mais antigas cavernas, encontramos ferramentas e armas de pedras. Além de pedra, madeira, ossos e conchas trabalhados, também os animais domesticados desempenharam um papel fundamental como meio de trabalho nos primeiros estágios da história humana” e, assim, conclui: “a mesma importância que as relíquias de ossos têm para o conhecimento da organização das espécies de animais extintas têm também as relíquias dos meios de trabalho para a compreensão de formações socioeconômicas extintas” (Marx, 2013a, p.257). Não seria, portanto, a indumentária, ou mesmo o “desenvolvimento do cérebro” os elementos determinantes para a compreensão

⁶² Unicamente ao dizer que: “quando César nos diz dos bretões (...) que ‘cada 10 ou 12 homens tem mulheres comuns, com a particularidade de, na maioria dos casos, serem irmãos e irmãs, e pais e filhos’, a melhor explicação que se pode dar para isso é o matrimônio por grupos. As mães bárbaras não têm 10 ou 12 filhos em idade de manter mulheres comuns; mas o sistema americano de parentesco, que corresponde à família punaluana, dá ensejo a um grande número de irmãos, posto que todos os primos carnais ou remotos de um homem são seus irmãos. É possível que a expressão ‘pais com filhos’ seja um equívoco de César” (Engels, 2012, p.58-59).

de uma forma social específica. Marx atribui a esse papel os elementos materiais que podem ser compreendidos como meios de trabalho de uma determinada formação social.

Entretanto, a distinção entre esses dois autores fica ainda mais evidente no que concerne aos elementos que conduziriam ao que Morgan chamou de “civilização”, que seria principalmente “a invenção do alfabeto fonético”. Não temos a mínima pretensão de tratar a criação do alfabeto fonético por determinada formação social como um “artigo de luxo”. Porém, há uma distinção evidente na natureza social dos elementos que Morgan caracteriza os períodos precedentes – condições materiais de subsistência – com o que é apresentado como pressuposto para o período de civilização – o uso da escrita.

O uso da escrita é, sem dúvidas, um elemento absolutamente importante nas formas sociais que a possuem. É um recurso através do qual as sociedades que o adotam são possibilitadas de reproduzirem cânones culturais e históricos. Entretanto, se durante uma escavação um arqueólogo descobre um livro, por exemplo, embora trate-se de um objeto localizado historicamente, a abstração “livro” não nos diz efetivamente sobre uma forma social, sobretudo pois mesmo no escravismo romano, no feudalismo francês e no capitalismo inglês esse objeto já era utilizado. Isso nos demonstra que os períodos étnicos apresentados por Morgan não são condizentes com o que caracterizaria para Marx as distintas formas sociais.

Essa distinção entre itens de luxo e artigos essenciais para a produção dos meios de vida ficou ainda mais evidente em uma outra passagem na qual foi necessário a Marx interpelar novamente o texto de Morgan. Em determinado momento de sua exposição, o antropólogo listou uma série de descobertas e invenções relativas ao estado da “selvageria”, dividindo-as em duas ordens: aquelas de maior importância e as secundárias. Quanto às primeiras, Morgan as exemplifica através dos seguintes itens: “corda e o cordel de filamentos de casca de árvore, uma espécie de vestimenta feita de polpa vegetal, o tratamento de peles destinadas a servir de vestuário e à confecção de tendas, e por fim a casa construída com estacas e coberta de casca de árvore” ou mesmo o tipo de casa “feita de pranchas de madeira retiradas de troncos fendidos com cunhas de pedra” (Morgan, 1980, p.280). Partindo das categorias de classificação de Morgan, não temos dúvidas de que alguns desses itens são essenciais para a produção dos meios de vida. Porém, Morgan cita três exemplos de invenções desse estágio que ocupariam, segundo seus pressupostos, um lugar de menor importância, dentre eles, “a obtenção do fogo por fricção”. Marx não parece concordar com essa especificidade distintiva da

classificação de Morgan. Vejamos, portanto, a passagem do antropólogo acompanhada da intervenção de Marx:

“Entre as invenções de menor importância, podemos citar a obtenção do fogo por fricção [**enquanto que, ao contrário, tudo o que se refere a fazer fogo deveria ser uma invenção principal**⁶³] o mocassin [**palavra indiana para sapatos sem sola feitos com uma pele macia de camurça**⁶⁴] e o calçado para a neve”. (Marx, 1972, p.127; Morgan, 1980, p.280-281).

Quanto à observação de Marx sobre o mocassin, podemos considerar que aos nossos propósitos ocupa um lugar secundário, afinal, o velho mouro apenas opta por explicar a que se refere aquele objeto. Porém, a primeira intervenção de Marx a essa passagem fornece evidências que acompanham o nosso presente raciocínio, a saber: há uma distinção entre os critérios estabelecidos por Morgan e Marx para caracterizar aquilo que é essencial para distinguir formas sociais.

A produção do fogo pelo mecanismo da fricção, ou seja, pelo atrito entre dois corpos que se esfregam, seja através dos recursos de bambu, cascalho, ou mesmo de outros itens possíveis fornecidos pela natureza, jamais poderia ser considerado, para Marx, uma descoberta secundária, afinal, o conhecimento do modo pelo qual o fogo é produzido é uma habilidade diretamente relacionada à produção da própria existência social desse indivíduo. Lévi-Strauss (2004), por volta de 80 anos depois da “trama” entre os autores aqui investigados, ressalta que a importância da transformação da natureza pelo homem através do fogo se expressa na medida em que, nesse momento, o homem submete a natureza imediata ao seu projeto transformando-a em cultura. Embora a distinção Lévi-Straussiana entre natureza e cultura (cf. Lévi-Strauss 2012, 2004) não faça tanto sentido para o arcabouço teórico marxiano, remeter a essa hipótese do autor de *O Cru e o Cozido* nos convida a sugerir que as proposições de Marx não eram puramente datadas a partir de dados históricos, mas sim, de uma própria capacidade de compreensão dos nexos reais que são realmente relevantes para a caracterização de distintas formas sociais.

Elaboramos, até então, uma distinção específica entre os critérios estabelecidos por Marx e Morgan no que se refere aos elementos da cultura material a serem considerados para a caracterização de uma forma social específica. Mesmo que os comentários de Marx ao texto de Morgan estivessem disponíveis para Engels, qual a posição desse autor em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* diante

⁶³ Do original: “während umgekehrt alles zum Feuermachen Gehörige d. Hauptinvention”.

⁶⁴ Do original: “Indian word for Schuhe ohne Sohlen aus weicherm skin von deer etc”.

dessas distinções? Ainda que por vezes Engels tenha questionado e mesmo alterado alguns dos critérios propostos por Morgan, podemos sugerir que ele aceitou de forma acrítica os parâmetros do antropólogo estadunidense e, além disso, moveu esforços no sentido de aprimorar esses materiais. Ou seja, estamos diante de mais uma ocasião em que há uma dissonância entre as leituras de Marx e Engels ao texto de Morgan. A “licença poética” engelsiana, ao desconsiderar algumas intervenções de Marx em seus rascunhos, não honrou, mas sim traiu a leitura marxiana de Morgan. Quanto a essas distinções, evidenciaremos mais precisamente no decorrer de nossa exposição, mas, por agora, é fundamental questionarmos: a que propósito serve o aperfeiçoamento de Engels do material anteriormente apresentado por Morgan?

Em sua classificação sistemática dos períodos étnicos, o antropólogo americano atribui como condições de suas formulações alguns elementos que estão vinculados às condições materiais de subsistência. Porém, alguns elementos elegidos por Morgan como distintivos de seus períodos étnicos – como a indumentária dos bretões – possuem uma natureza social distinta de outros – como o fogo pro fricção, por exemplo. Como vimos, são notórias as implicações referentes à utilização da indumentária aos bretões, mas a utilização dessa característica enquanto um elemento distintivo de formas sociais é algo que encontra certa resistência por parte das formulações teóricas marxianas. Novamente em *O Capital*, Marx (2013a, p.257) chama a atenção para um aspecto resolutivo de sua concepção materialista da história: “o que diferencia as épocas econômicas não é ‘o que’ é produzido, mas ‘como’, ‘com que meios de trabalho’”.

Não que se trate de um exercício especulativo, mas antes sob a forma de uma elucidativa compreensão, podemos sugerir que uma eventual supressão do modo de produção capitalista através de uma revolução socialista não acarretaria imediatamente numa distinção provocada a partir de determinado produto do trabalho. O que diferenciaria essas duas formas sociais é, portanto, o modo como a produção social é organizada, mesmo que os instrumentos de trabalho dessa nova forma social sejam, por vezes, semelhantes aos utilizados nas fábricas de sociedades que adotam o modo capitalista de produção. Diante dessa constatação, podemos inferir que não é o modo de produção capitalista que pressupõe a máquina a vapor, mas, ao contrário, o surgimento da máquina a vapor só foi possível mediante as pretensões objetivas desse modo de produção.

De acordo com esse pressuposto, torna-se elucidativa uma importante passagem marxiana presente na *Introdução à contribuição à crítica da economia política*. Nosso autor afirma que “a fome é a fome, mas a fome que se satisfaz com carne cozida, que se

come por meio de uma faca ou de um garfo, é uma fome muito distinta da que devora carne crua com ajuda das mãos, unhas e dentes” (Marx, 2008, p.250). Essa passagem não diz respeito meramente ao ato de comer, nem mesmo à importância do garfo enquanto um utensílio da alimentação. Ela nos demonstra, para além disso, que a produção social possui um papel determinante na medida em que ela não produz apenas um objeto em si, como também, um modo através do qual esse objeto será consumido.

Considerando as distinções existentes entre os pressupostos teóricos de Marx e Morgan, acreditamos que o esforço de “aperfeiçoar” a classificação morganiana sob a égide de um suposto viés marxista – como teria feito Engels – é um exercício despropositado. Se concordarmos que as bases teóricas de Morgan são distintas das concebidas por Marx, podemos supor que a opção em insistir na classificação do antropólogo se assemelha à tentativa de aprimorar os revestimentos de um edifício cujo alicerce está fadado a não se sustentar.

Teria Morgan redescoberto, portanto, a concepção materialista da história marxiana assim como Engels afirma em seu prefácio de *A origem?* Nossa resposta, já evidente nesse momento da exposição, é que não, exatamente em função de que as caracterizações periódicas da história desenvolvida por Morgan não encontra correspondência em Marx, por um lado devido à constatação de que não existe uma teoria da história em Marx, o que implicaria num exercício teleológico das formas sociais; e por outro lado, as conceituações de Morgan de seus períodos étnicos enquanto formas distintivas de sociedades não encontra fundamento na concepção materialista da história de Marx, que diferencia os períodos econômicos através da organização social da produção bem como dos meios de trabalho a ela correspondentes.

Passamos por diversas formas de periodizações históricas da humanidade, desde aquelas provenientes do decorrer do século XVIII até as formuladas no início do século XIX. Em seguida, apresentamos a classificação dos sucessivos períodos étnicos presente em *Ancient Society*, de Lewis Morgan, que distinguiu a humanidade pelos períodos de “selvageria”, “barbárie” e “civilização”. Após a apresentação do esquema do antropólogo americano, demonstramos que a mera transcrição de Marx dessa classificação presente em *Ancient Society* não corresponde a uma adoção irrestrita por parte do velho mouro, ao contrário, serviu como um mero utensílio de periodização histórica em função das

preciosas informações trazidas por Morgan. Chegamos a essa conclusão principalmente em função dos próprios critérios estabelecidos por Marx, em momentos de sua obra que antecederam os chamados *Cadernos Etnológicos*, que vão de encontro aos pressupostos morganianos. A consequência dessa nossa investigação foi uma crítica à opção engelsiana em não só adotar os estágios de Morgan como também aprimorá-los. Diante da constatação de que os critérios marxianos que diferenciam as formas sociais são distintos dos de Morgan, acreditamos que não se sustenta a afirmação de Engels, no prefácio de *A origem*, de que o antropólogo americano teria redescoberto a concepção materialista da história elaborada por Marx décadas antes. Voltemos, portanto, à trama que articula os autores aqui envolvidos, dessa vez, através de uma discussão que foi bastante cara aos escritos de Marx, Engels e Morgan. Não por menos, foi também relevante para boa parte da Antropologia no decorrer do século XX. Nos referimos à relação entre o modo de obtenção dos meios de vida em relação às condições materiais de subsistência.

5. Sobre a subsistência⁶⁵

As discussões que envolvem esse capítulo compreendem principalmente as especificidades presentes na obtenção dos meios de vida em formas sociais comunais. Apresentaremos as diversas fases estabelecidas por Morgan enquanto elementos distintivos do que ele nomeou como “as artes de subsistência”. Além de apresentar elementos fundamentais que norteiam as características das condições materiais de subsistência trazidas por Morgan, é no fim desse capítulo de *Ancient Society* que o antropólogo americano desenvolve mais uma de suas classificações, dessa vez, sobre as diferentes formas de família – temática essa que provocou em Marx uma subdivisão da leitura da obra de Morgan, antecipando as informações sobre as formas de família em detrimento dos escritos de Morgan sobre a organização social da comunidade gentílica.

Quanto às questões que envolvem a subsistência, analisaremos também as interpelações de Marx a esse momento do texto de Morgan. Além disso, embora Engels

⁶⁵ “As artes de subsistência” (Morgan, 1980, p.31-41; Marx, 1972, p.99-102); “Estágios pré-históricos de cultura” (Engels, 2019, p.31-36).

não tenha destinado um capítulo específico em *A origem* para tratar dessa questão, os meios de subsistência atravessaram partes dos capítulos iniciais de sua obra. A consequência dessa relação entre Marx, Engels e Morgan sobre a subsistência será a articulação entre duas temáticas específicas: o canibalismo; e o processo de trabalho em formas sociais comunais.

5.1. Práxis Canibais

Lewis Morgan (1980, p.31) faz uma contundente afirmação no início do capítulo através da qual podemos notar um aparente questionamento de Marx. Ele afirma que o homem foi o único ser que se pode dizer que conseguiu alcançar um domínio absoluto sobre a produção de alimentos. Marx (1972, p.99) sinaliza em seus *Cadernos* uma interrogação e uma exclamação em seguida ao momento dessa passagem em que Morgan se utiliza os termos “domínio absoluto”, o que não nos oferece um direcionamento consistente, mas que pode nos indicar uma possível contestação à passagem do autor de *Ancient Society*.

“Toda a questão da supremacia da raça humana na terra dependia da questão das artes de subsistência. Os seres humanos foram os únicos que conseguiram dominar totalmente [?!] a produção alimentar” (Marx, 1972, p.99; Morgan, 1980, p.31).

Marx não transcreve o restante da citação, mas é importante mencionar que, ao tratar dessa temática, Morgan (1980, p.31) prossegue: “ainda que, de início, não manifestassem a este respeito qualquer superioridade sobre os restantes animais”. Morgan prossegue seu texto – e Marx prossegue seus rascunhos – tratando de “cinco fontes de alimentação humana” que se correspondem a técnicas sucessivas e sobrepostas que foram descobertas com longos intervalos de tempo; as duas primeiras teriam surgido durante o período do estado selvagem enquanto as outras três durante o período da barbárie (Morgan, 1980, p.31). Marx transcreve a passagem de Morgan na qual o norte-americano sugere que “as grandes épocas do progresso da humanidade se identificam mais ou menos diretamente com a ampliação das fontes de subsistência (Morgan, 1980, p.31). Mencionemos, em linhas gerais, quais foram essas cinco fontes⁶⁶.

⁶⁶ Vale notar que Marx não transcreveu as passagens seguintes de maneira tão esquemática quanto Morgan, o que, de certa forma, se assemelha com o que apresentamos no capítulo anterior, a saber, que a exposição

Primeiramente temos os “meios naturais de subsistência à base de frutos e de raízes em um habitat restringido”, que remetem ao período originário da humanidade em que os humanos recorriam aos alimentos mais simples. Esse modo de subsistência supõe um clima tropical ou subtropical. Não conhecemos nenhuma técnica ou instituição que possa ser atribuída a este período (Morgan; 1980, p. 32). A segunda forma é a “subsistência a base da pesca”, através da qual o peixe aparece como o primeiro tipo de alimentação artificial, dado que ele não era completamente aproveitado sem ser cozinhado. É provável que o fogo foi utilizado pela primeira vez para essa finalidade (Morgan, 1980, p.33) – após essa informação, Marx interpela a passagem de Morgan com o seguinte complemento:

[a caça era muito precária para ter se constituído como o único meio para o suporte humano⁶⁷] (Marx, 1972, p.99).

Morgan (1980, p.34) prossegue demonstrando que através dessa espécie de alimentação, o gênero humano tornou-se independente do clima e do espaço. Seguindo as costas, as margens dos lagos e dos rios ele pôde, durante o estado selvagem, espalhar-se sobre a maior parte da superfície terrestre. Na primeira dessas migrações, foram encontrados, em todos os continentes, abundantes evidências arqueológicas nos vestígios das ferramentas em pederneiras e pedras. No intervalo até o período seguinte, há um aumento importante na variedade e quantidade de alimentos: raízes farináceas cozidas em fornos cavados na terra, adição permanente de caça mediante armas aperfeiçoadas, especialmente a utilização do arco e da flecha⁶⁸, que veio depois da lança e da clava – a primeira arma mortífera para a caça apareceu tarde na selvageria⁶⁹. Dada a natureza precária de todas essas fontes de alimentos para além das grandes regiões de pesca,

de Marx se difere do modo pelo qual se apresentam as exposições de Morgan e Engels. Além disso, não apresentaremos todas as especificidades das formas tratadas, mas sim, as informações que dão sentido às exposições bem como eventuais modificações e alterações que Marx faz a Morgan.

⁶⁷ Do original “*hunt for game too precarious ever ever to have formed an exclusive means of human support*”.

⁶⁸ Morgan puxa uma nota de rodapé e diz que “enquanto a combinação de forças, esta invenção é tão complexa que provavelmente deve a sua origem a um acidente. A elasticidade e resistência de certas espécies de madeira, a tensão de um tendão ou fibra vegetal provocada por um arco dobrado e finalmente a sua combinação para lançar uma flecha com o concurso dos músculos humanos não são fenômenos evidentes para o espírito de um selvagem. Como dissemos, o arco e a flecha são desconhecidos da maior parte dos polinésios e dos australianos. Só por si, este fato indica que a humanidade tinha atingido já um estágio bem avançado quando o arco e a flecha apareceram pela primeira vez” (Morgan, 1980, p.33-34).

⁶⁹ Essa é uma típica passagem na qual Marx reorganiza, a seu modo, as informações trazidas por Morgan de uma forma que a própria exposição do etnólogo americano fica desfigurada. Porém, também é possível encontrar em Morgan (1980, p.33-34) essas informações.

Morgan (1980, p.34) assinala que o canibalismo tornou-se o terrível recurso da humanidade.

Tendo analisado os meios de subsistência do período da selvageria, adentramos agora ao período da barbárie. Inicialmente, a terceira forma remete-se à sua fase inferior. Essa é a “alimentação farinácea baseada no cultivo”. A cultura de cereais e plantas era desconhecida no hemisfério ocidental, salvo para as tribos que já tinham deixado o estado selvagem. Parece ter continuado desconhecida no hemisfério oriental até o momento em que as tribos da Ásia e da Europa, ultrapassada a fase inferior, se encontravam quase no fim da fase média da barbárie (Morgan, 1980, p.34). Morgan chama atenção para um fato singular: “os aborígenes da América da fase inferior da barbárie tinham praticado a horticultura um período étnico inteiro antes dos habitantes do hemisfério oriental”; assim, é possível ver aqui uma consequência da desigualdade de recursos nos dois hemisférios: os povos do hemisfério oriental possuíam todos os animais susceptíveis de serem domesticados, com exceção de um, e a maioria dos cereais; o ocidental só possuía um cereal – Marx abre parênteses e destaca que esse cereal é o milho – apto para o cultivo, no entanto, o melhor (Morgan, 1980, p.34-35; Marx, 1972, p.99-100). Morgan cita o historiador alemão Theodor Mommsen – e Marx transcreve partes, embora não o mencione – para dizer que: “não possuímos ainda qualquer prova da existência da agricultura neste período. O estudo da língua levar-nos-ia até a concluir pela negativa. Nenhum nome greco-latino de grãos existe em sânscrito, com exceção apenas de ‘Zea’ que, filologicamente, representa em sânscritos ‘yavas’, que significa “cevada” em indiano e ‘espelta’⁷⁰ em grego”. A horticultura precedeu a agricultura do mesmo modo que a horta (*hortus*) precedeu o campo (*ages*); esse implica fronteiras, aquela significa diretamente “terreno fechado”⁷¹.

No hemisfério oriental, a horticultura parece ter surgido mais para satisfazer as necessidades dos animais domésticos do que do homem. No hemisfério ocidental começa com o milho; na América conduziu à sedentarização e à vida em aldeias; tendeu, especialmente entre os índios *pueblos*, a substituir o pescado e a caça. Foi o cultivo de

⁷⁰ Espelta, também conhecido como “trigo vermelho”, é uma espécie da família das gramíneas, semelhante ao trigo convencional. Foi muito consumida na Europa desde a Idade Antiga até a Idade Média. Atualmente a espécie é pouco cultivada.

⁷¹ Após essa passagem, Marx (1972, p.100), destilando seu conhecimento enciclopédico, abre um colchete e diz: “*Hortus* é cercado de plantas, portanto jardim; da mesma raiz de *cohors* (também *cors*, de acordo com alguns manuscritos *chors*) quintal, cercado, curral (também de animais). Em grego χόρτος, χόρος; Latim: Hortus; alemão: Garten; inglês: Garden, Yard; Italiano: corte; Francês: cour; inglês: court; Italiano: giardino; espanhol: jardín.”

cereais e das plantas que, pela primeira vez, deu aos homens a primeira impressão da possibilidade de uma abundância de alimentos. Segundo o raciocínio de Morgan, a alimentação farinácea teve por consequência o desaparecimento do canibalismo; este perdurou na guerra, onde foi praticado por partes beligerantes, subsistiu entre os aborígenes americanos, não só durante a fase inferior, mas também durante a fase média da barbárie, como é o caso dos Iroqueses e dos Astecas. Mas a sua prática generalizada tinha desaparecido – na selvageria foi praticado com inimigos capturados e, em épocas de fome, pelos próprios amigos e parentes (Morgan, 1980, p. 36-37). Por fim, Morgan (1980, p.37) aponta que “a sua prática generalizada [do canibalismo] tinha desaparecido, o que demonstra a grande importância do aumento constante dos produtos alimentares para a melhoria da condição humana”⁷².

Por razões óbvias, a questão sobre o canibalismo⁷³ nunca obteve uma centralidade nos estudos de Marx e Engels no que se referem às formas sociais que precederam o modo de produção capitalista. Não são muitas as passagens em que o tema é mencionado. Entretanto, quando se fala de questões que envolvem os meios de subsistência nessas sociedades, o assunto adquire sua importância, mesmo que tangencialmente. No âmbito do desenvolvimento das ciências humanas – e nesse aspecto não nos referimos apenas à Antropologia, como em algumas passagens anteriores, mas sim a outros campos de conhecimentos parcelares que contribuiriam com a temática, como a história e a arqueologia – as novas descobertas a partir do século XX trouxeram interpretações diferentes daquelas que podemos observar em uma ou outra passagem onde Marx e Engels trataram da questão. Antes de apresentarmos essas novas descobertas, é necessário compreendermos em que sentido a temática do “canibalismo” aparece em Marx e Engels.

⁷² Curiosamente Marx não transcreveu essa última frase de Morgan. No subcapítulo seguinte trataremos melhor dessa noção do canibalismo como meio de subsistência, trazendo as contribuições que a literatura científica trouxe a essa questão.

⁷³ A origem do termo é, de certo modo, acidental. É relatado no dia 23 de novembro do diário de bordo da primeira expedição de Cristóvão Colombo uma menção a descoberta de povos que eram chamados de “canibais”, que despertava medo pela prática de comerem seus inimigos. Porém, Colombo se utilizou do termo para se referir aos povos do Caribe (ou Caraíba). Desde então, quando se referem a povos que possui tal tipo de prática, se utiliza o termo “canibal”. Embora não tenha se utilizado desse termo, foi Montaigne o responsável por difundir ao público tal prática exemplo clássico é Montaigne que, em um de seus *Ensaios*, diz: “Depois de ter por bom tempo tratado bem seus prisioneiros, dispoñdo-lhes de todas as comodidades que podem considerar, aquele que está no comando faz uma grande reunião com todos os seus conhecidos. Amarra uma corda num dos braços do prisioneiro puxando-o pela outra ponta, afastado de alguns passos, por medo de se ferir, e oferece ao seu melhor amigo o outro braço, para que o puxe do mesmo modo. E ambos, em presença de toda a assembleia, fulminam-no com golpes de espada. Feito isso, assam-no e comem-no em conjunto, guardando pedaços para os amigos ausentes” (Montaigne, 2009, p.60).

Em uma passagem d’*O Capital*, Marx, ao falar de uma “base natural do mais-valor”, afirma que esse é um assunto que pode ser tratado “apenas no sentido muito geral de que nenhuma barreira natural absoluta impede um indivíduo de dispensar a si mesmo do trabalho necessário a sua própria existência e jogá-lo sobre os ombros de outrem”, e complementa dizendo que “tampouco como obstáculos naturais absolutos impedem alguém de servir-se da carne de outrem como alimento” (Marx, 2013a, p.580). Após essa passagem, Marx puxa uma nota de rodapé na qual acrescenta a seguinte informação: “segundo cálculo recente, só nas regiões já exploradas da terra ainda vivem pelo menos 4 milhões de canibais” (Marx, 2013a, p.580). Não encontramos nenhuma comprovação desse dado trazido por Marx, mas considerando o número elevado de “canibais” a qual o dado se refere – que, de certo modo, pode causar um desconforto ao leitor – essa informação só pode fazer sentido se a seu favor estiver uma definição imprecisa do que caracterizaria tal atividade⁷⁴.

Em seu incompleto texto com o infeliz título *Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem*⁷⁵, ainda no ano de 1876, Engels (2009, p.21) também faz menção à prática canibal enquanto um hábito antigo de alimentação: “onde mais se manifestou a influência da dieta cárnea foi no cérebro, que recebeu assim em quantidade muito maior do que antes as substâncias necessárias à sua alimentação e desenvolvimento, com o que se foi tomando maior e mais rápido o seu aperfeiçoamento de geração em geração”, e prossegue: “devemos reconhecer – e perdoem senhores

⁷⁴ Em algumas outras passagens, de maneira esparsa, Marx não trata do canibalismo como uma prática relacionada ao meio de subsistência, mas sim, sob a forma de um adjetivo irônico cuja aparição serve para caracterizar determinadas situações. É muito utilizado, por exemplo, em seus textos sobre *A guerra civil na França*: “A Paris humana, firme, que luta, trabalha, pensa! A magnânima Paris! Que, em contraste com o canibalismo de seus inimigos, toma apenas medidas para que seus prisioneiros não possam mais oferecer perigo” (Marx, 2011a, p.144); ou também: “Quando a Comuna publicou, em 7 de abril, o decreto sobre as represálias, declarando seu dever de proteger-se contra as ações canibalescas dos bandidos de Versalhes e exigindo olho por olho, dente por dente, o tratamento atroz dispensado aos prisioneiros de Versalhes (...) não cessou, mas os fuzilamentos dos detentos foi interrompido” (Marx, 2011a, p.167). Por esse uso não estar relacionado com os meios de subsistência, optamos por não analisar essas passagens no corpo de nossa exposição.

⁷⁵ Esse pequeno texto de Engels, escrito em 1876 e publicado pela primeira vez em 1896, é demasiadamente problemático no que se refere às fontes das informações nele apresentadas, embora pareça-nos que a essência do manuscrito possa ter alguma validade. É importante mencionar que ele foi escrito um ano antes da publicação de *Ancient Society*, e, embora Engels só tenha lido obra de Morgan na década seguinte, a não publicação de Engels – bem como o caráter incompleto do texto – podem nos dar elementos para acreditar que Engels não estivesse satisfeito com o trabalho que vinha desenvolvendo. Vários elementos de *Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem* são retomados em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, e, claro, de maneira mais consistente a partir das investigações de Morgan. O fato do texto só ter sido publicado um ano após a morte de Engels é amenizado pela publicação anterior de *A Origem...* através da qual um atento leitor de Engels nota facilmente as diferenças entre os trabalhos.

vegetarianos, que não foi sem ajuda da alimentação cárnea que o homem chegou a ser homem”, e conclui dizendo: “o fato de que, em uma ou outra época da história de todos os povos conhecidos, o emprego da carne na alimentação tenha chegado ao canibalismo (ainda no século X os antepassados dos berlinenses, os veletabos e os viltzes, devoravam os seus progenitores) é uma questão que não tem hoje para nós a menor importância”.

Apesar das impressões sobre as práticas canibais muito difundidas por missionários e aventureiros desde a colonização da América, é necessário compreendermos que canibalismo indígena não se assemelha ao modo pelo qual o imaginário popular o define, como na representação da pintura *Saturno devorando seu filho*, de Goya. Mas isso não quer dizer que ele não tenha sido também um recurso alimentar. Segundo Lévi-Strauss (2006, p.18-19), o canibalismo pode ser apresentado sob quatro tipos: o alimentar – em período de penúria ou por gosto pela carne humana; o político – como castigo de criminosos ou por vingança contra inimigos; o mágico – para assimilar as virtudes dos defuntos ou, ao contrário, para afastar suas almas; e o ritual – se decorre de um culto religioso, de uma festa dos mortos ou de maturidade ou para assegurar a prosperidade agrícola. O desenvolvimento do conhecimento pós século XIX, portanto, demonstra que a prática canibal em sociedades indígenas não esteve relacionado meramente ao modo como ela era concebida pela literatura de até então, ou seja, como uma prática necessária à subsistência.

Baseado nessa constatação, a literatura tratou de elaborar uma distinção entre “canibalismo” e “antropofagia”. Desse modo, quando tratamos de uma relação ao ato de comer a carne para saciar a fome ou uma vontade, a prática é denominada como “canibalismo” – se assemelha às duas primeiras formas apresentadas por Lévi-Strauss; quando relacionadas a rituais coletivos, estas práticas são geralmente denominadas por “antropofagia” – já nesse caso se assemelha às duas últimas formas apresentadas por Lévi-Strauss; (Obeyesekere, 2005). A questão, entretanto, é que o ato de se alimentar da carne humana como meio de subsistência não se associa às práticas alimentares das formas sociais comunais que precederam o modo de produção capitalista. Não se trata de uma prática alimentar “em período de penúria ou por gosto pela carne humana”, mas sim, de uma prática vinculada a outros intuítos, como por exemplo uma cerimônia dos Korowai (cf. Stasch, 2001).

O que cabe aqui observarmos é que no decorrer do século XIX, os debates que tentavam compreender a influência da prática canibal nos hábitos alimentares ainda não tinham adquirido uma certa consistência, que só veio a ser obtida nos idos de 1977 a partir

das pesquisas que abarcavam a sociedade Asteca. Foi nesse ano que Michael Harner publicou um artigo que mencionava um “canibalismo em grande escala” que estaria associado a um “recurso para compensar a falta de proteína que afligia a densa população do império”, que era “desprovido de caça ou galo de grande porte”. Porém, essa tese de Harner foi prontamente refutada por autores de tradições distintas (Harris, 1977; Sahlins, 1979). Não pretendemos aqui esgotar essa temática, o que nos cabe observar, para os nossos propósitos, são as evidências presentes nas informações etnográficas posteriores ao século XIX, que nos sugerem, a partir das formas sociais comunais, a inexistência da utilização da prática de comer carne humana enquanto um recurso necessariamente vinculado aos meios de subsistência.

Retornemos, portanto, ao desenvolvimento teórico de Morgan sobre as cinco fontes de alimentação humana, essas que nos conduzirão a compreender características de subsistência nessas formas sociais e, concomitante, a produção social da vida imediata.

5.2. A primazia da atividade vital

Seguindo a exposição de Morgan, a quarta e penúltima forma de alimentação humana é a “subsistência a base de carne e leite”. A ausência de animais domesticáveis no hemisfério ocidental, com exceção da Lhama⁷⁶, e as diferenças específicas entre os cereais dos dois hemisférios influenciaram drasticamente o desenvolvimento social de seus habitantes. A domesticação de animais substituíra uma subsistência permanente a base de carne e leite, que tendia a diferenciar as tribos assim dotadas e a massa dos outros bárbaros. Segundo Morgan, a limitação de um gênero essencial de alimentos era desfavorável para os índios *pueblos*: as dimensões de seu crânio são menores em comparação com os índios do estado inferior da barbárie (Morgan, 1980, p.37). Nosso antropólogo ianque afirma que no hemisfério ocidental a domesticação dos animais permitiu às tribos ativas e previdentes assegurar um alimento animal permanente, o leite. Marx transcreve a passagem em que Morgan (1980, p.38) faz referência a um trecho da *Ilíada*, de Homero, para dizer que “os gregos ordenhavam as ovelhas bem como as vacas

⁷⁶ Morgan anota em rodapé – e Marx em suas transcrições – que os antigos autores espanhóis falam de uma espécie de “cachorro mudo” que fora encontrado domesticado nas Antilhas e também no México e na América Central - Morgan sugere que se veja as reproduções do cão azteca em uma figura da obra *History of Mexico*, do jesuíta Francisco Javier Clavigero. Falam, igualmente, da existência de aves de criação e de perus no continente. Os aborígenes tinham domesticado o peru e as tribos do grupo Nahuatlac algumas espécies de aves selvagens (Morgan, 1980, p.37).

e cabras”⁷⁷. A domesticação de animais, por parte do hemisfério oriental, introduziu a vida pastoril nas estepes da Ásia, nas planícies do rio Eufrates e da Índia, um novo modo de vida. Foi aqui, nos confins dessas planícies e dessas estepes, que pela primeira vez animais foram domesticados.

Muito provavelmente o cultivo dos cereais teve sua origem na necessidade dos animais domésticos e em relação com essas migrações ocidentais e o consumo de alimentos farináceos seria então uma consequência dos conhecimentos adquiridos por estas tribos em matéria de cultivo de cereais (Morgan, 1980, p.38-39). Já no hemisfério ocidental, os aborígenes puderam atingir a fase inferior da barbárie e alguns deles a fase média, sem animais domésticos – exceto, como vimos, a Lhama no Peru – e com apenas um cereal – o milho, mas com as favas, a abóbora, o tabaco e, em certas regiões, o cacau, o algodão e a pimenta. Entretanto, pelas qualidades nutritivas do milho, e pela facilidade de ser consumido, Morgan ressalta a contribuição desse cereal para seus critérios de progresso humano, mais do que todos os outros cereais reunidos. Assim o antropólogo explica, em parte, o notável progresso alcançado pelos ameríndios, apesar da inexistência de animais domésticos; ao ponto de que os índios do Peru, por exemplo, terem conseguido produzir bronze pouco depois da descoberta do processo de fundição do minério de ferro (Morgan, 1980, p.39)⁷⁸. E, assim, chegamos ao último meio de subsistência listado por Morgan, que possui uma peculiaridade em relação às anteriores.

O quinto e último meio é a “subsistência ilimitada mediante a agricultura”. Os animais domésticos, acrescentando à energia muscular do homem a força animal, determinaram um novo fator valioso de progresso. Entretanto, a produção de ferro tornava possível o arado com relhas, machados e enxadas de melhor qualidade. Como resultado

⁷⁷ É muito interessante o fato de Morgan referenciar algumas de suas informações naquilo que os poetas diziam. Com a ausência de material etnográfico, os recursos da literatura se tornaram demasiadamente importantes ao antropólogo. Em uma passagem anterior, Morgan (1980, p.32), em referência a Lucrecio, diz que “os poetas clássicos descreveram as tribos humanas vivendo em grutas, matas e florestas, cuja posse disputavam aos animais selvagens”. Engels, em *A origem*, também se utiliza do mesmo recurso para a obtenção de informações sobre formações sociais antigas e extintas.

⁷⁸ Mesmo que Engels não tenha se utilizado muito desse capítulo de Morgan, incluindo apenas algumas informações em seu primeiro capítulo – *Estágios pré-históricos de cultura* – é possível observar em outro texto seu, *Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem* que o autor também trabalha essa questão. Evidentemente, como ainda não conhecia a produção de Morgan, Engels se baseou em fontes que não continham o mesmo desenvolvimento teórico do etnólogo americano. Nesse texto, Engels (2009, p.16-17) diz: “O consumo de carne na alimentação significou dois novos avanços de importância decisiva: o uso do fogo e a domesticação dos animais. O primeiro reduziu ainda mais o processo da digestão, já que permitia levar a comida à boca, como se disséssemos, meio digerida; o segundo multiplicou as reservas de carne, pois agora, ao lado da caça, proporcionava uma nova fonte para obtê-la em forma mais regular. A domesticação de animais também proporcionou, com o leite e seus derivados, um novo alimento, que era pelo menos do mesmo valor que a carne quanto à composição. Assim, esses dois adiantamentos converteram-se diretamente para o homem em novos meios de emancipação”.

disso – e da experiência adquirida no cultivo de hortas – que surgiu a cultura de campos, e com ela, pela primeira vez, a subsistência ilimitada (Morgan, 1980, p.39). Marx, em seus *Cadernos*, enfatiza as seguintes informações apresentadas por Morgan (1980, p.39-40): o arado movido pela força animal pode ser considerada como a inauguração de uma nova técnica. É nesse momento que surge a ideia de desbravar as florestas e preparar vastas extensões para a agricultura. Tornou-se possível a vida de populações densas em espaços restritos. É pouco provável que, sem a agricultura, uma população de meio milhão de homens tivesse podido desenvolver-se sem governo. Se houve exceções, foi por certo devido à vida pastoril nas planícies ou à horticultura melhorada pela irrigação e em condições particulares e excepcionais.

É extensa a discussão da Antropologia que se desenvolveu no século XX – e se mantém no XXI – sobre as questões que atravessam a temática desse capítulo. Para compreendermos em que terreno estamos pisando, é fundamental mencionarmos brevemente a literatura a esse respeito. Para tanto, partiremos da constatação de Morgan (1980, p.32) de que “a conservação da vida mediante a aquisição constante de alimento é o fardo que pesa sobre todas as espécies animais”, e prossegue: “à medida que descemos na escala das estruturas orgânicas, o alimento torna-se mais fácil de conseguir de etapa para etapa, até um ponto em que desaparecem todos os obstáculos”; “por outro lado, subindo na escala, torna-se cada vez mais difícil consegui-lo, e esta dificuldade atinge o seu apogeu com a mais complexa forma estrutural, a do homem”. Percebam que, por “escala das estruturas orgânicas”, Morgan não se remete a uma classificação da cultura humana, mas sim, de aspectos biológicos das espécies de animais – incluindo o homem, embora Morgan (1980, p.32) estabeleça uma distinção entre “raça humana” e “raças animais”.

Por muito tempo, a literatura histórica/etnológica enfatizou a noção de que as sociedades primitivas eram sociedades de escassez de alimentos, por isso, mais do que a nossa própria forma de sociedade, viviam em uma luta constante pela alimentação que se apresentava, conseqüentemente, por meio de uma luta pela sobrevivência. É essa a opinião, por exemplo, de Herskovits (1990, p.68-69) que afirma que “os aborígenes australianos constituem um exemplo clássico de povo cujos recursos econômicos figuram entre os mais escassos”. Essa ideia foi compartilhada por vários outros autores, dentre eles Steward, Faron (1959) e Leslie White (1959).

O neo-evolucionista Elman Service foi um dos poucos antropólogos que se opôs firmemente a esse tradicional ponto de vista reiterado pela literatura sobre o assunto –

pelo menos até o fim da década de 50 do século XX – sobre a concordância com o ponto de vista de que havia uma dificuldade imediata entre os povos caçadores-coletores no que se refere à obtenção dos recursos alimentares de subsistência. Service apresenta que, “de modo geral, a produtividade do trabalho nas sociedades de caçadores e coletores deve ser muito baixa, por causa de uma limitada tecnologia” e, baseado nisso, é comum supor que “as atividades de caça e coleta devem ser quase ininterruptas”. Porém, essa afirmação não se sustenta na medida em que, “por muitas razões ligadas à própria simplicidade da tecnologia e à falta de controle do meio ambiente, numerosos povos de caçadores e coletores são, literalmente falando, os mais ociosos do mundo”, e conclui: “quanto mais primitiva for a cultura, mais ociosas serão as pessoas, simplesmente por causa do seu estilo de vida da ‘festim ou fome’” (Service, 1971, p.25-26). Embora as formulações do neo-evolucionista sobre o ócio entre os povos primitivos não tenha sido apresentada como uma teoria a ser desenvolvida, foi baseado em Service – e principalmente em seus relatos sobre o ócio dos Arunta, um dos povos nativos da Austrália – que Marshall Sahlins desenvolveu, em sua *Economia da Idade da Pedra*, a hipótese de que essas sociedades não só apresentam elementos que a afastam dessa perspectiva de que seriam uma sociedade da escassez, como, além disso, sua economia permite, ao contrário, que possam ser concebidas como a primeira sociedade de abundância.

Segundo Marshall Sahlins, em uma afirmação que foi amplamente aceita pela história do pensamento antropológico, essa compreensão clássica de que as sociedades de caçadores e coletores vivem mediante a escassez de alimentos pode ser facilmente rebatida: “Pode-se, em sua defesa, dizer que os coletores e caçadores trabalham menos do que nós; e mais do que trabalho contínuo, a coleta de alimentos é intermitente, o descanso abundante; e existe maior quantidade de sono no tempo diário per capita /anual, do que em qualquer outra condição social” (Sahlins, 1974, p.27). No prefácio de Pierre Clastres a esse livro de Sahlins, o antropólogo francês não poderia deixar de, a partir desse assunto, desferir críticas à própria tradição marxista de pensamento.

Propondo um salto sem as devidas mediações ao afirmar que as sociedades de abundância não seriam apenas “sociedades sem economia” como também “sociedade contra a economia” (Clastres, 2004, p.174), o autor sugere que o arsenal da abordagem marxista, que afirma que nas “sociedades muito anteriores ao capitalismo, a economia ocupa um lugar central, decisivo” é insuficiente para compreender as sociedades

primitivas⁷⁹, afinal “não apenas o campo econômico não determina o ser da sociedade primitiva, mas é antes a sociedade que determina o lugar e os limites do campo da economia” (Clastres, 2004, p.182) – mantendo assim, conforme outras de suas abordagens em oposição à Antropologia marxista, a inversão da “metáfora do edifício” de Marx, concebendo não a primazia do econômico nessas formas sociais, mas sim, dos aspectos políticos. A intenção aqui não é a de confrontar suas visões com as da Antropologia marxista, mas sim, com as do próprio Marx, autor esse que Clastres não conhecia devidamente, afinal, quando Clastres expôs suas formulações contra o pensamento marxista em um seminário de Lévi-Strauss, o anfitrião, esse que não é nem um pouco suspeito de aproximação com o pensamento marxista o interrompeu dizendo: “você sequer leu as obras que cita” (cf. Godelier, 2018).

Vimos no capítulo anterior que Marx (2011b, p.400-401), em suas *Formas que precederam a produção capitalista*, constata que a vida dos seres humanos desde sempre esteve baseada na produção, de uma ou de outra maneira, na produção social, cujas relações concebemos justamente como relações econômicas. Nos *Cadernos de Paris*, ao tratar do modo de subsistência das sociedades que precederam o modo de produção capitalista, Marx aponta que “o homem que vive para si – no estado selvagem, bárbaro – tem a medida da sua produção na intensidade da sua necessidade imediata, cujo conteúdo imediato é o objeto produzido”; “Neste estado, o homem só produz aquilo de que tem necessidade imediata. O limite da sua necessidade é o limite da sua produção”.

Marx (2015, p.216-217) prossegue: “Neste estado, não há intercâmbio – este se reduz à troca de seu trabalho contra o produto do seu trabalho e é a forma latente (o germe) do intercâmbio real”. Assim, ficam evidentes as distinções entre as formas sociais comunais para as outras formas: “quando se produz para o intercâmbio, passa a existir um excedente para além do limite imediato da posse. No entanto, esta produção excedente não é a ultrapassagem do desejo egoísta. Ela é, sobretudo, uma maneira indireta de satisfazer a uma necessidade”, e conclui: “se, no primeiro caso, a necessidade é a medida

⁷⁹ Clastres diz: “o marxismo não pode pensar a sociedade primitiva porque a sociedade primitiva não é pensável no quadro dessa teoria da sociedade. A análise marxista vale, talvez, para as sociedades divididas ou para sistemas nos quais, aparentemente, a esfera da economia é central (o capitalismo). Uma tal análise é, mais do que impertinente, obscurantista quando quer se aplicar às sociedades não divididas, às sociedades que se afirmam na recusa da economia. Não se sabe se é fácil ou não ser marxista em filosofia, mas vê-se claramente que é impossível sê-lo em etnologia” (Clastres, 2004, 183). Em seu afã de criticar a antropologia marxista, Clastres se esquece de que o conteúdo do livro no qual ele produz esse prefácio baseou-se nas formulações de Elman Service, um antropólogo com influência visível da tradição marxista.

da produção, no segundo é a produção (ou melhor, a posse do produto) a medida do grau em que as necessidades podem ser satisfeitas”.

Considerando a inexistência de mediações entre o indivíduo e sua obtenção de meios de vida, a categoria “trabalho” faz tão pouco sentido em uma forma social comunal quanto a categoria “valor de uso”, afinal, não há uma apropriação da força de trabalho por outrem como também não há uma produção orientada a um fim de circulação de mercadorias. Isso não quer dizer, obviamente, que não exista um processo através do qual se obtenha os meios de subsistência. Lembremos que “as categorias expressam formas de ser, determinações de existência” (Marx, 2011b, p.59), são formas movidas e moventes da própria matéria, o que faz com que a categoria supere uma apreensão caótica, desordenada do todo (Lukács, 1979, p.25). Desse modo, por mais que o processo de trabalho seja uma “perpétua condição natural da vida humana e, por conseguinte, (...) comum a todas as formas sociais” (Marx, 2013a, p.261), não podemos deixar de notar as especificidades desse processo de trabalho nessas formas sociais comunais, que se manifesta de maneira imediata entre o indivíduo e a própria natureza.

Marx raramente se utiliza da expressão “trabalhador” enquanto uma categoria presente nas formas sociais comunais, exatamente pela inexistência de uma apropriação por outrem do processo de trabalho. N’*O Capital*, por sua vez, Marx (2013a, p.261) afirma que “o processo de trabalho” é “comum a todas as suas formas sociais”. Por mais que não tenha se utilizado da categoria “trabalho”, é evidente que o “processo de trabalho” pressupõe, antes o “trabalho”. O que não invalida um certo cuidado, por parte de Marx, em se utilizar desse termo para tratar de uma forma social comunal. Em uma conceituação, também em *O Capital*, Marx (2013a, p.255) afirma que “o trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza”. Mas o velho mouro deixa claro que, sob essa denominação, ele não se refere às formas instintivas de trabalho: “um incomensurável intervalo de tempo separa o estágio em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho daquele em que o trabalho humano ainda não se desvencilhou de sua forma instintiva”, ou seja, da atividade humana – que é um “trabalho” – sensível na qual inexistem mediações externas entre o ser e a obtenção de seus meios de vida. Por essa razão, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx caracteriza a obtenção de recursos dessas formas sociais através do termo “atividade vital”.

Seguindo Marx (2011b, p.58), a resolução que se apresenta é: se considerarmos que a sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica de produção, por essa razão as categorias que expressam a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedades que a precederam cujas formas a precederam. Porém, Marx chama também a atenção para o modo como essa apreensão deve ser feita, ou, pelo menos, como ela não deve ser feita: “de modo algum à moda dos economistas, que apagam todas as diferenças históricas e veem a sociedade burguesa em todas as formas de sociedade⁸⁰”. Convenhamos que é difícil para Clastres, autor avesso a uma concepção histórica, compreender tal formulação.

Ao ser perguntado se era possível haver uma Antropologia econômica, o até então marxista Maurice Godelier (1981) responde que essa pergunta não fazia sentido na medida em que já havia uma Antropologia econômica, afinal, esse é um campo que está no domínio do real, e não do possível. Daí que somos obrigados a concordar com Turatti (2011, p.23) quando ela afirma: “Ora, se nas sociedades estudadas por antropólogos não existem membros que se alimentam de raios de sol ou da brisa matutina, é de fato do domínio do real que eles estabeleçam relações de produção e de troca e, por conseguinte, devemos concordar inteiramente com Godelier”.

A obtenção dos meios de subsistências em diferentes formas de sociabilidade não são exteriores a outras relações sociais. As relações sociais, para Marx (2017) não são meras relações entre indivíduos, mas sim, relações que conformam e caracterizam os próprios elementos que caracterizam sua forma social. A classificação dos meios de subsistência morganianos apontam, portanto, para esses cinco elementos paralelamente às classificações da selvageria, barbárie e civilização. Considerando as formas de família, resultantes das relações sociais que correspondem ao matrimônio, herança, sucessão, entre outros, torna-se necessário compreendermos o caminho percorrido por Morgan para

⁸⁰ Essa “moda dos economistas” se refere ao que Marx tratou, tanto nos *Grundrisse* como n’*O Capital* como Robinsonadas: “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 civil-burguesa”, que se preparou desde o século XVI e que, no século XVIII, deu largos passos para sua maturidade” (Marx, 2011b, p. 163).

formular suas diferentes formas sucessivas de família – e claro, como Marx e Engels reagiram a esse propósito do antropólogo ianque.

É notória a preocupação de Morgan para com seu desenvolvimento teórico, a um ponto em que o seu esquematismo exagerado, no afã de tentar elucidar sua exposição, acaba por vezes dificultando o leitor em se situar em cada uma dessas fases sucessivas. Isso se agrava, ainda ao fim desse capítulo, – “As artes de subsistência” – quando Morgan abre o caminho, a partir de mais uma classificação, a todo desenvolvimento que realizará na terceira parte de *Ancient Society* intitulada “O desenvolvimento da ideia de família”. Por isso talvez tenha sido razoável a Marx pular toda a leitura da Parte II do livro de Morgan – “O desenvolvimento da ideia de governo” – para se ater à sequência dos assuntos sobre os tipos de família, bem como o local pelo qual cada um desses tipos se inseriam no grande esquema morganiano de fases sucessivas.

Preferimos aqui manter a ordem dos rascunhos elaborados por Marx. Em função disso, nesse momento apresentaremos, em grandes traços, a reorganização elaborada pelo velho mouro das informações contidas em cada um desses tipos de famílias divididas por Morgan. Assim, abriremos caminho para que, no capítulo subsequente, investiguemos com mais precisão as especificidades de cada uma dessas famílias. São elas:

- 1) Família consanguínea: baseava-se no casamento entre irmãos e irmãs no seio de um grupo; nela se funda (e serva atualmente como sua demonstração) o sistema malaio de consanguinidade;
- 2) Família punalúa: nome derivado da relação familiar havaiana punalúa. Baseada no matrimônio de vários irmãos com as esposas de outros em um grupo; e de várias irmãs com os esposos das outras em um grupo; “irmãos” compreende os primos irmãos de primeiro grau, segundo e terceiro, além de graus mais remotos, todos considerados como irmãos; e “irmãs” compreende as primas irmãs de primeiro grau, de segundo e terceiro, além de graus mais remotos, todas irmãs entre si; Nessa forma de família estão baseados os sistemas turanio e ganowanio de consanguinidade. Ambas formas de família correspondem ao período da selvageria;
- 3) A família sindiásmica: baseada no acasalamento de um homem com uma mulher através da forma de matrimônio, porém sem coabitação exclusiva; é

o germe da família monogâmica⁸¹. Divórcio ou separação é uma livre escolha de ambos, marido e mulher. Esta forma de família não serve de apoio a nenhum sistema especial de parentesco;

- 4) A família patriarcal: baseada no matrimônio de um macho com várias esposas. Nas tribos pastoris hebreas os chefes e homens principais praticavam a poligamia. Possui pouca influência na humanidade pela sua falta de universalidade;
- 5) Família monogâmica: matrimônio de um homem com uma mulher em coabitação exclusiva; preeminente a família da sociedade civilizada, essencialmente moderna. Baseado nessa família é originalmente fundado um sistema independente de consanguinidade. (Morgan, 1980, p40-41).

Nesse capítulo perpassamos pelo desenvolvimento do esquema classificatório morganiano acerca dos distintos elementos de subsistência. Diante de sua formulação, apresentamos algumas concepções anteriores elaboradas por Marx e também perceptíveis em obras de Engels. Demonstramos como que grande parte das informações etnográficas que antecederam o século XX compreendiam o canibalismo como um meio de subsistência, e contrapomos essa concepção diante do advento do termo “antropofagia” para designar uma prática referente a um processo ritual. Além disso, tratamos do processo de trabalho em formas sociais comunais associando-o à necessidade da obtenção dos meios de vida como a primazia da atividade vital presente em diferentes formas sociais – embora nas comunais tal atividade apresente sua especificidade de não possuir mediações entre o indivíduo e seus meios de vida. Nesse momento, adentraremos em uma das temáticas trabalhadas por Morgan que mais incitou comentários de Marx, complementos de Engels e controvérsias no seio da tradição marxista – a saber, o desenvolvimento da família e as relações de parentesco.

⁸¹ Marx aprimora a explicação do nome dado a essa família: “de συνδυάζω, acasalar [συνδυάς: acasalado, Eurípides. Passivo: acasalar ou cohabitar, Platão, Plutarco; συνδυασμός: acasalamento, enlace dos dois. Plutarco” (Marx, 1972, p.102).

6. Sobre a família⁸²

As questões que envolvem as diferentes formas de família foram provavelmente as mais questionadas na obra *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, de Engels. Compreender as concepções de Morgan, assim como os comentários de Marx em seus *Cadernos*, é portanto uma atividade fundamental para que não deixemos “pontas soltas” na relação que envolve esses três autores investigados por esse trabalho. Por meio de nossa análise imanente esse capítulo nos conduziu a tratar de algumas temáticas bastante importantes: a primeira delas são as contradições entre modos de produção e relações de parentesco, discussão que nos propiciou um retorno a algumas formulações d’*A Ideologia Alemã*, entre outros textos que precederam os *Cadernos* de Marx e *A origem* de Engels. Outra temática que trabalharemos nesse capítulo é um retorno a Marx no que se refere às aceções sobre o chamado “comunismo primitivo”, termo bastante difundido na tradição marxista do século XX. Embora já tenhamos mencionado sobre essa discussão anteriormente em nosso trabalho, destinaremos um subcapítulo específico para compreender, a partir dos próprios escritos de Marx, se é adequado ou não a atribuição do termo “comunismo” para se referir a uma forma social que precedeu o modo de produção capitalista. Por fim compreenderemos as especificidades das formas de família entre os russos e os eslavos do sul, e seremos guiados para uma das mais sensíveis discussões sobre esse tema: o lugar da família monogâmica no modo de produção capitalista e em sua abolição.

Como esse capítulo versa principalmente sobre questões que pressupõem as discussões sobre as relações de parentesco é necessário uma advertência: nos tempos de Morgan, a teoria do parentesco – e o antropólogo americano contribuiu bastante para o desenvolvimento dessa teoria em *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* – operava sob a lógica da descendência, ou seja, as genealogias conduziam aos segmentos; uma das grandes contribuições de Lévi-Strauss em suas *Estruturas Elementares do Parentesco* foi ter promovido uma inflexão nos estudos sobre essa temática ao compreender as relações de parentesco não a partir de uma lógica de descendência, mas sim, sob a compreensão de que as genealogias, através do casamento, conduzem a alianças. A distinção entre a “teoria da descendência” e “teoria da aliança” possui sua importância na medida em que, através dela, poderemos realmente

⁸² “O desenvolvimento da ideia de família” (Morgan, 1980, p.121-276; Marx, 1972, p. 102-127); ou “A Família” (Engels, 2019, 45-108).

compreender as pretensões de Morgan e localizarmos a partir de quais pressupostos Marx e Engels contribuíram para a temática de relações de parentesco.

6.1. Relações de Parentesco e Modos de Produção

Baseado no ordenamento dos textos em seus *Cadernos*, vimos como Marx modificou sua leitura da exposição original de *Ancient Society* ao entrar em contato com a descrição de Morgan acerca dos diferentes tipos de famílias expostos no fim do seu capítulo “As artes de subsistência”. Essa modificação pode nos indicar um possível entusiasmo de Marx com a temática a respeito do desenvolvimento histórico de formas de famílias. É necessário a esse momento que compreendamos, portanto, qual a leitura de Marx desse capítulo de Morgan bem como as conclusões apresentadas pela exposição de Engels n’*A Origem* que, por ter se baseado nos escritos Marx, seguiu a mesma ordem. Antes, contudo, situar o debate em seu tempo é um exercício fundamental.

A discussão sobre o desenvolvimento histórico de famílias remete a um debate que era pouco aprimorado na segunda metade do século XIX que se tornou um dos motes centrais para a constituição e o desenvolvimento da Antropologia enquanto um campo de conhecimento autônomo: o parentesco. Ainda que na contemporaneidade ele tenha seu nome um tanto quanto renegado no âmbito dessa temática, Morgan, através de sua precursora obra *Sistema de consanguinidade e afinidade da família humana*, de 1871, era tido como a maior referência antropológica sobre o assunto⁸³, afinal, essa sua publicação colocou a seus pés toda a tradição anterior que, a seu modo, tentou tratar da especificidades da família – autores como Bachofen, Maine e McLennan, por exemplo. O desenvolvimento desses estudos naquela época foi tão perceptível que quando Engels escreveu *A Origem* – oito anos após a publicação de Morgan – foi necessário debater com uma série de outros autores que adquiriram uma certa relevância a partir do diálogo com essa temática, como Bancroft e Espinas. Também, nas vezes em que Engels reeditou sua obra foi necessário acrescentar debates com outros autores que traziam novas interpretações e teorias no âmbito dessa discussão, como Westemarck, Giraud-Teulon.

⁸³ Como acertadamente diz Márcio Silva, “só em 1871, com a publicação de *Sistemas de Consanguinidade e Afinidade da Família Humana*, de Lewis Henry Morgan, a antropologia do parentesco definiria pela primeira vez uma órbita própria, livre do campo gravitacional da história, do direito e da filologia” (Silva, 2010, p.324).

Apesar desses autores, um exemplo da escassez de materiais pode ser comprovada na discussão que Morgan tratou como “matrimônio por grupos”. Engels confirma essa boa safra de produções sobre essa temática após a publicação do antropólogo ianque ao dizer que “quando Morgan escreveu seu livro, nossos conhecimentos sobre o matrimônio por grupos eram muito limitados”, se resumindo principalmente aos dados obtidos acerca da família punaluana no Havaí, que era o ponto de partida de todas as investigações de Morgan. Porém, “desde então, chegamos a conhecer outra série de formas de matrimônios por grupos, e agora sabemos que Morgan foi longe demais nesse ponto” (Engels, 2012, p.61). Durante a exposição de *A Origem...*, o próprio Engels (2012, p.50) admite as dificuldades em compreender essas formações sociais pré-capitalistas ao lamentar: “como são contraditórias, e necessitadas de serem examinadas e comprovadas criticamente, as notícias que temos das tribos humanas no estado selvagem!”, e pondera que “por isso, enquanto não dispusermos de uma informação ampla, devemos recusar qualquer conclusão provinda de dados que não inspirem crédito”.

Mas Engels também não acatou qualquer tipo de informação que surgira sobre a temática do desenvolvimento de família, se preocupando também com o modo pelo qual esses materiais deveriam ser obtidos e expostos, afinal, “se tomamos em consideração o papel decisivo da consanguinidade no regime social de todos os povos selvagens e bárbaros, a importância do tão difundido sistema não pode ser explicada com mero palavreado” (Engels, 2012, p.46). Levando a cabo a tradição a qual se inseria, Engels defende que tais informações devem ser explicadas segundo a forma em que se desenvolveram historicamente, “e não com frases ocas, como quis fazer, por exemplo, McLennan” (2012, p.46). Portanto, as críticas desferidas a esses outros expoentes dos estudos primários sobre a família não parecia corresponder ao modo pelo qual Morgan organizava sua exposição de *Ancient Society*. O interesse de Engels pelo antropólogo americano pode ser explicado com base na constatação de que Morgan desenvolve suas formulações tendo, dentre outras características, um forte amparo nos elementos históricos, o que parece se adequar às proposições que já estavam presentes n’*A Ideologia Alemã*, obra na qual Marx e Engels (2007, p.34) afirmaram que uma investigação sobre a família “deve, portanto, ser tratada e desenvolvida segundo os dados empíricos existentes e não segundo o ‘conceito de família’” – o que, por outro lado, é um elemento irônico quando recordamos do título desse capítulo em *Ancient Society*: “O desenvolvimento da ideia de família”.

Ao tratar da família antiga, Morgan (1980, p.121) se opõe à ideia de que a família monogâmica teria sido a única existente em todas as sociedades, propondo-se a demonstrar que, “antes da monogamia, existiram outras formas que predominaram durante o período do estado selvagem e durante as fases inferior e média da barbárie” – segundo sua classificação dos estágios sociais. Entretanto, o salto dado por Morgan está em conceber a monogamia não apenas como uma relação matrimonial, mas sim, uma forma específica e histórica de família. Morgan então retoma o ordenamento das formas de família que foram inicialmente apresentadas no primeiro capítulo de *Ancient Society*:

I: A família arcaica

II: A família consanguínea;

III: A família punaluana;

IV: A família sindiásmica e patriarcal;

V: A família monogâmica;

Dessa forma, Morgan (1980, p.123) apresenta que sua tese defendida nesse capítulo refere-se ao entendimento de que “essas formas nasceram umas das outras e representam, no seu conjunto, o desenvolvimento da ideia de família”. Para que essa tese pudesse ser comprovada, Morgan inicialmente investiga a transição do primeiro tipo de família para o segunda, ou seja, da família consanguínea – que baseava-se no casamento entre irmãos e irmãs no seio de um grupo – à família punaluana - baseada no matrimônio de vários irmãos com as esposas de outros em um grupo; e de várias irmãs com os esposos das outras em um grupo. E Marx, claro, acompanha o desenvolvimento teórico de Morgan através de seus extratos e comentários.

Em uma de suas intervenções, Marx (1972, p.104) faz uma espécie de síntese de alguns parágrafos de Morgan (1980, p.129-131) e menciona que “cada um dos sistemas de consanguinidade expressa os parentescos que existiam na família durante o tempo de sua implantação”. Em seguida, faz uma transcrição de uma passagem de Morgan acrescentando a ela dois comentários que aparecem tanto sob uma forma de ponderação à passagem do antropólogo quanto como um questionamento a ele. Vejamos a passagem de Morgan com as interposições de Marx:

“as relações mãe e filho, irmão e irmã, e avó e neto sempre puderam ser determinadas em todas as épocas [**desde que se estabeleceu alguma forma**

de família⁸⁴], mas não as de pai e filho, avô e neto; estas últimas só são verificáveis [ao menos oficialmente?⁸⁵] com a monogamia” (Marx, 1972, p.104; Morgan, 1980, p.131).

É inusitado que, diante dessa última passagem, Krader (2015, p.274) sinaliza para a existência de apenas um comentário de Marx a Morgan. Sob nossa avaliação, entretanto, embora estejam em um mesmo parágrafo, essas duas interposições devem ser distinguidas, evidenciando assim, suas especificidades.

O primeiro comentário de Marx manifesta-se como uma advertência à passagem de Morgan. Quando o antropólogo americano diz que “as relações mãe e filho, irmão e irmã, e avó e neto sempre puderam ser determinadas em todas as épocas”, Marx pondera que essa afirmação só pode ser concebida na medida em que nesse “em todas as épocas” esteja pressuposto o estabelecimento de alguma forma de família. Esse comentário de Marx evidencia a existência da contradição entre “formas de família” e “sistemas de consanguinidade”, algo que Morgan (1980, p.123) atesta em *Ancient Society*: “Para explicar o aparecimento destas diferentes formas de família e de matrimônio, será necessário explicar o sistema de consanguinidade e de afinidade⁸⁶ que corresponde a cada uma delas”. E acrescenta: “Encontram-se nestes sistemas provas decisivas e exatas que se relacionam diretamente com esta questão e não deixam qualquer margem de equívoco (...) essas provas são tão evidentes e incontestáveis que não permitem a menor dúvida sobre a exatidão das conclusões que delas se depreendem”.

Ao mesmo tempo em que o segundo comentário de Marx é novamente uma ponderação, ele também pode ser compreendido como um questionamento. Morgan (1980, p.131) atesta para o fato de que os sistemas de parentesco se desenvolvem com a passagem de determinada sociedade de uma “condição inferior para uma condição superior”. Nesse sentido, embora as relações entre mãe e filho, irmão e irmã e avó e neto puderam ser facilmente determinadas – desde que se tivesse estabelecido alguma forma de família, como vimos pela observação de Marx – as relações entre “pai e filho” e “avó e neto” só poderiam ser verificadas através da monogamia, ou seja, somente a última forma de família elencada por Morgan ofereceu garantias mais consistentes ao entendimento desses tipos de relações. Em sua justificativa, portanto, o antropólogo americano apresenta que nos casamentos por grupos – ou seja, nas formas que precederam

⁸⁴ Do original: “seit Etablrung irgendeiner Form von family”.

⁸⁵ Do original: “mindestens officiell?”.

⁸⁶ As relações de parentesco, para Morgan (1980, p.133), se distinguem em dois tipos: “a primeira se baseia no sangue – é a relação de consanguinidade; a segunda baseia-se no casamento – é a relação de afinidade”.

a monogamia – as “relações de parentesco podiam aplicar-se simultaneamente e com igual probabilidade a várias pessoas” (Morgan, 1980, p.131). Quando Marx interpõe dizendo “ao menos oficialmente?” sua intenção pode ser interpretada como uma precaução a essa constatação de Morgan sobretudo em função de que as contradições existentes entre os sistemas de consanguinidade e as formas de família não se dão de maneira unicamente correspondentes. Essa inconsistência pôde ser melhor avaliada tanto por Marx em um comentário posterior a Morgan, quanto por Engels, na exposição feita a esse comentário de Marx.

De acordo com a leitura de Marx de *Ancient Society*, Morgan discorre nos parágrafos seguintes sobre a família punaluana, essa forma de família que o autor atribui ao período selvagem baseada no matrimônio de vários irmãos com as esposas de outros em um grupo e de várias irmãs com os esposos das outras em um grupo. Em determinado momento de sua exposição, Morgan sugere a existência de uma relação direta entre as formas de família e os diferentes sistemas de consanguinidade. Marx, por sua vez, tece um comentário a essa passagem de Morgan. Vejamos, portanto, tanto a passagem do antropólogo americano, cujo extrato de Marx é fidedigno, quanto o comentário feito pelo velho mouro:

“a família constitui uma instituição ativa, nunca permanece estacionária, mas passa de uma forma inferior a uma forma superior na medida em que a sociedade progride de um estágio inferior para um estágio superior. Pelo contrário, os sistemas de consanguinidade são passivos; limitam-se a refletir a longo prazo os progressos registrados pela família, e só se transformam radicalmente quanto a família sofre uma alteração fundamental. [**O mesmo acontece, em geral, com os sistemas políticos, jurídicos, religiosos e filosóficos**⁸⁷]. (Marx, 1972, p.112; Morgan, 1980, p.176).

Esse comentário de Marx ao texto de Morgan sugere que o desenvolvimento das formas de família não tem uma incidência apenas nos correspondentes sistemas de consanguinidade. Com a adição de Marx, devemos retornar a uma das discussões mais delicadas no seio da tradição marxista que se desenvolveu no decorrer do século XX, a saber, toda a discussão que se voltou a partir da utilização de Marx, em algumas passagens em seus escritos, dos termos “base/infraestrutura” e “superestrutura”.

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

⁸⁷ Do original “*Ebenso verhält es sich mit politischen, religiösen, juristischen, philosophischen Systemen überhaupt*”.

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 linguagem⁸⁸. Contudo, para compreendermos os nexos reais dessa utilização não basta meramente uma crítica às formulações de Althusser, mas sim, uma contraposição das formulações desse marxista com o que apresentado nos próprio escritos de Marx.

A principal passagem que é referência para essa discussão é um dos textos mais debatidos e citados de Marx: o prefácio da *Contribuição à crítica da economia política*, ou apenas *Prefácio de 59*. A utilização desses termos por esse autor aparece sob a forma de um recurso de linguagem no qual Marx convida o leitor, metaforicamente, a imaginar um edifício. Nosso autor afirma que “a totalidade das relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade”, ou seja, a base dessa espécie de um edifício social composta pela determinação econômica que impera na sociedade civil-burguesa. Porém, essa “estrutura econômica da sociedade” não é nada mais do que uma “base real sobre a qual se eleva uma estrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência”. A compreensão dos lugares da “base” e da “superestrutura” da sociedade passa pelo entendimento de que “o modo de produção da vida material”, que corresponde ao que Marx nos convida a imaginar como a infraestrutura desse edifício, “condiciona o processo de vida social, intelectual e política”. Mas ainda falta um detalhe seminal para esse entendimento, a saber, a compreensão de que “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” (Marx, 2008, p.49), ou seja, Marx aponta para uma contradição existente entre as relações de produção e o desenvolvimento das forças produtivas. Diante dessa contextualização, torna-se mais palatável o nosso entendimento sobre o comentário desferido por Marx ao texto de Morgan.

⁸⁸ O que aqui está em questão não é a utilização de uma metáfora enquanto um recurso de linguagem, afinal, o marxista venezuelano Ludovico Silva (2012, p.11) aponta que “a ciência nada perde, só ganha, se ao seu rigor demonstrativo se acrescer um rigor ilustrativo; nada contribui mais para a compreensão de uma teoria que uma metáfora adequada ou uma analogia que a calce”.

Como vimos, Morgan identifica a existência de uma contradição entre duas categorias em sua análise: “formas de família” e “sistemas de consanguinidade”. A primeira delas, em sua interpretação, é produto do desenvolvimento da sociedade; a segunda, apenas corresponde e é condicionada ao desenvolvimento da primeira. No pensamento de Morgan, portanto, se a família – que é uma instituição ativa – passa de uma forma a outra, ou seja, tem em si alguma modificação radical, os sistemas de consanguinidade refletem, por consequência, essa transformação. 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”. Mas será que esse comentário de Marx é extensivo a todas as formas sociais? Para responder essa pergunta é necessário um retorno às formulações de Marx e Engels em outras circunstâncias de seus desenvolvimentos teóricos. Nossa primeira escala, por assim dizer, é a própria interpretação de Engels a esse comentário de Marx apresentada n’*A Origem da família, da propriedade privada e do Estado*.

Ao comentar tanto a passagem de Morgan quanto o comentário de Marx, Engels (2012, p.47) diz que “ao passo que a família prossegue vivendo, o sistema de parentesco se fossiliza; e, enquanto este continua de pé pela força do costume, a família o ultrapassa”. Se considerarmos o sistema de parentesco enquanto uma categoria condicionada pelas transformações ou não de determinada forma de família, podemos de fato atribuir a ele um caráter de fóssil, na medida que só disporia novamente de uma nova vida ao momento em que uma forma de família se transformasse radicalmente. Entretanto, não se trata de uma ultrapassagem da forma de família em relação ao sistema de parentesco, mas sim, da compreensão, segundo Morgan, do caráter ativo da primeira em relação ao caráter passivo da segunda.

Assim como “Cuvier, pelos ossos do esqueleto de um animal achados em Paris, pôde concluir que pertenciam a um marsupial e que os marsupiais, agora extintos, ali viveram antigamente” (Engels, 2012, p.47), ou seja, baseado em um argumento com viés arqueológico, a principal contribuição de Engels a essa discussão é a proposição de que há uma falha nesse contradição apontada por Morgan. De acordo com o sistema de consanguinidade reinante de seu tempo, Engels conclui que existiu uma forma de família a ele correspondente que se extinguiu, ou seja, não teria havido um condicionamento

desse sistema de consanguinidade – que possui em Morgan um caráter supostamente passivo – em relação à forma de família e ele relacionada.

Provavelmente acreditando que Marx validara completamente aqueles escritos de Morgan, Engels, contudo, aceitou a hipótese do antropólogo americano acerca da limitação da reprodução por consanguinidade como fator que justifica as alterações das formas sucessivas de família. Ou seja, mesmo que Engels tenha ali identificado algumas inconsistências, possivelmente ele se deixou levar por uma crença equivocada de que as meras transcrições, excertos e comentários de Marx ao texto de Morgan foram elementos suficientes para uma aceitação, por parte do autor de *O Capital*, das teorias do antropólogo americano – lembremo-nos: “a execução de um testamento”. Para além da correspondência entre o sistema de parentesco e as formas sucessivas de família, Engels apresenta uma outra contradição presente nas distintas formas sociais. Referimos, é claro, as discussões envolvendo as relações de parentesco e os modos de produção.

A compreensão do lugar das relações de parentesco na produção social em sociedades comunais é uma das temáticas mais tratadas em debates no seio da tradição marxista que pensam a questão da família. Engels (2012, p.18) nos mostra claramente sua concepção em uma passagem no prefácio de *A Origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Naquela ocasião, nosso autor diz que “de acordo com a concepção materialista, o momento determinante da história é, em última instância, a produção e a reprodução da vida imediata”. Mas Engels apresenta uma dupla face desse momento determinante: “de um lado, a produção de meios de existência, de produtos alimentícios, vestuário, habitação e instrumentos necessários para tudo isso”, ou seja, uma quantidade de meios de subsistência que sejam o suficiente para garantir ao indivíduo uma condição normal de vida; “de outro lado, a produção do homem mesmo, a reprodução do gênero”. Nesse outro lado da face, Engels leva em consideração a reprodução enquanto um elemento fundamental da concepção materialista da história, mas esse presumido acréscimo possui uma finalidade, a saber, o pressuposto da constatação de que “a ordem social em que vivem os homens de determinada época ou determinado país está condicionada por esses dois modos de produção: pelo grau de desenvolvimento do trabalho, de um lado, e da família, de outro”⁸⁹. Esse duplo caráter dos modos de produção

⁸⁹ Segundo Konder (2012, p.18) essa afirmação de Engels é incondizente com sua própria exposição posterior n’*A Origem...*: “Engels incorre aqui numa inexatidão, ao colocar a continuação da espécie ao lado da produção dos meios de subsistência entre as causas que determinam o desenvolvimento da sociedade e das instituições sociais. Contudo, no próprio texto de *A origem da família, da propriedade privada e do*

incorre, por consequência, em uma assimetria em suas duas determinações: “quanto menos desenvolvido é o trabalho, mais restrita é a quantidade de seus produtos e, por consequência, a riqueza da sociedade; com tanto maior força se manifesta a influência dominante dos laços de parentesco sobre o regime social”.

Temos, portanto, mais uma contradição posta, dessa vez, entre a influência das relações de parentesco em uma forma social e o grau de desenvolvimento do trabalho da mesma. Engels, portanto, compreende que o parentesco manifesta-se com maior influência em uma forma social inversamente ao desenvolvimento do grau do trabalho, o que justificaria, portanto, a baixa representatividade das relações de parentesco na produção da sociabilidade capitalista, forma social essa onde há um grande desenvolvimento do trabalho. Embora possa parecer que essa seja uma análise “original” de Engels a partir da leitura de Morgan, algo semelhante já havia sido dito n’*A Ideologia Alemã*, texto esse escrito juntamente com Marx aproximadamente quarenta anos antes da publicação de *A Origem*.

Marx e Engels (2007, p.34), n’*A Ideologia Alemã*, apontam para a existência de três aspectos da atividade social que devem ser concebidos não como três estágios distintos, mas sim, “como três ‘momentos’ que coexistiram desde os primórdios da história e desde os primeiros homens, e que ainda hoje se fazem valer na história”. O primeiro desses aspectos é o pressuposto de que “os homens têm de estar em condições de viver para poder fazer história” e, nesse caso, Marx e Engels se referem às necessidades imediatas da vida social, como a comida, bebida, moradia, vestimenta, entre outras. O segundo aspecto “é que a satisfação dessa primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades”, e isso se mostra como evidente na medida em que as diferentes formas sociais são compostas por necessidades distintas, e essa produção de novas necessidades, para esses autores, constituem “o primeiro ato histórico”. Por fim, chegamos ao terceiro aspecto da atividade social, e esse, é fundamental aos nossos propósitos: “a terceira condição que já de início intervém no desenvolvimento histórico é que os homens, que renovam diariamente sua própria vida, começam a criar outros homens, a procriar” (Marx; Engels, 2007, p.32-33), ou seja, a relação de existência na esfera familiar.

Por outro lado, de acordo com Marx e Engels (2007, p.33) “essa família, que no início constitui a única relação social, torna-se mais tarde, quando as necessidades

Estado, Engels demonstra, pela análise de dados concretos, que o modo de produção material é o fator principal que condiciona o desenvolvimento da sociedade e das instituições sociais”.

aumentadas criam novas relações sociais e o crescimento da população gera novas necessidades, uma relação secundária”, ou seja, mesmo mais de trinta anos antes da publicação de *Ancient Society*, já estava presente nesse escrito desses autores aquilo que foi tido pela tradição marxista do século XX – principalmente pela Antropologia soviética – como uma grande descoberta de Morgan⁹⁰, a saber, que as relações de parentesco constituem a principal meio de organização social da produção dos meios de vida. Além disso, a concepção engelsiana de que a incidência das relações de parentesco é inversamente proporcional ao grau de desenvolvimento do trabalho também pode ser constatado nessa passagem de *A Ideologia Alemã*, sobretudo na medida em que Marx e Engels demonstram que, com um maior grau de necessidades de uma determinada sociedade, a dependência familiar torna-se uma relação secundária na organização social da produção dos meios de vida.

Assim sendo, 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” (Marx; Engels, 2007, p.37). Mas como Marx e Engels já disseram que originalmente a “família (...) constitui a única relação social”, podemos atribuir, portanto, uma correspondência entre as relações de parentescos e os modos de produção. Essa afirmação torna-se ainda mais evidente na medida em que os Marx e Engels (2007, p.34) prosseguem a exposição d’*A Ideologia Alemã* afirmando que “um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligados a um determinado modo de cooperação ou a uma determinada fase social – modo de cooperação que é, ele próprio, uma ‘força produtiva’”. Nesse sentido, portanto, as relações de parentesco, como organização social do processo de produção, aparece enquanto um elemento constitutivo das forças produtivas de determinada sociedade. À primeira vista pode parecer estranha a atribuição das relações de parentesco enquanto forças produtivas. Mas se retornarmos aos próprios escritos de Marx e compreendermos em que consiste a categoria econômica das forças produtivas, perceberemos que não há nada de incomum nessa atribuição.

Muitos acreditam que a noção de “forças produtivas” remete-se apenas ao grau do desenvolvimento tecnológico. É evidente que esse aspecto apresenta-se como força

⁹⁰ “A contribuição principal de Morgan para essa ciência, ainda conforme os fundadores do materialismo histórico, foi a descoberta do papel das relações de parentesco como “o principal meio de articulação social” de sociedades baseadas na caça, coleta e na agricultura” (Almeida, 2003, p.3).

produtiva, mas n' *O Capital*, Marx (2013a, p.118) faz questão de assinalar diversos elementos outros que também podem ser constitutivos dessa categoria econômica, como por exemplo: o grau médio de destreza dos trabalhadores, o grau de desenvolvimento da ciência e de sua aplicabilidade tecnológica, o volume e a eficácia dos meios de produção, as condições naturais e, claro, a organização social do processo de produção.

Se compreendermos que o modo de produção da vida material corresponde à contradição existente entre as relações de produção e das forças produtivas (Marx, 2008, p.49), o real local das relações de parentesco no seio da produção social é sob a forma de um elemento constitutivo das forças produtivas. Em formas sociais comunais, a relação de parentesco adquire uma importância fundamental na organização social da produção. Com o desenvolvimento das forças produtivas e a superação dessa forma comunal, as relações de parentesco adquirem um lugar secundário na organização social do processo de produção. 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.

Alguns dos principais expoentes da matriz francesa da Antropologia marxista, dispendo de uma maior diversidade de informações etnográficas, trataram da questão envolvendo o lugar do parentesco na produção social. Godelier (1981, p.186-187) aponta para uma concepção na qual as relações de parentesco são, ao mesmo tempo, relações de produção. Nesse sentido, as relações de parentesco se apresentariam como o conjunto das relações pessoais de dependência ou da obrigação material de uma determinada sociedade. Isso corresponde, segundo Godelier, a um caráter “real” das relações de parentesco, interpretação essa que difere da concepção tradicional de grande parte dos antropólogos – sobretudo de viés estruturalista – que tendem a investigar essas relações principalmente sobre seu aspecto “ideal”, ou seja, as regras de filiação, de aliança, as terminologias do parentesco, ou mesmo os princípios que legitimam direitos e deveres pessoais ligados a estas relações. Em uma concepção sutilmente diferente, Emmanuel Terray (1979, p.142-144) assinala não uma correspondência direta entre essas duas formas de relações, mas sim, sugere que as relações de parentesco aparecem como uma “realização” do modo de produção. Baseado na constatação de que em determinadas sociedades – principalmente os Gouros da Costa do Marfim, investigado por Meillassoux,

a qual se refere nesse argumento – há uma interferência na produção por parte da divisão entre sexos e idade, que se reflete também no consumo, Terray compreende que há uma dependência dessas instâncias, sobretudo na medida em que a unidade de consumo reproduz a unidade de produção. Já Meillassoux (1967, p.259), nessa própria monografia clássica sobre os Gouros da Costa do Marfim, afirma que nessa sociedade as tarefas de cultivo eram desempenhadas por linhagens, e que “a faculdade de cultivar um campo distinto estava relacionada com a posição social que ocupava cada um deles [os dependentes]”. Nesse caso, as relações de parentesco apareceriam não como “realização” do modo de produção, mas sim, como “expressão” do mesmo.

Essas interpretações podem ter sido motivadas por duas cartas de Engels que, é importante mencionar, antecederam seu contato com os extratos de *Ancient Society*: a primeira delas foi enviada a Marx em dezembro de 1882, já a segunda foi encaminhada a Kautsky em fevereiro de 1883. Embora o conteúdo das passagens a seguir sejam semelhantes, é importante que apresentemos suas especificidades, sobretudo na medida em que alguns autores acreditam que, somente nesse momento, Engels teria descoberto a importância das relações de parentesco nas formas sociais comunais. Na primeira delas, baseado na leitura do livro *The Native Races of the Pacific States of North America* (1875), de Bancroft, Engels diz a Marx que, tendo como exemplo tanto as tribos germânicas apresentadas por Tácito, quanto os “pele-vermelha”⁹¹ investigados por Bancroft, que essas investigações “apenas mostra como, neste estágio, o modo de produção é menos crucial do que o grau em que os antigos laços de sangue e a antiga comunidade mútua dos sexos dentro da tribo estão sendo dissolvidos” (Engels, 1992a, p.394-395), ou seja, a forma “como” se produz diz menos do que efetivamente do que “os meios com que” se produz. Já na segunda carta, Engels diz a Kautsky que “não é a barbárie⁹² que prova o caráter primitivo, mas o grau de integridade dos velhos laços de consanguinidade da tribo. São eles, portanto, que devemos determinar em cada caso particular, antes de podermos tirar de fenômenos isolados conclusões para tal ou tal tribo” (Engels, 1992, 437), ou seja, a compreensão das especificidades das relações de parentesco nos diz mais sobre a organização social da produção dessa forma social do

⁹¹ Importante mencionar que esse termo advém de “Redskin”, que foi – e ainda é – uma forma pejorativa de tratar os povos nativos da América do Norte.

⁹² A noção de “barbárie”, nesse caso, em nada se assemelha ao modo pelo qual ela é utilizada por Morgan em *Ancient Society*, afinal, nessa época Engels ainda não tinha tido contato com a obra do antropólogo estadunidense.

que uma investigação que priorize outros elementos que conformam a produção imediata dessas sociedades.

O curioso é que Lévi-Strauss (2008, p.486), um dos principais teóricos que se dispuseram a investigar as relações de parentesco no interior das sociedades estudadas pelos antropólogos, admite: “e o que eu fiz, em *As Estruturas Elementares do Parentesco*, senão determinar ‘em cada caso particular’ em que consistem, ‘para tal tribo’, ‘os velhos laços de consanguinidade’?”. Ainda assim Lévi-Strauss (2008, p.480) recai em uma conclusão que, sob nossa investigação, mostra-se incorreta: “Em Marx e Engels, encontra-se frequentemente expressa a ideia de que as sociedades primitivas, ou supostamente primitivas, são regidas por laços de consanguinidade (que hoje em dia chamamos de estruturas de parentesco), e não por relações produtivas”. Como vimos, não há uma substituição das “relações produtivas” pelos “laços de consanguinidade”, e sim, a compreensão de que os laços de consanguinidade, embora sejam o elemento crucial, são parte das forças produtivas que, juntamente com as relações de produção, compreendem a organização social da produção dessa forma social determinada.

De toda forma, podemos concluir de antemão que a passagem apresentada por Engels no prefácio d’*A Origem...* não foi uma novidade descoberta a partir das formulações de Lewis Morgan, mas, ao contrário, as formulações do antropólogo americano trouxeram evidências de que as proposições anteriores de Marx e Engels n’*A Ideologia Alemã* estavam corretas, mesmo que esses dois autores, naquela época, não dispusessem de materiais etnográficos consistentes que pudessem sustentar suas afirmações. Não temos notícias de uma resposta do velho mouro a essa carta de Engels, sobretudo na medida em que, três meses após seu envio, Marx veio a falecer em março de 1883. Mesmo que Marx não tenha respondido a correspondência de Engels, ele tratou da importância das relações de parentesco nessas formas comunais de sociedade em seus rascunhos à carta endereçada à socialista russa Vera Zaslitch, em 1881, momento esse que, vale assinalar, é posterior à leitura de que Marx fizera de Lewis Morgan.

Nesses rascunhos, Marx estabelece uma distinção entre a forma das comunas rurais russas – ou comunas agrícolas – e as formas comunais primitivas. Marx não fala “da” forma primitiva, tratando-as a partir de uma unicidade. Ao contrário, o velho mouro faz questão de enfatizar o plural ao se referir a essas formas sociais. Entretanto, é possível observar algumas características semelhantes compartilhadas por esses diferentes tipos de sociedades: “o trabalho era realizado em conjunto, e o produto era comum, com exceção da cota reservada para a reprodução, repartida na proporção das necessidades de

consumo” (Marx, 2013b, p.110). Essa constatação era baseada principalmente nas informações etnográficas que Marx dispunha em seu tempo. Embora essas informações fossem ainda limitadas, elas já demonstram que a produção conjunta realizada por essas formas sociais só se conforma quando consideramos que “as comunidades primitivas (...) estão todas baseadas no parentesco natural de seus membros” (Marx, 2013b, p.92). Esse vínculo através do laço de parentesco, bem como a consciência dessas relações no interior de sua própria sociabilidade foi notada por Morgan e reiterada por Marx:

“O sistema de consanguinidade correspondente à gens em sua forma arcaica (...) mantinham a consciência do parentesco entre todos os membros da gens entre si. **[Isso para eles era de importância decisiva, e eles aprenderam desde a infância em sua Práxis⁹³]**. (Marx, 1972, p.202; Morgan, 1980, p. 276).

Marx enfatiza o vínculo de consanguinidade e afinidade entre essas formas sociais ao propor “os traços mais característicos que distinguem a comuna agrícola das comunidades mais arcaicas”, essas que seriam, em sua existência, uma superação da forma baseada nas relações de parentesco. Assim sendo, todas essas formas comunais “se baseiam nas relações de consanguinidade entre seus membros. Não se entra nela a menos que se seja parente natural ou adotado. Sua estrutura é a de uma árvore genealógica” (Marx, 2013b, p.109). A referência à conhecida “árvore genealógica” é oportuna sobretudo na medida em que, na época de Marx, os estudos sobre o parentesco apenas começavam a aflorar. Com o desenvolvimento desses estudos, a ilustração da forma “árvore” como um modo de exposição dos antepassados de uma família se tornou insuficiente, entretanto, a exposição genealógica manteve-se fundamental na história do pensamento antropológico, sobretudo nos inícios do século XX quando William H. Rivers (1910) apresentou novos pressupostos teóricos para os estudos de parentesco. Marx, portanto, não precisou ficar diante de toda a produção etnográfica desenvolvida nas décadas iniciais do século XX para concluir que aquelas sociedades nas quais “o trabalho era realizado em conjunto” tinham uma estrutura baseada nas relações parentesco.

Entretanto é importante mencionar que Marx não teve um olhar romântico a essa forma social que é baseada nas relações de consanguinidade. Ao contrário: Marx apresenta as consequências dessa contradição e aponta justificativas para a necessidade

⁹³ Do original “*Lernten dies für sie entscheidend Wichtige dch Praxis v. Kindesbeinen*”.

de sua superação. Uma característica atribuída a comuna agrícola russa, por exemplo, é que ela conseguiu romper “esse laço tão apertado” da predominância das relações de parentesco em uma forma social. Assim, na medida em que as comunas russas se emanciparam “desses laços fortes, mas restritos, do parentesco natural, a propriedade comum do solo e as relações sociais dela decorrentes garantiram-lhe uma base sólida”, e isso ocorreu “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, 2013b, p.110). E desse modo, considerando que essas comunidades eram restritas aos membros da família, Marx (2013b, p.110) afirma que “não se entra nela a menos que se seja parente natural ou adotado”, logo a comuna russa seria, portanto, “o primeiro agrupamento de homens livres, não estreitado por laços de sangue”.

Poderíamos então concluir que após demonstrar que a comuna russa se desvencilha dos laços de sangue que condicionavam as comunidades originárias, Marx enxergaria nessas comunas um exemplo de sociedade a seguir? Não, sobretudo considerando que Marx (2013b, p.106) aponta que “o isolamento das comunas rurais, a falta de ligação entre a vida de cada uma delas (...) faz surgir sobre as comunas um despotismo centralizado”, muito embora essa característica não seja generalizada de modo inevitável. Mesmo diante de formas sociais pré-capitalistas distintas, é importante percebermos que Marx faz questão de apontar suas limitações e insuficiências.

Não há, portanto, uma incongruência no comentário de Marx a Morgan nos chamados *Cadernos Etnológicos* quando ele se apresenta diante da totalidade de sua obra. A assertiva de Morgan que foi comentada por Marx não dizia respeito meramente à contradição entre uma única forma de família e um único sistema de consanguinidade. Ao contrário, Morgan pressupunha nessa passagem as diferentes formas de família e os distintos sistemas de consanguinidade a elas correspondentes. Quando Marx comenta a passagem de Morgan em que o caráter passivo do sistema de consanguinidade altera radicalmente quando a família sofre uma alteração fundamental, acrescentando que o mesmo acontece com “os sistemas políticos, jurídicos, religiosos e filosóficos”, essa interposição de Marx apenas evidencia o caráter secundário – ou nesse caso, passivo – que as relações de parentesco adquirem em formas sociais que possuem um grau de maior desenvolvimento do trabalho e, conseqüentemente, das forças produtivas. O comentário de Marx, assim como a passagem de Morgan, não leva em conta apenas a forma social

na qual cuja estrutura se manifesta como uma “árvore genealógica”, mas sim, tem como pressuposto as diferentes formas sociais.

O próximo comentário de Marx ao texto de Morgan nos proporcionará uma melhor compreensão da visão desse autor acerca das comunas rurais – ou agrícolas – russas que foram inicialmente investigadas nesse subcapítulo. As comunas rurais dessa vez são comparadas não às formas comunais baseadas nas relações de parentesco, mas sim, às comunidades Eslavas do Sul. Além desse enfoque, propicia-nos também uma oportunidade de compreender as associações entre as formas comunais de sociedade e um caráter “comunista” por vezes a elas atribuídas.

6.2. O assim chamado “comunismo primitivo”

Retornando aos extratos de Marx a Morgan, podemos notar que, ao tratar da família punaluana, ou seja, essa forma de família baseada no matrimônio de vários irmãos com as esposas de outros em um grupo e de várias irmãs com os esposos das outras em um grupo, Morgan conclui dizendo que a base das relações de parentesco dessa forma de família estava na “relação fraternal que unia os maridos, por um lado, e as esposas, por outro”. Desse modo, a família coincidia com o grupo cujos membros estavam unidos por relações matrimoniais mas que, em suas atividades práticas, e devido a necessidades de habitação e subsistência, deve ter se subdividido em famílias menores (Morgan, 1980, p.187). Em seguida – e sem muita convicção – Morgan apresenta uma hipótese que não só foi transcrita por Marx como também o socialista alemão comentou a passagem:

“O comunismo em vida⁹⁴ parece ter tido origem nas necessidades da família consanguínea, e parece ter-se mantido na família punaluana, transmitindo-se em seguida, entre os aborígenes americanos, à família sindiásmica. Entre os quais seguiu em prática até a época de seu descobrimento [**e os Eslavos do Sul? e mesmo os Russos, até certo ponto?**]⁹⁵” (Marx, 1972, p.115; Morgan, 1980, p.187).

Um dos principais motivos pelos quais os expoentes da Antropologia soviética da primeira metade do século XX adotaram as formulações de Morgan está na interpretação de que Morgan teria descoberto o caráter comunista das primeiras formas

⁹⁴ Do original “*Communism in Living*”

⁹⁵ Do original “*and the South Slavonians? and even Russians to a certain degree?*”

de sociabilidade (cf. Tolstoy, 2017). Essa interpretação por parte da Antropologia soviética se sustenta no fato de que Engels, de certo modo, teria validado tal interpretação ao dizer que a família punaluana “pressupõe o estabelecimento fixo de comunidades comunistas e conduz diretamente ao grau imediatamente superior de desenvolvimento” (Engels, 2012, p.65). Esse “grau superior” seria, segundo a abordagem de Morgan adotada por Engels, a família sindiásmica, essa forma de família que é baseada no casamento de um homem com uma mulher através da forma de matrimônio, porém sem coabitação exclusiva – que seria o embrião da família monogâmica futura.

De toda forma, Marx interpela a passagem de Morgan ao se referir a outras duas formas de sociabilidades: os “Eslavos do Sul”, que referem-se a um recorte etnográfico dos povos eslavos, contemplando especificamente os nativos do território compreendido como península dos Balcãs⁹⁶; e os “Russos” que, em sua época, correspondem aos grupos comunais pré-capitalistas daquele dos quais Marx se habituara com diversas leituras no decorrer da década de 70 do século XIX. A opção de Morgan por atribuir um caráter de “comunismo” a essas formas sociais – embora o antropólogo americano não se refira ao comunismo marxiano – faz com que seja necessário, para a compreensão do comentário de Marx acerca dessas formas sociais, revivermos uma das discussões mais controversas do pensamento marxista dos fins do século XIX e das primeiras décadas do XX, embora vez ou outra essa discussão ganha uma nova vida.

No decorrer de todo o desenvolvimento teórico da tradição marxista, um dos termos mais controversos, utilizado por intelectuais de vertentes distintas desse campo de debate, é o assim referido “comunismo primitivo”. Mas qual o real nexos que tal termo – que se refere a mais antiga forma de sociabilidade – possui com o pensamento de Marx? Existe mesmo a noção de “comunismo primitivo” em Marx? Se sim, de que modo ela se manifesta? Se não, qual o motivo pelo qual a tradição marxista tanto se utilizou desse termo? Antes de qualquer coisa, é fundamental propormos uma compreensão de como a noção de “comunismo primitivo” aparece no pensamento de Marx, assim como no de Engels.

Se o objetivo principal dessa exposição, nesse momento, fosse meramente a compreensão do conceito de “comunismo primitivo” no pensamento de Marx, não seria necessário mais do que esse parágrafo para informar uma frustrante constatação: não existe, em momento algum na obra de Marx, a utilização do termo “comunismo

⁹⁶ Que hoje se refere, por exemplo, ao território que corresponde a países como Bulgária, Bósnia e Herzegovina, Croácia, Montenegro, Eslovênia, Macedônia, Kosovo e Sérvia.

primitivo”⁹⁷. O fato de não haver uma menção nesses termos não impede que, considerando o que a tradição marxista caracterizou principalmente no decorrer do século XX como “comunismo primitivo” – ou seja, a mais antiga das formas sociais pré-capitalistas baseada em um modo de produção comunal – não pudesse ser observado, de maneira esparsa, em alguns escritos de Marx. Todavia, por não se tratar de um termo simples, tanto pelo “comunismo” quanto pelo “primitivo”, consideramos que sua utilização através de uma justificativa baseada nas próprias formulações de Marx pode conduzir a uma interpretação que não seja condizente com as intenções do velho mouro. Alguns dos debates mais controversos do marxismo no século XX pressupunham a existência da noção de “comunismo primitivo” enquanto um conceito referente ao próprio pensamento de Marx⁹⁸. O que pretendemos fazer mais uma vez, e antes de qualquer coisa, é retornar aos escritos do próprio Marx com a intenção de demonstrar como que mesmo a ausência desse termo pode explicar o sentido que sua utilização obteve no seio da tradição marxista de pensamento. Em certa medida, ao desempenhar essa tarefa compreenderemos mais sobre a própria tradição marxista do que efetivamente o próprio autor referenciado. Nossa hipótese aqui é a de que a noção de “comunismo primitivo” não só é uma terminologia ausente no pensamento de Marx como também é possível constatar, em certa medida, uma “recusa”, por assim dizer, desse autor junto a utilização desse termo.

Apesar das distinções entre os intérpretes, as definições de “comunismo primitivo” aparecem na literatura marxista como uma referência direta a formas sociais comunais cujas formulações são atribuídas às teorias de Marx e Engels⁹⁹. Mas será que na obra desses autores essas formas sociais aparecem de maneira uniforme? Vimos anteriormente que não, sobretudo devido ao fato de que esses autores, ao referenciarem essas formas sociais comunais, fazem questão de evidenciar suas características distintivas. Como não há sequer uma citação específica que referencie tal conceito na obra desses autores, um retorno a Marx – e, quanto a esse aspecto, conseqüentemente a Engels – propõe, antes de qualquer coisa, uma oposição a essas definições imprecisas que se desenvolveram no interior da tradição marxista. Uma correspondência específica de Marx endereçada a Engels pode servir como ponto de partida aos nossos propósitos.

⁹⁷ Do original “*primitiven kommunismus*”.

⁹⁸ Cf. Stálin (2014); Rosa Luxemburgo (2015); e Segal (2009), et al.

⁹⁹ Vejamos por exemplo um verbete retirado de um “dicionário marxista”: “Marx e Engels designam como comunismo primitivo o modo de produção existente nos períodos pré-históricos, antes da aparição da propriedade privada, das classes sociais, do patriarcado e do Estado” (Löwy; Dumènil; Renault, 2015 p.80).

Referimos a uma carta ora negligenciada, ora ignorada por parte da tradição marxista. Adiantamos que nela não existe menção alguma ao termo “comunismo primitivo”. Entretanto, o tratamento de Marx à questão relativa ao conteúdo da carta pode ser interessante a essa nossa investigação. O ano é 1868, ou seja, no ano seguinte à publicação da primeira edição de *O Capital*, e o dia é 25 de Março.

Nessa carta, Marx escreve a Engels sobre a importância dos livros do historiador alemão Georg Maurer, que investigou as chamadas “tribos teutônicas”, ou seja, as comunidades aldeãs da Alemanha. Marx (2019) menciona que os estudos de Maurer são relevantes por formularem uma nova concepção acerca da forma primitiva de comunidade, do desenvolvimento tardio das cidades imperiais livres, do estado de imunidade dos proprietários de terra, da autoridade pública e da luta entre o campesinato livre e a servidão. Nela, Marx menciona que “a história da humanidade é como a paleontologia. Devido a certo ‘fanatismo cego’, até mesmo as melhores mentes falham em enxergar, a princípio, o que está na frente de seus narizes (...) mais tarde, quando chega a hora, nos surpreendemos encontrando por toda parte vestígios que falhamos em não ver”.

A própria realidade de vida de Marx, colocou-o diante de um desses “vestígios”. Marx (2019) conta, nessa mesma carta, que em sua própria vizinhança nas montanhas da Prússia, o “velho sistema alemão sobreviveu até poucos anos (...) lembro-me agora de meu pai conversando sobre isso comigo”. Entretanto, considerando as investigações acerca dos assim chamados aspectos etnológicos no pensamento de Marx – o que inclui, é claro, sua relação com as sociedades comunais – o modo como esse autor segue o desenvolvimento de sua carta é sem precedentes em relação a todo o desenvolvimento de sua obra. Ele diz que uma das reações contra a Revolução Francesa e o Iluminismo “foi a de olhar, além da Idade Média, para dentro da era primitiva de cada povo – esta corresponde a uma tendência socialista¹⁰⁰, muito embora esses homens letrados não tenham a menor ideia de que houvesse qualquer conexão entre elas”, e assim sendo, “ficam surpresos ao descobrir o que há de mais novo no que é mais antigo, e até mesmo os igualitários, a um ponto que teria feito Proudhom tremer”.

É evidente que o caráter informal de uma correspondência possibilita uma série de interpretações um tanto quanto insólitas acerca das reais intenções dos interlocutores. Mas é inédito a Marx tratar especificamente desse tipo de forma social sobre a

¹⁰⁰ Do original, “*sozialistischen Richtung*”.

terminologia de uma “tendência socialista¹⁰¹”. Diante disso, não seria exagero afirmarmos que Marx apresenta nessa carta, em suas próprias palavras, a seguinte hipótese: “a era primitiva de cada povo corresponde a uma tendência socialista”. Mas é curioso como que Marx, nos anos seguintes, após ter tido contato com uma gama considerável de literatura acerca de formações históricas pré-capitalistas não voltou a se utilizar desses termos, nem mesmo fazer uma referência explícita entre “socialismo”¹⁰² – ou mesmo comunismo – e “primitivismo”. Ao contrário, Marx conscientemente procurou se distanciar dessa associação. Por um lado, não há um tratamento específico dessa questão no pensamento do velho mouro. Por outro, em contrapartida há uma relação um tanto quanto inusitada: é evidente como Marx não se utiliza nessa carta da expressão “comunismo primitivo”, mas nem por isso ele deixa de mencionar, em outros termos, algo que possa propiciar ao intérprete evidências dessa possibilidade. A recusa de Marx em se utilizar tal termo, contudo, nos diz algo, e essa opção também possui sua relevância. Antes de adentrarmos em outros textos de Marx que podem nos oferecer caminhos que respondam esses questionamentos, há um outro elemento nessa carta que nos induz a uma reflexão necessária.

É bastante interessante a opção de uma outra frase utilizada por Marx nessa carta através de uma provocação: “o que há de mais novo no que é mais antigo”. Se considerarmos que “o que há de mais novo” – ao qual Marx se referia – tratava das teorizações acerca da superação da sociedade civil-burguesa tendo por finalidade uma sociedade “comunista”, evidentemente o “que é mais antigo” não teria nada de novo, sendo uma determinação existente em diversas formas sociais – não somente antigas, como também contemporâneas e concomitantes ao desenvolvimento do modo de produção capitalista. O que há de novo, entretanto, é que esse tipo de conhecimento começava a surgir principalmente na segunda metade do século XIX, o que trouxe a necessidade de novas interpretações ou mesmo de advertências acerca do tratamento que se dava anteriormente a essas formas de sociedade.

Como sabemos, a primeira frase da seção 1 do *Manifesto Comunista*, por exemplo, afirma que “a história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das

¹⁰¹ O termo “*Richtung*” também pode, nesse caso, ser traduzido por uma ideia de “orientação” ou “direcionamento. Além disso, é importante notar que não há uma determinação marxiana unicamente positiva ao termo “socialismo”. Basta recordarmos das passagens do *Manifesto Comunista* em que nosso autor se refere criticamente ao “socialismo burguês”, ao “socialismo feudal”, entre outros (Cf. Marx, 1998).

¹⁰² Vale ressaltar, é claro, que o termo “socialismo” não nos conduz imediatamente a uma referência aos textos de Marx, ao contrário, no próprio *Manifesto Comunista* são apresentados diversos exemplos de “socialismos” distintos daquele defendido pelo velho mouro.

lutas de classes” (Marx; Engels, 1998, p. 40). Entretanto, essa contundente afirmação tinha como fundamento a historiografia escrita até então, como Engels observa em nota de rodapé à edição inglesa de 1888 do *Manifesto*. Segundo Engels (2010, p.40): “a pré-história, a organização social anterior à história escrita, era desconhecida em 1847”, entretanto as descobertas nos anos que se seguiram trouxeram novas possibilidades de investigações, e uma verificação desses dados históricos não se daria de maneira diferente nos textos dos anos seguintes de Marx. O tratamento dado por esse autor a essa questão, no entanto, é dotado de especificidades um tanto quanto complexas de se apreender, principalmente pela indefinição entre os termos mencionados.

Algo muito curioso acontece em 1881 no momento em Marx escrevia seus rascunhos para a resposta à famosa carta recebida pela revolucionária russa Vera Zasulich. Qualquer intérprete de Marx tem a plena compreensão do cuidado que esse autor teve com o uso das palavras em todo decorrer de sua obra e, conseqüentemente, com o modo pelo qual seus textos deveriam ser publicados. Isso ficou explícito nesse rascunho. Em determinado momento, ao demonstrar as conseqüências do estabelecimento do modo de produção capitalista na Rússia, Marx (2013b, p.103-104) escreve as seguintes palavras: “do ponto de vista histórico, há apenas um argumento sério a favor da dissolução fatal da propriedade comunista russa, a saber: a propriedade comunista existiu em toda parte na Europa ocidental e desapareceu por completo com o progresso social”.

Nesse momento, ao tratar dessa forma de propriedade pré-capitalista na Rússia, Marx se utiliza da expressão “propriedade comunista¹⁰³”, e esse é um dos poucos momentos em que se pode fazer uma aproximação com a noção de “comunismo primitivo” em toda a extensão da obra de Marx, embora fique evidente que não há uma utilização idêntica desse termo. Se considerarmos, em contrapartida, que a utilização de uma derivação do termo “comunismo” ao se tratar de uma forma social situada sob condições pré-capitalistas, estamos tratando de um momento incomum no decorrer da obra desse autor. Ao falar de uma “propriedade comunista”, Marx trata de uma forma de propriedade correspondente a uma forma social pré-capitalista que, no contexto russo, ao momento em que o capitalismo se desenvolvesse naquele país, haveria por conseqüência sua abolição. Mas vamos nos recordar de que estamos lidando com um texto cuja natureza é um escrito sob a forma de um rascunho: em apenas três parágrafos seguintes à passagem

¹⁰³ Do original: “*kommunistischen Eigentums*”.

supracitada, Marx (2013b, p.104) a reescreve, porém, com uma sutil modificação: “Do ponto de vista histórico, o único argumento sério em favor da dissolução fatal da propriedade comunal na Rússia seria este: a propriedade comunal existiu em toda parte na Europa ocidental e desapareceu por completo com o progresso social”¹⁰⁴.

Com exceção de uma modificação pontual, a nova passagem do rascunho permanece idêntica. Todavia é exatamente a essa sutil modificação que interessa aos propósitos da nossa investigação. Ao ponto em que Marx anteriormente tratou aquela forma de propriedade sob os termos de “propriedade comunista”, na passagem seguinte ele parece ter revisado os termos utilizados baseado no fato de que a utilização daquelas palavras deveria ser substituída por outras mais adequadas a seu propósito. Marx então, no lugar de “propriedade comunista” utiliza uma nova expressão: “propriedade comunal”¹⁰⁵. Sugerimos que tal utilização parte de uma recusa – ou no mínimo de uma cautela – por parte de Marx em se utilizar o atributo “comunista” ao se referir a uma forma de propriedade que precedeu o modo de produção capitalista. Dali em diante nos mesmos rascunhos – mais precisamente em vinte e oito ocasiões – Marx continua a utilizar “propriedade comunal”, e não mais “propriedade comunista”.

Exatamente nessas circunstâncias específicas em que o tratamento de Marx se manifesta de maneira aparentemente imprecisa que alguns intérpretes propõem uma compreensão tida como “a partir” de Marx mas que se desenvolve, principalmente, “à revelia” daquilo que Marx escreveu. O mesmo parece acontecer com *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, de Engels. É recorrente nas traduções desse texto a utilização aparentemente despreziosa do termo “comunismo primitivo”. Vejamos um exemplo¹⁰⁶ de uma passagem desse livro de Engels (2010, p.56-57): “A economia doméstica do comunismo primitivo, que domina com exclusividade até bem avançada a fase média da barbárie, prescrevia uma extensão máxima da comunidade familiar, variável segundo as circunstâncias, porém mais ou menos determinada em cada localidade”. Será que nesse momento Engels tinha a intenção de se utilizar desse termo? Ou melhor, será que Engels tratou a questão da economia doméstica a partir da utilização da noção “comunismo primitivo”? Para responder essas questões é necessário, antes,

¹⁰⁴ Agradecemos a solicitude de Ivana Jinkings e do tradutor Nélio Schneider no esclarecimento das especificidades dessas passagens de Marx publicadas na obra *Lutas de Classes na Rússia*, pela Boitempo Editorial em 2013.

¹⁰⁵ Do original “*Gemeineigentums*”.

¹⁰⁶ Exemplo esse proveniente da clássica tradução desse livro desenvolvida por Leandro Konder. Porém, a utilização desse termo não se resume à tradução brasileira, também podendo ser conferida na tradução ao espanhol (cf. Engels 2010; 2017).

propor uma espécie de “viagem de volta” até a publicação original de Engels na edição alemã de 1884.

A expressão original em alemão através da qual se traduziu a passagem “a economia doméstica do comunismo primitivo” é “*Die sogenannte ursprüngliche Akkumulation*”. Assim como na passagem aqui mencionada, o termo *ursprüngliche* é traduzido, sob nossa interpretação, de maneira imprecisa por uma simples razão – mas nem por isso menos importante: o termo original em alemão quer dizer tanto “original” como “primitivo”, ou seja, remetendo à ideia de “primeiro”¹⁰⁷. Como se sabe, essa não foi a única vez em que se traduziu *ursprüngliche* por “primitiva”. Referimo-nos aqui, é claro, às discussões que envolvem o título do capítulo 24 de *O Capital*, geralmente traduzido por “A assim chamada acumulação primitiva”. Acreditamos que seria mais rigoroso se *ursprüngliche*, em sua utilização por Engels n’*A Origem...*, fosse traduzido por “originária”, de modo que estaríamos falando não de uma “economia doméstica do comunismo primitivo”, mas sim, de uma “a estrutura doméstica comunista originária”.

O mesmo aconteceria com o título do capítulo 24 de *O Capital* que sofreria uma modificação semelhante: “A assim chamada acumulação originária”, e não mais “A assim chamada acumulação primitiva”. Essa modificação pode se sustentar, por exemplo, se considerarmos que no primeiro parágrafo desse capítulo de *O Capital* Marx faz uma alusão entre essa categoria econômica mencionada e o “pecado original” bíblico e, assim, falar de uma “acumulação primitiva” faz tão pouco sentido quanto falar de um “pecado primitivo”, em referência à mordida da maçã por Adão e Eva que teve, por consequência, a instauração do mal no mundo, a saber, pelo trabalho. Assim como esse episódio bíblico é conhecido como o “pecado original”, é provável que a intenção de Marx, ao propor essa alusão, seria a de falar de uma espécie de “acumulação originária”.

Independentemente do uso que fazemos desse conceito, a tradição marxista se utilizou do termo “comunismo primitivo”¹⁰⁸, o que suscitaria uma distinção entre duas formas distintas de “comunismos”. Acreditamos que não se trata, entretanto, de fazer uma distinção entre “comunismo primitivo” e “comunismo por vir”¹⁰⁹, indicando aquele como uma forma social pré-capitalista baseada numa apropriação naturalmente coletiva dos meios de produção, e esse como uma forma social pós-capitalista que pressupõe a

¹⁰⁷ Devo essa observação ao professor Leonardo de Deus, tradutor de Marx, que contribuiu com esse momento da pesquisa.

¹⁰⁸ Cf. Luxemburgo (2015), Segal (2009), Testart (1985), Darmangeat (2009; 2018), entre outros.

¹⁰⁹ Assim como fez Jean Tible (2013), por exemplo.

superação/supressão desse meio de produção. Na verdade, essa distinção pode ser um tanto quanto mais simplificada: entre as noções de “comunismo primitivo” – categoria proveniente da tradição marxista – e “comunismo”. Percebam: não existe, em Marx, um tratamento específico do assim chamado “comunismo primitivo”, nem tampouco nos parece que essa seja, para esse autor, uma categoria propriamente dita, o que significa que “comunismo primitivo” não pode ser compreendido como uma abstração razoável. Não há um tratamento dessa falsa abstração assim como há em comparação a outras categorias investigadas por Marx, como “lucro”, “fetichismo da mercadoria”, “mais-valor”, etc. O “primitivo” aparece, portanto, no seio da tradição que se seguiu, como um atributo do termo “comunismo”, mas essa opção de uso também não deixa de ser uma Robinsonada por parte da tradição marxista.

Lembremos que o primeiro ato de Robinson Crusó ao encontrar o Sexta-Feira naquela ilha então desconhecida foi o de fazer deste o seu trabalhador assalariado (além, é importante lembrar, de o converter ao cristianismo), ou seja, Robinson transpôs a realidade inglesa das embrionárias relações de produção capitalistas do século XVII a uma ilha na qual suas determinações não se assemelhavam nem um pouco com as da sociedade natal do aventureiro. Parece-nos que, nesse sentido, falar de um “comunismo primitivo” é também um esforço anacrônico de aproximar uma terminologia cujo uso se conformou numa era capitalista – comunismo – a uma realidade pré-capitalista absolutamente distinta daquela, afinal, o conceito de “comunismo primitivo” só passou a fazer algum sentido a partir das próprias determinações e contradições presentes no modo de produção capitalista. Nesse ponto, os marxistas operaram como os economistas burgueses ao terem sido incapazes de desenvolver as relações históricas que conformaram as formas sociais comunais assim como suas diferenças específicas. Do mesmo modo em que os economistas passaram a enxercar capitalismo em antigas formas sociais, os marxistas fizeram o mesmo com o uso do termo “comunismo primitivo”.

Retornemos, portanto, às especificidades das distintas formas de família de Morgan. Através dos comentários de Marx, seremos conduzidos a compreender as especificidades da família entre os russos e os eslavos do sul, o que implica uma compreensão da literatura marxiana a respeito dessas localidades.

6.3. A família entre os russos e os eslavos do sul

No seguimento de sua leitura a Morgan, as especificidades das famílias “sindiásmica” e “patriarcal” são descritas por Marx. A primeira delas, como vimos, constitui para Morgan o embrião da família monogâmica, isso por ser baseada em um casamento de um homem com uma mulher através da forma de matrimônio, embora a coabitação não fosse exclusiva. Já a segunda forma de família se baseia no matrimônio de um homem com várias esposas. Essa é uma forma que, segundo Morgan, possui pouca influência na humanidade devido a sua falta de universalidade.

Embora Morgan tenha “unificado” essas duas formas de famílias em sua exposição, e Marx ao acompanhá-lo também fizera o mesmo, Engels (2012, p.65-66) optou por suprimir o termo “família patriarcal” de sua exposição. Assim, deu uma maior ênfase à “família sindiásmica” a tratando como um estágio no qual “um homem vive com uma mulher, mas de maneira tal que a poligamia e a infidelidade ocasional continuam a ser um direito dos homens, embora a poligamia seja raramente observada, por causas econômicas; ao mesmo tempo, exige-se a mais rigorosa fidelidade das mulheres, enquanto dure a vida em comum, sendo o adultério destas cruelmente castigado” e conclui dizendo que “o vínculo conjugal, todavia, dissolve-se com facilidade por uma ou por outra parte, e depois, como antes, os filhos pertencem exclusivamente à mãe”.

As primeiras interpelações de Marx ao capítulo sobre as famílias sindiásmicas e patriarcal curiosamente também não foram mencionados na lista de comentários enumerados por Krader (2015, p.274-275). Nessas interpelações, Marx remete novamente aos exemplos etnográficos de povos que ele conhecia bem: os Eslavos do Sul¹¹⁰ e os Russos. Vejamos, portanto, a passagem de Morgan com os devidos comentários acrescentados por Marx:

“Assim, diversas famílias habitavam na mesma casa [**como entre os Eslavos do Sul: a Família monogâmica**¹¹¹], constituindo uma comunidade [**como os Eslavos do Sul e até certo ponto os camponeses russos antes e depois da emancipação dos servos**¹¹²] e praticando um modo de vida comunista. O fato de várias famílias se agruparem numa mesma casa comprova a fragilidade da família, organização que se mostrava ainda incapaz de fazer face por si só às dificuldades da vida.” (Marx, 1972, p.116; Morgan, 1980, p.195).

Novamente podemos perceber que Marx complementava, quando possível, as informações trazidas por Morgan com dados que não eram da alçada do antropólogo

¹¹⁰ Também conhecidos como “Eslavos Meridionais”.

¹¹¹ Do original “*wie bei Südslawen: der monogamischen Familien*”.

¹¹² Do original “*wie Südslawen e. in some degree: Russian peasants vor u. nach Leibeignen-emanaption*”.

estadunidense. Essas informações obtidas por Marx coincidem tanto com o desenvolvimento da produção etnológica e etnográfica de seu tempo quanto das leituras que o mouro fazia desses materiais. Podemos dizer que Marx esteve diante dos materiais mais refinados desse tipo de produção em sua época, tanto pela leitura de Morgan quanto de outros autores, como Tylor, Haxthausen, Kovalevsky, Maine, Bachofen, Maurer, entre outros. Nesse âmbito de leituras, os materiais sobre a questão camponesa russa – o que em certa medida atingia também os eslavos, afinal, por vezes o tratamento a eles se dava de maneira indistinta – cumpriu um papel essencial.

Durante toda a extensão da década de 70, bem como do início da década de 80 do século XIX até sua morte, Marx investigou extensamente a literatura russa – sobretudo no que concernia à questão da propriedade comunal da terra. O próprio Marx relatou que em sua biblioteca continha aproximadamente 200 livros no idioma russo¹¹³, o que é impressionante considerando o fato de que no início do ano de 1870 Marx sequer sabia tal idioma. O ponto de partida para que Marx aprendesse o idioma se deu devido ao fato de que seu amigo Nicolai Danielson (1844-1918), importante teórico russo e um dos principais expoentes do marxismo naquele país, presenteou Marx com a obra *A situação da classe operária na Rússia*, de autoria de Flerovsky, em outubro de 1869. Relatos comprovam que em fevereiro do ano seguinte Marx já iniciara suas investigações. Em carta a Engels no dia 10 de fevereiro de 1870, Marx (apud Sayer, 2017, p.211-212) afirma que “em qualquer circunstância, esse é o livro mais importante que apareceu desde o seu *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*”, em referência ao livro de Engels de 1844.

Foi o próprio Danielson o responsável por apresentar a Marx uma gama de livros que tratavam tanto sobre a questão russa quanto eslava. Em uma carta de 22 de março de 1873, Marx pede um auxílio a Danielson acerca de informações sobre a propriedade comunal na Rússia dizendo: “Estimado senhor, ficaria muito agradecido se puder me passar algumas informações de Chicherin acerca do desenvolvimento histórico da propriedade comunal na Rússia e sobre sua polêmica nessa matéria com Beliaev”. A discussão entre o jurista e filósofo liberal Chicherin com o historiador do direito Beliaev se iniciou em 1856 durou vários anos. Consistia em interpretações distintas sobre as comunas rurais naquele país: enquanto Chicherin acreditava que a comuna russa era uma instituição administrativa recente do Estado, Beliaev a considerava como uma

¹¹³ “[após Marx retornar a] Londres, compila a lista dos ‘livros russos em minha estante’ – perto de 200 títulos” (Sayer, 2017, p.241).

antiquíssima instituição popular eslava. Em sua carta a Danielson, Marx complementa dizendo que “o modo como essa forma de propriedade se estabeleceu (historicamente) na Rússia é, naturalmente, uma questão de segunda ordem e não tem nada a ver com a importância dessa instituição”, e o pergunta: “como é possível que na Rússia essa instituição tenha sido introduzida como uma medida puramente fiscal, como fenômeno concomitante com a escravidão, se em todas as partes ela surgiu naturalmente e constituiu uma fase necessário do desenvolvimento dos povos livres?” (Marx, 1981, p.54-55). Danielson elabora uma extensa carta em resposta a Marx, fazendo uma espécie de balanço da literatura russa sobre essas comunas agrárias com materiais indicados pelo historiador Kostomorov. A carta do socialista russo é finalmente enviada a Marx exatamente três meses depois.

Nela, Nicolai Danielson apresentou a Marx, dentre outras informações, o Estatuto de Politsa – essa se refere ao ordenamento de uma comunidade que hoje pertenceria ao que corresponde o território da Croácia. Baseado nos antigos costumes, Danielson (1981, p.78) apresenta o estatuto que proporciona uma descrição fiel da vida econômica das comunidades rurais de todos os povos eslavos da antiguidade: a terra era propriedade comum das aldeias; os campos de cultivo pertencem comumente a todos os aldeões e são cultivados por eles em parcelas separadas; os proprietários de tais parcelas eram famílias particulares e fazendeiros e só podiam estabelecer novos limites com a divisão das parcelas com o acordo de toda a comunidade; assim, a posse comunal era opcional.

Os defensores dessa forma social que não se limitavam aos eslavos pois tinham representantes também na Rússia, eram conhecidos como Eslavófilos – pertencentes ao grupo assim chamado “Eslavofilismo” – cujo interesse era uma glorificação do modo de vida do mundo eslavo em oposição ao modo de vida ocidental que se expandia. Assim, o interesse do grupo era que se evitasse o capitalismo para que a Rússia alcançasse o socialismo antes mesmo dos países da Europa ocidental.

As pretensões desse grupo podem se confundir com o que Marx e Engels (2010, p.73) disseram no prefácio da edição russa do *Manifesto Comunista* em 1882, ao responder a seguinte questão: “Poderia a comunidade rural¹¹⁴ russa – forma já muito deteriorada da antiga posse em comum da terra – transformar-se diretamente na propriedade comunista?”; e a resposta dos autores desse prefácio foi a seguinte: “se a

¹¹⁴ Do original “*Obshchina*”.

revolução russa constituir-se no sinal para a revolução proletária no Ocidente, de modo que uma complemente a outra, a atual propriedade comum da terra na Rússia poderá servir de ponto de partida para uma evolução comunista”. Se abdicarmos dos meandros que envolvem essa resposta, poderíamos acreditar que a resposta de Marx e Engels seria compatível com as pretensões dos Eslavófilos. Entretanto, há uma distinção crucial entre elas: ao ponto em que os defensores da forma de vida eslava associam por “socialismo” um retorno a essa forma de sociabilidade, Marx e Engels se opõem a essa posição, afinal, segundo Marx, baseado exatamente em Morgan, diz que “o sistema novo para o qual tende a sociedade moderna será uma renascença numa forma superior de um tipo social arcaico” (Marx, 2013b, p.91). Percebam, não se trata de um retorno a essa formação social, mas sim, de alcançar uma forma superior à arcaica, embora o caráter comunal dessa forma tenha correspondência com alguns elementos do socialismo vislumbrado por Marx, sobretudo pela apropriação comum dos meios de produção.

Para que não reste dúvidas sobre esse aspecto, Engels comenta algumas vezes sobre essa questão em seu *Posfácio a ‘Questões sociais da Rússia’*, de 1884. Nessa ocasião, ele reconhece um elemento em comum entre as “formas de cooperativa gentílica” e a “futura sociedade socialista”, a saber, “que certas coisas, os meios de produção, constituem propriedade comum e uso comum de certos grupos”. Entretanto, Engels avalia que “tal qualidade comunitária não capacita a forma social inferior a produzir a partir de si mesma a futura sociedade socialista” e “isso vale tanto para a comuna russa quanto para a *zadruga* dos eslavos” (Engels, 2013, p.133) como para qualquer outra forma caracteriza pela posse comum dos meios de produção. Em uma carta a Danielson, já em 1892, Engels (1981, p.261) refere-se exatamente ao grupo assim chamado “eslavofilismo” ao dizer que “o mais curioso dessa situação é que as mesmas pessoas que na Rússia não se cansam de exaltar a inapreciável superioridade das primitivas instituições sociais sobre a organização do corrompido Ocidente fazem todo o possível para destruir essas primitivas instituições e substituí-las por conquistas do corrompido ocidente”.

Já quanto aos camponeses russos, a família sindiásmica possui relação esses povos sobretudo em função de que a comunidade era vinculada ao fato de que as diversas famílias compartilhavam uma mesma habitação. A forma social das camponeses russos foi chamado por Marx de “comuna russa”, que faz parte de uma categoria mais ampla que se convencionou a chamar de “comunhas agrícolas”. Para Marx, como vimos, essas comunhas agrícolas russas eram uma forma distinta das comunidades mais arcaicas,

sobretudo por terem conseguido se desvencilhar dos estreitos laços de parentesco. Porém, o comentário de Marx a Morgan não é enfático – lembremo-nos: “até certo ponto”. Essa incerteza pode ser demonstrada devido ao fato de que, ao tratar das comunas agrícolas, Marx pondera que “a casa e seu complemento, o pátio, pertencem em particular ao agricultor. A casa comum e a habitação coletiva constituam, pelo contrário, uma base econômica das comunidades mais primitivas, e isso já muito tempo antes da introdução da vida pastoril ou agrícola” (Marx, 2013b, p.109-110). Até o presente momento, Marx se refere à habitação coletiva como uma característica das comunidades mais arcaicas. Entretanto, Marx faz uma advertência que justifica o “até certo ponto” utilizado no comentário a Morgan: “certamente existem comunas agrícolas nas quais as casas, mesmo que não se tratem mais de lugares de habitação coletiva, mudam periodicamente de possuidores. Desse modo, o usufruto individual é combinado com a propriedade comum”, ou seja, adverte que, considerando que há uma mudança periódica de possuidores nessa forma social, pode haver uma combinação entre o usufruto individual e a propriedade comum. Essa forma de habitação, entretanto, não seria em plenitude uma característica das comunas agrícolas, mas sim, uma especificidade da transição de uma forma social precedente à essa forma russa: “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” (Marx, 2013b, p.110). Desse modo, podemos observar que, para Marx, a comuna agrícola pressupõe a superação da habitação comum, característica essa existente principalmente nas formas sociais que lhe foram precedentes, nas quais é possível observar uma maior influência das relações de parentesco em sua organização e consequentemente produção social.

Ainda acerca da família sindiásmica, Marx acompanha Morgan em sua leitura e apresenta uma série de conclusões sobre essa forma de família, dentre elas: a interdição do casamento no seio da gens proibiu as relações entre irmãos e irmãs carnais e entre os filhos das irmãs carnais, pois pertenciam todos à mesma gens; a estrutura da gens criava um sentimento de repúdio ao casamento entre consanguíneos à medida que, com os casamentos fora da gens, eram descobertas o caráter vantajoso das uniões entre pessoas não parentes – prática essa que já era muito difundida entre os aborígenes americanos quando foram descobertos; como tornava-se necessário procurar esposa em outras gens, começaram a comprar as mulheres ou adquiri-las por meio de negociações; assim, a gens criou a estrutura social mais superior conhecida até então, afinal, o matrimônio de não parentes teria criado gerações mais vigorosas físicas e mentalmente através. (Morgan,

1980, p.200-201). Do mesmo modo, as guerras entre as populações classificadas no período de barbárie tinham um potencial de destruição maior do que aquelas do período selvagem, isso em função, principalmente, do caráter mais aprimorado das armas utilizadas nas guerras bem como dos imperativos que os levavam a combates.

Por outro lado, a melhoria nas condições de subsistência favoreceu, para Morgan, o progresso geral da família. Essas melhorias listadas por Morgan podem ser resumidas, nos próprios termos do autor em: fixação do habitat, emprego de novas técnicas, aperfeiçoamento da agricultura das casas e a uma vida mais inteligente. Assim sendo, “a realização de tais progressos permitiu que, pouco a pouco, as famílias assim constituídas se estabilizassem e individualizassem” (Morgan, 1980, p.203). Marx (1972, p.118), reformulando a exposição de Morgan, sintetiza concluindo que “quando mais estável for a família, maior o desenvolvimento de sua individualidade”¹¹⁵. Baseado na classificação de Morgan (1980, p.203), e acompanhando a exposição desse autor, podemos concluir que a família sindiásmica, nascida nos confins da selvageria com a barbárie, atravessou o estágio médio e grande parte do estágio superior da barbárie; foi substituída por uma forma inferior de monogamia. Sempre na sombra dos sucessivos sistemas matrimoniais, foi saindo à luz através do paulatino progresso da sociedade.

No entanto, Morgan (1980, p.204) apresenta uma advertência que, de certo modo, contrapõe às interpretações engessadas que frequentemente são feitas a seu trabalho. Para que não seja mal compreendido, o antropólogo americano diz que não pretende afirmar “que uma forma de família aparece e atinge o seu pleno desenvolvimento em determinado estágio da sociedade, nem que impera universal e exclusivamente em todas as tribos da humanidade que se encontram no mesmo estágio de evolução, para em seguida desaparecer dando lugar a uma forma imediatamente superior”, ou seja, o evolucionismo de Morgan não pode ser compreendido como uma obviedade tão imediata como fazem alguns intérpretes de seu pensamento. Portanto, “podem ter-se desenvolvido casos excepcionais de família punaluana no seio da família consanguínea, e vice-versa; do mesmo modo, podem ter-se desenvolvido casos excepcionais de família sindiásmica no seio da família punaluana, e vice-versa e casos excepcionais de família monogâmica no seio da família sindiásmica, e vice-versa”. Além disso, Morgan também atesta que “determinadas tribos atingiram uma forma particular mais rapidamente que outras, no entanto mais evoluídas. Por exemplo, a família sindiásmica surgiu entre os iroqueses no

¹¹⁵ Não adentraremos aqui especificamente à compreensão da individualidade em Marx. A esse propósito, sugerimos o rigoroso artigo de Sartori (2018) publicado na Revista Práxis Comunal.

momento em que se encontravam na fase inferior da barbárie, ao passo que os bretões, quanto se encontravam na fase média, viviam ainda sob o regime da família punaluaana”.

Por outro lado, podemos sugerir que há uma espécie de “redenção” de Engels no momento em que este acrescenta informações preciosas às descobertas de Morgan sobre a transição da família sindiásmica e patriarcal para a família monogâmica. Em seus chamados *Cadernos Etnológicos*, Marx também pareceu se interessar pelas informações de Morgan acerca da família monogâmica. Engels procurou, nesse momento de sua exposição, como em tantos outros, ser fiel aos comentários que Marx fizera ao texto de Morgan. Entretanto, ao tomar as rédeas da exposição sobre a família patriarcal e a família monogâmica, Engels tocou em pontos cruciais que promoveram uma das discussões mais relevantes do pensamento feminista no século XX e que, mesmo no XXI, ainda aparecem evidências etnográficas e arqueológicas que possibilitam a sugestão de novas hipóteses: a relação entre monogamia, patriarcado e o surgimento de classes sociais.

Engels não se manteve alheio a essas descobertas e, em sua exposição, também arriscou algumas sugestões na medida em que os materiais disponíveis de seu tempo histórico não eram conclusivos. Essa fórmula perigosa que condiz em tratar com materiais escassos um tema controverso só poderia resultar em uma infinidade de críticas direcionadas ao livro de Engels. Vejamos, portanto, as diferenças entre o tratamento de Engels e de Morgan no que concerne à família monogâmica bem como os debates parcelares a ela.

6.4. A família monogâmica: superação ou realização plena?

“Hoje em dia, na grande maioria dos casos, o homem precisa ser aquele que ganha o sustento da família, o provedor, pelo menos nas classes possuidoras, e isso lhe confere uma posição de dominação que não necessita de nenhum privilégio jurídico adicional. Na família, ele é o burguês e a mulher representa o proletariado”. Essa afirmação de Engels (2019, p.75) representa em grandes o que significou as consequências históricas da família monogâmica, essa relação social que é um produto direto do próprio desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção. A compreensão da família monogâmica, nesses termos, coloca ao chão a crença antiga que se tinha de que essa forma de família representava os primeiros indícios de organização

social. Pela exposição de Morgan, ao contrário, ela não seria a primeira forma de família, mas sim, a última.

Em grandes traços, a família monogâmica baseia-se no casamento de apenas um homem com uma só mulher, e com uma coabitação conjunta. Essa é a forma, por excelência, da família que representa o estágio morganiano de “civilização” e, assim sendo, é ainda considerada como a forma moderna de família.

A família monogâmica teria se originado não da família patriarcal, que foi uma forma pouco investigada por Morgan por se tratar de um tipo de família que, em sua época, não teria sido possível encontrar materiais etnográficos e etnológicos suficientes para dar subsídio a sua exposição. Assim sendo, Morgan (1980, p.208-209) optou apenas por sugerir alguns elementos constitutivos dessa forma de família que teria pertencido ao período recente da barbárie e que teria perdurado por um tempo após o estágio da civilização. Segundo o antropólogo, havia na família patriarcal uma sujeição, por um certo número de indivíduos, ao pai. Esses indivíduos poderiam ser pessoas livres ou servos, e se organizava por seus laços de parentesco com vista à exploração das terras e à criação de rebanhos. Assim sendo, esses indivíduos viviam unidos pelos laços de casamento e formavam uma família cujo chefe era o patriarca. Essa especificidade na qual um certo número de pessoas na mantinham unidas tanto por laços de dependência quanto de servidão, foi a característica que conferiu à família patriarcal os atributos de uma instituição original. Embora a família patriarcal tenha ocupado um lugar secundário na exposição de morganiana, no percurso desenvolvido por Engels essa forma de família teria tido uma importância considerável.

Para Engels, a superação do direito materno teria tido como consequência “a derrubada do sexo feminino na história mundial, afinal o homem teria assumido o comando da casa e, por consequência, “a mulher foi degradada, escravizada, tornou-se escrava do desejo do homem e mero instrumento de procriação”. E assim, a família patriarcal representou “o primeiro efeito da recém-fundada autocracia dos homens” (Engels, 2019, p.60). Assim sendo, essa forma de família representaria a transição da família sindiásmica para a família monogâmica.

Engels, seguindo a leitura de Marx, cita uma passagem em que o velho mouro faz um de seus mais extensos comentários a *Ancient Society* de Morgan:

“[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.^{116]} (Marx, 1972, p.120)

Se não levássemos em consideração os escritos de Marx em seus *Cadernos*, a supracitada passagem de Engels, que é parcialmente fiel à de Marx, nos faria acreditar que essa especificidade da “família moderna” apontada pelo velho mouro refere-se à forma patriarcal de família. Mas Engels omitiu uma frase de Marx no instante imediatamente anterior à passagem na qual este, evidenciando que as formulações do socialista Charles Fourier já antecipava as características dessa forma de família, diz que:

[“Fourier caracteriza a época da civilização pela monogamia e a propriedade privada do solo. A família moderna contém em seu cerne¹¹⁷(...)” (Marx, 1972, p.120).

Ou seja, temos uma evidência de que as especificidades de Marx sobre a “família moderna” se referem não à família patriarcal, mas sim à família monogâmica. Engels, nesse aspecto, alterou a ordem dos comentários de Marx, o que fica mais evidente pelo fato de que este, em seus *Cadernos*, organizou suas transcrições nesse capítulo conforme a ordem da exposição de Morgan. Assim sendo, nos *Cadernos Etnológicos* de Marx as passagens supracitadas estão incluídas no capítulo sobre a família monogâmica, e não às reflexões prematuras de Morgan sobre a família patriarcal. Mas voltemos ao conteúdo dessa discussão compreendendo as especificidades da transição da família patriarcal à família monogâmica.

Não é possível saber com exatidão a partir de qual texto de Fourier que Marx teria baseado tal assertiva. De todo modo, em um texto de 1808 intitulado *Théorie des quatre mouvements*, Fourier estabelece uma divisão da sociedade em quatro estágios distintos: selvageria, barbárie, patriarcado e civilização. Em sua exposição, a superação do patriarcado acarretaria no surgimento da família monogâmica, que corresponderia, por sua vez, ao estágio da civilização. Já em outro texto datado de 1816 – *Le nouveau monde amoureux* – Fourier apresenta as consequências deletérias da monogamia na sociedade moderna.

¹¹⁶ Do original: “*D. moderne Familie enthält im Keim nicht nur servitus (Sklaverei) sondern auch Leibeigenschaft, da sie von vorn herein Beziehg auf Dienste für Ackerbau. Sie enthält in Miniatur alle d. Antagonismen in sich, die sich später breit entwickeln in d. Gsellsft u. ihrem Staat*”.

¹¹⁷ Do original: “*Fourier charakterisirt Epoche der Civilisation dch Monogamy u. Grund privateigenthum. D. moderne Familie enthält im Keim nicht (...)*”

De certo modo, embora partam de origens distintas, Fourier e Morgan chegam a destinos semelhantes, a saber: a constatação de que o casamento monogâmico representa o elemento crucial que define a forma familiar do tempo moderno ou, em seus dizeres, da “civilização”. Isso fica evidente na medida em que Engels, durante a produção de *A Origem* escreve a Kautsky, baseado nesse próprio comentário de Marx, que “é graças a Morgan que pela primeira vez o brilhantismo da crítica da civilização de Fourier realmente aparece”¹¹⁸. Engels retoma a importância do socialista francês nas páginas finais de *A origem* ao inserir uma nota de rodapé dizendo que sua intenção nessa obra era a de apresentar “brilhante crítica da civilização que se encontra dispersa nas obras de Charles Fourier, ao lado da de Morgan e da minha”. Engels reconhece a sagacidade de Fourier que, mesmo não dispondo dos dados etnográficos e etnológicos apresentados nas décadas subsequentes, já teria sido capaz de constatar que “monogamia e propriedade privada são tidas como as características principais da civilização”; “também já se encontra nele [Fourier] a noção profunda de que, em todas as sociedades deficientes, cindidas em antagonismos, as famílias individuais constituem as unidades econômicas” (Engels, 2019, p.163). Considerando que a vitória definitiva da família monogâmica é uma das marcas distintivas da civilização incipiente (Engels, 2019, p.64), a intuição de Fourier em perceber que a existência de famílias individuais são unidades econômicas atomizadas antecipou uma importante discussão trazida por Engels em seu livro.

Dentre as qualidades de *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* está a constatação de uma característica da família monogâmica que é ausente no texto de Morgan: a associação direta de sua existência diante das determinações econômicas de seu tempo. Assim sendo, “a monogamia foi a primeira forma de família que não se fundou em condições naturais, mas em condições econômicas, a saber, sobre a vitória da propriedade privada sobre a propriedade comum primitiva, de origem natural” (Engels, 2019, p.67). Considerando que a monogamia enquanto forma de família é uma consequência da própria sociedade moderna, Engels (2019, p.68) conclui dizendo que a família monogâmica “é a forma celular da sociedade civilizada”, ou seja, é a expressão em menor escala daquilo que se apresenta na sociedade para além dos limites da habitação.

Essa constatação não é uma evidência trazida apenas a partir das reflexões de Lewis Morgan. Engels retoma, em sua própria exposição n’*A origem*, passagens de A

¹¹⁸ Cf. Anexo1.

Ideologia Alemã nas quais juntamente com Marx já haviam sido capazes de concluir que a primeira divisão do trabalho foi a que ocorreu entre o homem e a mulher. Porém, o desenvolvimento incipiente dos estudos sobre a família e as relações de parentesco na época em que *A Ideologia Alemã* foi escrita – 1845 a 1846 – impossibilitou que essa afirmação pudesse ser melhor evidenciada. As décadas seguintes, através da literatura que se formou pelos textos de Bachofen, Bancroft, McLennan e principalmente Morgan propiciou a Engels (2019, p. 68) reformular essa importante passagem escrita 40 anos antes com a finalidade de apresentar uma conclusão mais robusta: “o primeiro antagonismo de classes que apareceu na história coincide com o desenvolvimento do antagonismo entre homem e mulher no casamento monogâmico, e a primeira opressão de classe coincide com a do sexo feminino pelo masculino”. Isso não impediu que Engels tenha reconhecido a importância do casamento monogâmico enquanto um acontecimento histórico, mas, ao mesmo tempo, foi capaz de inaugurar a época em que “cada progresso constitui simultaneamente um retrocesso relativo, em que o bem-estar e o desenvolvimento de uns se impõem pela dor e pela opressão dos outros”.

Essa constatação de Engels vai ao encontro com um comentário de Marx complementar às passagens de Morgan sobre a família monogâmica:

“Provavelmente famílias agrupadas em uma economia doméstica de tipo comunal [**como os eslavos meridionais**¹¹⁹], compostas por famílias relacionadas. Com a institucionalização da escravidão, esses grupos tiveram que desaparecer. [**De fato a família monogâmica sempre pressupõe, para poder existir autonomamente isolada, uma classe doméstica que, originalmente, e em todos os lugares, foram escravos diretos**¹²⁰]” (Marx, 1972, p.120; Morgan, 1980, p.215).

A antropóloga marxista Eleanor Leacock (2012, p.252) acrescenta que uma consequência direta dessa transformação da família nuclear na unidade econômica básica da sociedade é que a mulher e seus filhos teriam se tornado dependentes de um homem individual – o que também só pode ser concebido levando em consideração as dinâmicas do parentesco nessa sociabilidade em que a família se apresenta em sua forma monogâmica. Esta transformação, prossegue Leacock, “que surge junto com relações de classes exploradoras, resultou numa opressão das mulheres que persiste até os dias de

¹¹⁹ Do original: “*wie Süd-slaven*”.

¹²⁰ Do original: “*In fact die monogamische Family unterstellt, um selbständig isolated existence zu können, überall a domestic class, die ursprünglich überall direct slaves*”.

hoje. Decorrência ou sintoma dessa transformação, a determinação da descendência mudou de ‘direito materno’ (matrilinearidade¹²¹) para ‘direito paterno’”.

Nos estudos de parentesco, a filiação patrilinear se refere a uma relação social na qual os filhos fazem parte do grupo de parentesco do pai, ou seja, os filhos de uma mulher não fazem parte do seu parentesco, mas sim, da filiação de parentesco de seu marido. O oposto acontece com a filiação matrilinear, na qual os filhos fazem parte do grupo de parentesco da mãe. O argumento de Leacock vai no sentido que conceber que, com o desenvolvimento das relações exploradoras de classes, os sistemas matrilineares cederam, como regra, aos sistemas patrilineares.

A sustentação dessa hipótese passa pela comprovação através de dados etnográficos e históricos. As pesquisas que eram feitas, por exemplo, junto aos caçadores naskapi da região de Labrador davam conta de que havia um relevante poder das mulheres na organização social e na tomada de decisões das sociedades: “a escolha de planos, de atividades, de viagens, de invernadas se encontra em quase todos os casos na mão das donas de casa” (Thawaites, apud Leacock, 2012, p.261). Leacock, que desenvolveu trabalhos etnográficos junto a esses povos, conta que “uma das preocupações dos missionários era a de fazer as mulheres obedecerem seus maridos, sobretudo em relação à liberdade sexual predominante”. Essa realidade modificou-se abruptamente na medida em que após o contato europeu, sob influência dos próprios missionários, de agentes governamentais e principalmente do comércio de peles, os laços patrilineares se fortaleceram entre os povos naskapi às custas dos laços matrilineares.

A consequência direta dessa modificação foi que as mulheres, naquela sociabilidade, deixaram de exercer algumas atividades e funções sociais que antes exerciam: não podiam mais ser xamãs, deixaram de ter uma maior liberdade na atividade da caça, e não tinham mais autonomia para organizar os próprios conselhos formais em casos de emergência (cf. Leacock, 1952; 2012). Embora os estudos sobre o papel da mulher nessas sociedades ainda fossem escassos e priorizassem mais a compreensão de dimensões da personalidade em detrimento das especificidades socioeconômicas, existe uma certa quantia de materiais etnográficos que trazem evidências que compravam a linha

¹²¹ Nesse caso, não confundir “matrilinearidade” com “matriarcado”, afinal, o primeiro termo refere-se a uma dinâmica do parentesco enquanto o segundo refere-se a uma relação de poder. Para Leacock (2012, p.258), “o matriarcado, no sentido de poder exercido pelas mulheres sobre os homens comparável ao que os homens posteriormente exerceram sobre as mulheres, nunca existiu”. Também para uma abordagem crítica à defesa da existência de um matriarcado primitivo, conferir Darmangeat (2017).

teórica de Leacock¹²². Mas outro exemplo que reflete esse mesmo movimento dos povos naskapi da região de Labrador, embora em uma região e época distintas, pode ser notado a partir dos relatos escritos da Grécia antiga. A transformação do papel da mulher na Grécia antiga percebida por Morgan, evidenciada por Marx e explorada por Engels.

Morgan percebe que no decorrer da história grega, houve uma mudança consciente, por parte dos homens, que tendia pela diminuição da posição da mulher naquela sociabilidade em um grau que não é possível perceber nas sociedades selvagens (Morgan, 1980, p.217), provavelmente em função da constatação de Engels (2019, p.67) de que aquele país reflete “o povo mais civilizado e desenvolvido da Antiguidade”. Morgan afirma, então, que o aperfeiçoamento de costumes no decorrer dos séculos implicaram em uma sensação de inferioridade que foi imposta às mulheres. Mas Marx confronta essa afirmação com evidências de um período grego historicamente anterior em que as mulheres ainda gozavam de uma maior liberdade e de mais respeito. Vejamos, portanto, a passagem de Morgan interpelada por Marx cujo comentário foi também citado por Engels em *A origem*.

“Em todo momento predominou entre os gregos um princípio, difícil de encontrar entre os selvagens, de egoísmo calculado por parte dos homens tendente a diminuir a posição da mulher. Costumes de séculos imprimiram nas mentes das mulheres gregas uma sensação de inferioridade [**Mas a situação das deusas do Olimpo mostra reminiscências de uma posição anterior das mulheres, mais livre e influente. Juno, a deusa da sabedoria e ansiosa pelo poder, nasce da cabeça de Zeus, etc.**]¹²³” (Marx, 1972, p.121; Morgan, 1980, p.217).

Marx opõe as informações de Morgan com o papel exercido pelas divindades femininas nas aceções de crenças daqueles povos. Marx cita Juno, uma deusa da mitologia romana que possui, em sua correspondência grega, a figura de Hera. Essa deusa do Olimpo, originada “da cabeça de Zeus”, representa a divindade do casamento e da reprodução. Por esse motivo, Hera é considerada a deusa protetora das mulheres, e assim sendo, possuía uma personalidade forte, movida pela agressividade e pelo orgulho, por isso, “ansiosa pelo poder”.

¹²² Leacock menciona os estudos de Kaberry sobre os habitantes do noroeste da Austrália; investigações de Jane Goodale sobre as mulheres tiwi; bem como alguns dados de mulheres esquimós da América do Norte (para mais, cf. Leacock; 2012).

¹²³ Do original: “*Aber d. Verhältnis d. Göttinnen im Olymp zeigt Rückerinnerung an frühere freiere u. einflussreichere Position der Weiber. Die Juno herrschsüchtig, die Weisheit Göttin springt aus Kopf d. Zeus etc*”.

Embora não se trate de um dado etnográfico, o modo como os gregos compreendiam os aspectos mitológicos em sua própria sociabilidade refletia, por sua vez, em uma vida social essencialmente prática. Engels assinala, no entanto, uma distinção entre a representação das mulheres pelas deusas da mitologia e a situação da mulher nos materiais relatados e representados na era heroica na Grécia – essa que corresponde ao período entre a chegada dos gregos a Tessália e o retorno dos gregos de Tróia. Para Engels (2019, p.65), “no período heroico encontramos a mulher já rebaixada pela supremacia do homem e pela concorrência das escravas”. Em sua argumentação, Engels retrata o papel das mulheres nas poesias épicas de Homero: em *Ilíada*, por exemplo, a história gira em torno de Aquiles e Agamenon por causa de uma escrava; já na *Odisseia*, a subjugação da mulher pode ser representada no momento em que Telêmaco ordena sua mãe a se retirar de seus aposentos.

Mas Engels não reduziu sua argumentação baseando-se apenas em referências literárias. Uma das mais relevantes contribuições desse autor ao tratar da monogamia foi concebê-la como um privilégio por parte dos homens, ou seja, o casamento monogâmico não aparece na história como uma reconciliação entre homem e mulher, mas ao contrário, como uma subjugação da mulher pelo homem. Portanto, o casamento monogâmico se aplicaria apenas à mulher e não ao homem, afinal, o direito à infidelidade conjugal enquanto costume permanece, segundo Engels, assegurado ao homem. É possível encontrar, mesmo em dispositivos jurídicos, essa garantia de privilégio por parte dos homens: o Código Napoleônico, por exemplo, concede ao homem o direito à infidelidade, desde que ele não leve sua amante a seus aposentos residenciais (Engels, 2019, p.65-68), o que demonstra que a própria noção teórica das regras de residência, que designa o domicílio conjugal do casal, aparece como um circuito aparentemente elementar da família, mas que não corresponde às supostas semelhanças entre as próprias práticas sociais dos cônjuges.

Ainda sobre as implicações da residência monogâmica, o papel desempenhado pelas atividades domésticas também sofreram uma transformação considerável. Segundo Engels (2019, p.74), a condução da casa perdeu seu caráter público, ou seja, deixou de concernir à sociedade, o que implicou na situação em que essa atividade “tornou-se um serviço privado; a mulher se tornou a serviçal número um, alijada da participação da produção social”. Somente com a grande indústria que a mulher teve o caminho novamente disponível para a produção social, mas não qualquer mulher, é claro, e sim a mulher proletária. Quando Engels afirma que na família o homem representa o burguês e

a mulher o proletariado, podemos acrescentar a esse papel da mulher proletária na esfera da família tanto uma dupla jornada de trabalho – nas fábricas e em casa – quanto o próprio papel a ela imbuído na reprodução sob a forma de uma “máquina de produção de novos trabalhadores”, o que significa que o corpo é para as mulheres o que a fábrica representa para os homens: o principal terreno de sua exploração, que conseqüentemente é “forçado a funcionar como um meio para a reprodução e acumulação de trabalho” (Federici, 2017, p.26). Isso nos demonstra que a inserção da mulher nas grandes indústrias não significou, em hipótese alguma, uma espécie de emancipação feminina, mas ao contrário, fomentou mecanismos adicionais que tiveram por conseqüência uma maior subjugação das mulheres. Seria, portanto, um chamado ao fim da monogamia um caminho possível para uma superação dos problemas advindos dessa forma de família?

A resposta engelsiana (2019, p.76) a essa pergunta é um notório “não”: uma superação da ordem existente implicaria, ao contrário, em uma “realização plena da monogamia”. O raciocínio profético do autor de *A origem* caminha no sentido de compreender que, com uma revolução social, “desaparecerão os fundamentos econômicos da monogamia existentes até aqui”. As profecias de Morgan (1980, p.235) são também ligeiramente semelhantes às de Engels. Considerando que “a família monogâmica melhorou desde o início da civilização e de modo bem perceptível na Era Moderna”, o antropólogo acredita que “pode-se ao menos supor que ela é passível de aperfeiçoamento até que se atinja a igualdade dos dois sexos”. Assim, também não se trataria de uma superação da família monogâmica, mas, ao contrário, de um aperfeiçoamento da mesma. Contudo, diferentemente de Engels, Morgan admite a possibilidade de um destino imprevisível para a forma de família de uma sociedade por vir: “se, num futuro distante, a família monogâmica deixar de responder às exigências da sociedade, e se a civilização continuar a evoluir, não será possível prever agora qual a natureza da família que lhe sucederá”.

Assim, a monogamia numa sociedade comunista, para Engels, enquanto “realização plena”, poderia suscitar a interpretação de uma proximidade com o raciocínio da dialética hegeliana ao considerarmos que essa forma de família se assemelharia, portanto, a um movimento de negação da negação¹²⁴. Entretanto, em nossa interpretação de sua própria argumentação, as características da plenitude da monogamia em Engels se aproximam menos da dialética hegeliana e mais das modificações proudhonianas da

¹²⁴ Acreditamos que a expressão “negação da negação”, em Marx, possui um sentido distinto do uso hegeliano (cf. Lukács, 2012;2013).

dialética de Hegel: a monogamia teria, portanto, dois lados: um bom, outro mau¹²⁵. Por exemplo: um “lado bom” da monogamia seria o casamento fundado pelo amor sexual¹²⁶ (Engels, 2019, p.81) que, embora não fosse uma característica universal do advento da monogamia, era uma especificidade dessa forma de família. Mas a forma pela qual esse amor sexual se conformou nessa sociabilidade, sendo “obra dos homens”, implicou em uma supremacia do homem sobre a mulher nas relações matrimoniais, além da indissolubilidade do casamento. Essas duas características consequentes do amor sexual burguês representariam, portanto, o “lado mau” da família monogâmica. Como Engels resolve essa questão n’*A Origem?* Ele conserva o lado bom – o casamento fundado pelo amor sexual – e elimina o lado mau – a supremacia do homem e indissolubilidade do casamento. Assim sendo, Engels valoriza a possibilidade de igualdade da mulher ao homem em uma eventual superação da monogamia burguesa que terá, “como mostram todas as experiências realizadas até agora, um efeito infinitamente maior no sentido de tornar os homens realmente monogâmicos do que no sentido de tornar as mulheres poliândricas” (Engels, 2019, p.81). Por outro lado, “o que decididamente será excluído da monogamia são as características que lhe foram impressas pela gênese (...) em primeiro lugar, a supremacia do homem e, sem segundo lugar, a indissolubilidade” (Engels, 2019, p.81). A realização plena da monogamia para Engels¹²⁷ resume, portanto, na manutenção das “vantagens” dessa forma de família e na eliminação dos “inconvenientes” suscitados por ela.

Se considerarmos que o problema para Engels não é a monogamia, e sim, seus fundamentos econômicos, a posição de Eleanor Leacock (2012, p.269) à primeira vista pode parecer semelhante à do autor de *A origem*: “é crucial para a organização emancipatória das mulheres compreender que a família monogâmica como unidade econômica, no seio da sociedade de classes, é o fundamento da sua subjugação”. Por outro lado, a antropóloga não sugere uma forma distinta da monogamia – ou mesmo seu

¹²⁵ “Veamos agora que modificações o dr. Proudhon impõem à dialética de Hegel ao aplicá-la à economia política. Para o sr. Proudhon, toda categoria econômica tem dois lados: um bom, outro mal. Ele considera as categorias como o pequeno-burguês considera os grandes homens da história: Napoleão é um grande homem; fez muita coisa boa, mas também fez muita coisa má. O lado bom e o lado mau, a vantagem e o inconveniente, tomados em conjunto, constituem, para o sr. Proudhon, a contradição em cada categoria econômica. Problema a ser resolvido: conservar o lado bom, eliminando o mau (...) Hegel não tem problemas a colocar, ele tem apenas a dialética. Da dialética de Hegel, o sr. Proudhon tem só a linguagem. Seu movimento dialético é a distinção dogmática entre o bom e o mau” (Marx, 2017, p.103-104)

¹²⁶ Poderíamos citar também “os aspectos econômicos da monogamia” ou mesmo o advento da prostituição.

¹²⁷ “A tentativa de Engels de imputar à monogamia um novo conteúdo como parte da sociedade emancipada é tão contraditória como postular que o Estado poderia ser o espaço da emancipação humana, desde que entendêssemos por Estado a organização coletiva que buscasse o bem comum” (Lessa, 2012, p.96).

aperfeiçoamento – enquanto forma de família por vir, mas sim, fornece apenas uma visão crítica sobre como a monogamia se estabelece economicamente. Ou seja, Leacock faz crítica o modo pelo qual se estabelece a família monogâmica na sociabilidade burguesa mas se mantém distante de uma espécie de “prognósticos para tempos futuros”.

Essa ausência também é percebida nos *Cadernos Etnológicos* que Marx fizera a Morgan, o que nos permite concluir que a profecia engelsiana da realização plena da família monogâmica não pode ser concebida como uma formulação advinda da leitura de Marx a *Ancient Society*, mas sim, das convicções do próprio Engels dessa obra de Morgan, bem como da literatura parcelar que tinha a sua disposição. Delimitar essa distinção é fundamental na medida em que a argumentação engelsiana n’*A Origem* sobre a realização plena da família monogâmica adquire, por vezes, um embasamento moral para justificar seus pressupostos, leitura essa que, de forma alguma, é possível extrair dos escritos de Marx.

Em nossa interpretação, considerando a existência de uma forma de família correspondente a formas sociais até então, uma superação do modo de produção capitalista incorreria não em uma realização plena da monogamia – como ressaltou Engels (2019) – e nem mesmo sob a forma de um “amor livre” ou um “poliamor” – como sugeriu Lessa (2012). A superação do modo de produção capitalista implicará, em nossa interpretação, na superação da necessidade de que uma forma de família corresponda a uma forma social. Devanear algo além disso pode ser tanto um exercício abstrato quanto uma suposição moral, e não acreditamos que seja esse o caminho a seguir.

Para concluir esse capítulo, é necessário ressaltar uma conclusão que, baseado no modo que orquestramos nossa exposição, já deve ser considerada como uma obviedade: Engels, na *Origem da família, da propriedade privada e do Estado* não se mantém fiel à sequência de formas de famílias estabelecidas por Morgan em *Ancient Society*, mas se esforçou para se adequar ao esquema do antropólogo americano.

Ao ponto que o antropólogo americano apresenta cinco formas de famílias – arcaica; consanguínea; punaluana; sindiásmica/patriarcal; monogâmica – correspondentes a seus respectivos tipos de casamento, Engels, por sua vez, reduz em três as principais formas de casamento na intenção de melhor se adequar aos estágios de cultura formulados por Morgan. Assim, a associação de Engels se apresenta da seguinte forma: ao estado selvagem corresponde o casamento grupal – família consanguínea e punaluana; à barbárie, o casamento por par – família sindiásmica; e à civilização, a monogamia – família monogâmica. Em suma, levando em consideração o esforço do

autor de *A origem* em se adequar ao esquema morganiano – mais do que o próprio Morgan em si – podemos sugerir que Engels, a esse propósito, foi “mais realista que o rei”.

Fizemos até aqui um percurso que passou inicialmente pela distinção entre os períodos étnicos através da classificação morganiana do progresso das sociedades humanas através das condições materiais de subsistência; em seguida descobrimos a existência de uma correspondência entre as formas de família e os sistemas de consanguinidade que, segundo Marx, se altera na medida em que a sociedade sofre modificações consideráveis. A esse propósito, apresentamos as distinções entre Marx, Engels e Morgan no que se refere às especificidades das tipologias das diferentes formas de família através de discussões que perpassaram distintas temáticas, como: a associação entre modos de produção e relações de parentesco – essas que concebemos como uma característica constitutiva das forças produtivas; o assim chamado “comunismo primitivo”, termo não apenas ausente no pensamento de Marx como, em certa medida, é possível notar uma espécie de reusa marxiana em se utilizar tal associação; a família entre os russos e os eslavos do sul, que nos demonstrou a importância de pensar especificidades em formas sociais ditas semelhantes; e as discussões que envolvem a chamada “família monogâmica”, que embora Engels a critique através de sua conformação na sociedade capitalista, o autor de *A origem* propõe sua “realização plena” no momento de uma supressão dessa atual forma social.

É chegado o momento, portanto, de investigarmos um aspecto menos retratado por Morgan em *Ancient Society*; que não teve um tratamento específico por Engels em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*; mas que, como podemos comprovar em alguns comentários e anotações de seus *Cadernos* de pesquisa, interessou a Marx: estamos falando das diferentes formas de propriedade, o que implicou, conseqüentemente, em diferentes formas de herança.

7. Sobre a propriedade¹²⁸

As discussões que envolvem a questão da propriedade são absolutamente essenciais para a compreensão do pensamento marxiano. Em diversas de suas obras, como nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, n' *O Capital*, nos *Manuscritos de Paris*, nos *Grundrisse*, entre tantos outros, as diferentes formas de propriedade são retratadas de maneira relevante. As principais contribuições dos *Cadernos Etnológicos* – e das discussões suscitadas também por Morgan e Engels – referem-se às dinâmicas da herança em formas sociais comunais e das especificidades da propriedade nesses contextos de sociabilidade. Como consequência, teremos elementos para investigar o Direito antediluviano, ou seja, em sociabilidades que antecederam o modo de produção capitalista. Nossa investigação, nesse momento, procurará articular as contribuições marxianas precedentes com aquelas promovidas pelas discussões que envolvem a “trama” aqui investigada.

7.1. As regras de herança e o amparo do Direito

A temática referente à origem da propriedade foi aquela que ocupou menos espaço nos *Cadernos* de rascunhos de Marx. Isso por uma razão simples: foi também a temática menos desenvolvida na obra *Ancient Society* de Morgan. Engels, por sua vez, não destinou um capítulo ou seção de *A origem* para esse propósito. Isso não quer dizer que em sua exposição não existam formulações sobre a propriedade, ao contrário, *A origem* é recheada de teorizações sobre esse tema, porém, como um assunto interno às próprias investigações sobre a família e sobre o estado. O fato de Engels não ter acompanhado as teorizações de Morgan sobre a propriedade da mesma forma que ele havia feito com as questões relativas às famílias demonstra que o próprio conhecimento de Engels sobre esse tema foi suficiente para sua exposição. E não é por menos: existem diversas passagens em textos de Engels que trataram de questões envolvendo a propriedade por meio de contribuições que vão muito além daquelas apresentadas pelo antropólogo ianque.

¹²⁸ “Quarta Parte: “O desenvolvimento da ideia de propriedade” (Morgan, 1980, p.279-310; Marx, 1972, p. 127-139; Engels, 2019).

Para Morgan, o que motivou sua investigação sobre a propriedade foram principalmente as dinâmicas que envolviam as regras de herança nos diversos estágios sociais de sua famosa classificação dos períodos étnicos. As intervenções e os comentários de Marx a esse capítulo de Morgan, embora poucos, também seguiram o escopo que pôde ser observado nas temáticas anteriores. A ausência de uma investigação mais rigorosa por parte do antropólogo sobre a propriedade e as regras de herança implicou em algumas correções de Marx às informações contidas em *Ancient Society*, afinal, diferente das temáticas sobre as formas de família, por exemplo, investigações e leituras de Marx – assim como as de Engels – sobre questões que envolvem a propriedade não eram uma “novidade” nos estudos do fim da vida de Marx, como poderemos constatar em algumas de suas investigações de juventude. Assim, a compreensão dos comentários de Marx a seguir passa também por situá-los diante de todo o desenvolvimento de sua obra. Mas antes é necessário compreender a teorização presente em *Ancient Society*, os pressupostos de Morgan, suas novidades e o papel da propriedade no interior de sua obra. Vale constar que Marx subverteu a ordem de leitura da exposição da obra de Morgan, mas a propriedade, no interior de *Ancient Society*, é temática através da qual o antropólogo ianque encerra sua exposição.

É interessante notar que Morgan, em seus grandes capítulos de *Ancient Society*, não os nomeia como “o desenvolvimento histórico de X”, mas sim, como “o desenvolvimento da ideia de X”. É evidente que ao trazer materiais históricos que dão subsídio a suas teorizações, Morgan está fazendo muito mais do que acompanhar o processo da “ideia” de suas temáticas investigadas. Mas essa perspectiva pode ter alguma justificativa na medida em que Morgan se interessa bastante por como o conceito é utilizado no decorrer dos períodos históricos. Ao tratar da propriedade, portanto, Morgan (1974, p.279) baseia seus pressupostos nessa lógica e expõe que “as primeiras ideias¹²⁹ de propriedade estiveram intimamente ligados à necessidade fundamental da aquisição de meios de subsistência”. Por mais que podemos notar de imediato um certo sentido na exposição do antropólogo em tentar unificar suas categorias de investigação, Marx não deixou que essa especificidade na exposição de Morgan passasse por despercebida e interpelou essa última passagem com um ponto de exclamação evidenciando, é claro, uma discordância com o autor de *Ancient Society*.

¹²⁹ A tradução portuguesa dessa passagem a traduziu como “os primeiros conceitos”. Porém, é nítido no original de Morgan sua intenção à noção de “ideias”: “*Earliest ideas of property (...)*”. Optamos, assim, pela tradução mais rigorosa ao texto original.

“As primeiras ideias [!] de propriedade estiveram intimamente ligados à necessidade fundamental da aquisição de meios de subsistência” (Marx, 1972, p.127; Morgan, 1974, p.279).

O desenvolvimento da “ideia de propriedade”, segundo a exposição de Morgan, também é marcado mediante referência àquele seu esquema classificatório dos períodos étnicos – selvageria, barbárie e civilização. Submetido às poucas informações existentes durante o período selvagem, Morgan (1974, p.281-282) pôde inferir que as noções e regras que envolvem a propriedade – como seu apreço e seus meios de transmissão, por exemplo – eram muito vagas. Apesar desse caráter embrionário da propriedade, Morgan (1974, p.287) demonstra que foi nesse período que começaram a surgir alguns atributos de sociabilidade que implicavam em uma garantia de determinados bens pessoais ou mesmo coletivos. Alguns objetos que eram considerados mais valiosos por parte dos membros da comunidade gentílica eram depositados junto aos túmulos dos mortos. Porém, outros objetos eram repartidos entre a gens. Morgan percebe, portanto, que “o valor dos bens que restavam era mais que suficiente para levantar o problema de sua transmissão aos herdeiros”, ou seja, o modo como esses objetos restantes eram repartidos foi o elemento que originalmente criou as primeiras regras de herança no interior da comunidade gentílica. Quanto à repartição desses objetos, Marx comenta a seguinte passagem de Morgan:

“Herança: sua primeira grande regra veio com a instituição da gens, que distribuía os efeitos do falecido entre seus descendentes. Na prática, foram apropriados pelos parentes mais próximos; mas “regia” o princípio geral de que a propriedade deveria permanecer na gens do falecido e ser distribuída entre seus membros. [**Persistiu na civilização, no povo grego e romano**¹³⁰]. Os filhos herdados da mãe; mas eles não receberam nada do suposto pai”. (Marx, 1972, p.128; Morgan, 1974, p.282).

A *origem* fornece alguns subsídios a esse comentário de Marx ao apontar que o direito de herança, tanto entre os gregos quanto entre os romanos era recíproco entre os membros da gens. De acordo com Engels (2019, p.113), considerando que no advento da civilização “tanto na gens romana quanto na gens grega já vigorava o direito paterno, os descendentes da linha feminina eram excluídos” da repartição dos bens através de suas regras de herança. Baseando seu argumento nas Leis das Doze Tábuas, Engels demonstra nessa que é a mais antiga evidência do direito romano conhecida, “os primeiros a herdar

¹³⁰ Do original “*Blieb in civilization v. Greek, Roman gentes*”.

eram os filhos e filhas, como herdeiros naturais. Não havendo filhos, herdavam os ágnatos (parentes pela linha masculina); na falta destes, os demais integrantes da gens”. É interessante perceber que, de acordo com essa regra de herança, independente do destino dos bens, eles permaneceriam no interior da comunidade gentílica. Nesse período liminar no qual ainda existia uma comunidade gentílica mas que pouco a pouco essa forma de organização social estava se dissolvendo, podemos notar a “penetração gradual de novas disposições legais no costume gentílico, criadas pelo aumento da riqueza e pela monogamia”. Engels demonstra que o que estava previsto nas Leis das Doze Tábuas teria invertido as regras anteriores, nas quais o direito hereditário que “era igual para todos os integrantes da gens foi primeiramente delimitado aos agnatos (...), depois aos filhos e filhas e respectivos descendentes pela linha masculina”.

Algo interessante de observar através da passagem de Engels é a importância dos dispositivos legais na conformação das regras de herança e, conseqüentemente, no advento da civilização. Alguns intérpretes do pensamento marxiano tentam conceber a inexistência do Direito em formas que precederam o modo de produção capitalista: “aquilo que conhecemos como direito e, por extensão, todo o direito pré-burguês tem, na verdade, uma natureza incompatível com a forma jurídica” (Naves, 2014, p.77). Pachukanis, que provavelmente o principal teórico marxista que pensou o Direito nos princípios do século XX, atestava para a existência de formas “embrionárias” de Direito, considerando que “a mais desenvolvida, universal e acabada mediação jurídica engendra-se a partir das relações entre os produtores de mercadoria” (Pachukanis, 2017, p.65) – ou seja, a partir da adoção do modo de produção capitalista.

Existem várias passagens dos chamados *Cadernos Etnológicos* de Marx – principalmente os *Cadernos sobre Maine*¹³¹ – que evidenciam claramente a existência, por parte da interpretação do velho mouro, do Direito nessas formas sociais não capitalistas. Todavia, para que não nos utilizemos de uma referência do conteúdo dos *Cadernos Etnológicos* – através dos quais facilmente poderíamos ser acusados de encontrar uma posição de Marx apenas em um texto ainda muito desconhecido e que só veio a público na segunda metade do século XX – lembremos de uma passagem dos *Grundrisse* na qual Marx (2011b, p.188-189) afirma que “no direito romano o *servus* é corretamente determinado como aquele que não pode adquirir nada para si pela troca”;

¹³¹ Embora ainda não esteja finalizada, existe uma dissertação em curso de autoria do mestrando Carlos Emanuel Florêncio de Melo – sob orientação de Vitor Bartoletti Sartori – que investiga os postulados morais e o direito nos rascunhos de Marx a Henry Maine.

exatamente por isso, “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 desenvolvida em determinado círculo, desenvolver as determinações da pessoa jurídica, precisamente as do indivíduo da troca, e antecipar, assim, o direito da sociedade industrial” (Marx, 2011b, p.188-189). E ainda termina com uma conclusão que de alguma forma o que expõe uma semelhança entre seus *Cadernos Etnológicos* e os escritos anteriores críticos à economia política: “seu próprio desenvolvimento coincide completamente com a dissolução da comunidade romana”.

Demonstrada a importância dos mecanismos jurídicos na conformação da herança em formas sociais pré-capitalistas é necessário agora nos remetermos a uma fundamental distinção elaborada pelo advento da Antropologia subsequente, a saber: as diferenças entre “herança” e “sucessão”. Ao passo que a herança, como demonstramos anteriormente, constitui-se como um princípio que regula a transmissão e a repartição de bens, a sucessão é um princípio que diz respeito à transmissão e repartição de funções sociais no interior de uma comunidade.

A título de elucidação, ao passo que entre os Iroqueses as regras de herança determinavam que os bens do membro falecido deveriam permanecer entre os parentes gentílicos mais próximos¹³², as regras de sucessão eram regidas a partir da linhagem feminina, o que já tinha sido identificado desde as primeiras pesquisas entre os iroqueses ainda no século XVIII: “na morte de um chefe, não era seu filho que o sucedia, mas sim o filho de sua irmã” (Charlevoix, 1763, p.182). Assim, por pertencer a gens da mãe, que era diferente da gens do pai, um filho descendente consanguíneo não podia suceder seu pai, e quem o sucedia era o filho da irmã, ou seja, seu sobrinho.

As regras de sucessão foram importantes para Morgan principalmente durante sua exposição sobre a organização social das gens, ou seja, se tornou um elemento importante para a manutenção dos cargos de chefia no âmbito político no interior da comunidade gentílica. Quando Marx tratou do direito de herança na forma social capitalista ele se referiu a uma espécie de “poder” deixado pelo falecido para seu herdeiro. Mas esse poder, segundo Marx (2005), não se conformava por aspectos relativos a cargos no interior da organização social, mas sim, através da possibilidade de expropriação da produção por outrem: “o direito de herança possui apenas importância social na medida

¹³² “As posses dos falecidos passavam a pertencer aos demais membros da gens e deviam permanecer dentro da gens. A insignificância de objetos que um iroquês podia legar era repartida como herança entre os parentes gentílicos mais próximos” (Engels, 2019, p.85).

em que deixa para o herdeiro o poder exercido pelo falecido durante o tempo em que viveu, nomeadamente: o poder de atribuir a si mesmo, por meio da propriedade (...) os frutos do trabalho alheio”. O que nos interessa aqui, no entanto, é que o dispositivo da herança – e não o da sucessão – se tornou um fator essencial para a garantia de posse e transmissão de bens e posteriormente de propriedades. Uma semelhança entre as regras de herança na comunidade gentílica e as leis sobre a herança na forma social capitalista é exatamente seu amparo por meio de dispositivos jurídicos.

Marx chama a atenção para algo fundamental acerca das leis de herança no capitalismo, mas que pode ser notado também em outros dispositivos legais: “as leis sobre herança constituem não a causa, mas sim o efeito, a consequência jurídica da organização econômica existente que se funda na propriedade privada dos meios de produção”; o mesmo poderíamos dizer sobre a constituição da herança em formas sociais gentílicas: as regras de herança constituem não a causa, mas sim o efeito, a consequência jurídica do processo de dissolução da comunidade a partir de forças internas ou externas. Não foi o direito que criou a herança no interior da gens, mas sim, a prática das regras de herança que garantiram, conseqüentemente, seu amparo através de dispositivos legais – fato que pode ser observado desde as Leis das Doze Tábuas. Crítico a esse caráter demiúrgico do real, Marx ironiza ao dizer que “o direito de herdar escravos não constituía a causa da escravidão, senão, pelo contrário, era a escravidão que constituía a causa de os escravos serem herdados” (Marx, 2005). Por esse motivo que Marx (2017, p.84) afirma conclusivamente que “o direito não é mais que o reconhecimento oficial do fato”.

A herança só se conforma através de algum grau de existência da propriedade no interior de um meio social. Ao suprimir a propriedade, conseqüentemente as normas de repartição de bens também são suprimidas. Remontando ao contexto da comunidade gentílica, quais foram os critérios estabelecidos por Morgan para caracterizar a existência de uma propriedade? Esse exercício nos levará a compreender não só a importância da propriedade numa forma social como também o seu papel determinante no decurso da história.

7.2. Entre a propriedade e o arame farpado

Nos chamados *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx se opõe ao modo como a economia política – principalmente Adam Smith – concebia um “estágio primitivo” de

sociedade para pensar, em seu exemplo, as dinâmicas da propriedade. Pressupondo as categorias presentes nas obras desses teóricos, Marx afirma que esses economistas partiam de “um estado primitivo imaginário”, exemplo esse que nada explica, pois “simplesmente empurra a questão para uma região nebulosa, cinzenta” (Marx, 2004, p.80). Aos olhos de alguns intérpretes, pode parecer que nesse momento Marx caracteriza essas formas sociais como “nebulosas”, mas a crítica vai no sentido de que o exercício de tentar criar o real, por parte desses teóricos, seria um esforço inválido, “assim como o teólogo explica a origem do mal pelo pecado original, isto é, supõe como um fato dado e acabado, na forma da história, o que deve explicar” (2004, p.80). De toda forma, nas investigações presentes nesses *Manuscritos*, Marx não parte de formas sociais “primitivas”, mas sim, da intenção de compreender as especificidades da propriedade privada no modo de produção capitalista.

Já nesses escritos de 1844, Marx esboça uma interpretação que compreende a importância que as relações de herança tinham na gênese da propriedade privada. Ele faz, portanto, um paralelo entre a propriedade privada no modo de produção capitalista e a propriedade fundiária feudal, essa na qual já se situava “o domínio da terra como um poder estranho [posto] acima dos homens. O servo é o acidente da terra. De igual modo, o morgado, o primogênito, pertence à terra. Ela o herda.” (Marx, 2004, p.74). No germe da propriedade privada já era possível observarmos uma inversão entre a terra e o seu possuidor, de modo que, através da personificação pressuposta nessa forma social que continha o germe do modo de produção capitalista, não era o primogênito que herdava a terra por uma filiação de parentesco, mas, antes, diante da interpretação de que esse primogênito pertencia à terra, era ela que o herdava.

Mas ao passo que o período feudal fazia prevalecer a aparência de uma vinculação íntima entre o possuidor e a própria terra, na forma capitalista essa relação se manifesta de maneira estranhada, “no qual é exprimida a completa dominação da matéria morta sobre o homem”, e assim sendo, Marx (2004, p.75) sugere que o antigo provérbio medieval que dizia “nenhuma terra sem dono¹³³” deveria ser substituído por um provérbio moderno que dir-se-á “o dinheiro não tem dono¹³⁴”.

Em uma típica sociedade capitalista, a relação do trabalhador com o produto de seu trabalho configura-se como uma relação de estranhamento¹³⁵, ou seja, “o trabalho

¹³³ Do original “*nulle terre sans maître*”.

¹³⁴ Ou “*l'argent n'a pas de maître*”.

¹³⁵ Do original “*Entfremdung*”.

mesmo se torna um objeto, do qual o trabalhador só pode se apossar com os maiores esforços e com as mais extraordinárias interrupções”, o que tem, por consequência, uma relação em que “quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, do capital” (2004, p.81). Mas esse trabalhador nada pode criar senão por uma apropriação da natureza, ou seja, “o mundo exterior sensível¹³⁶”. Assim sendo, quanto mais o trabalhador se apropria desse mundo exterior sensível por meio de seu trabalho, mais ele se priva dos meios de vida. Esse processo se conforma, de acordo com Marx, em dois sentidos: no primeiro deles, compreendendo que “o mundo exterior sensível deixa de ser um objeto pertencente ao seu trabalho, um meio de vida do seu trabalho”; no segundo, que esse mundo exterior sensível “cessa, cada vez mais, de ser meio de vida no sentido imediato, meio para a subsistência física do trabalhador”. (2004, p.81). Desse modo, “a propriedade privada é, portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária do trabalho exteriorizado, da relação externa do trabalhador com a natureza e consigo mesmo” (Marx, 2004, p.87).

Já n’*A Ideologia Alemã* – em um texto específico que compõem a “obra”, datado “de junho a meados de julho de 1846” – e dessa vez acompanhado de Engels, Marx apresenta uma série de divisões entre formas de propriedade que, conseqüentemente, estão condicionadas às fases de desenvolvimento da divisão do trabalho: “cada nova fase da divisão do trabalho determina também as relações dos indivíduos uns com os outros no que diz respeito ao material, ao instrumento e ao produto do trabalho”, que, por sua vez, o grau de desenvolvimento da divisão do trabalho mostra também a que ponto as forças produtivas estão desenvolvidas (Marx; Engels, 2007, p.89). Assim, esses autores elaboram e descrevem três formas de propriedade principais: a propriedade tribal; a propriedade estatal ou comunal da antiguidade; a propriedade feudal¹³⁷.

A forma de propriedade tribal corresponde, para Marx e Engels (2007, p.90) à fase não desenvolvida da produção, em que um povo se alimenta da caça e da pesca, da criação de gado ou, no máximo, da agricultura (...) nessa fase, a divisão do trabalho é, ainda, bem pouco desenvolvida e se limita a uma maior extensão da divisão natural do trabalho que já existia na família¹³⁸.

¹³⁶ Do original “sinnlich”.

¹³⁷ Iremos expor aqui cada uma dessas formas baseadas essencialmente nas palavras de Marx e Engels, mas, para uma análise mais completa e aprimorada, tento em conta cada um dos elementos apresentados, vide *A Ideologia Alemã*, (2007, p.89-92).

¹³⁸ Sobre a propriedade tribal, em manuscrito da própria *A Ideologia Alemã* datado “do fim de novembro de 1845 a meados de junho de 1846”, ou seja, que antecede essa exposição mencionada, é dito: “A primeira forma de propriedade, tanto no mundo antigo como na Idade Média, é a propriedade tribal, condicionada

Em seguida, tratam da forma de propriedade estatal ou comunal da Antiguidade, que “resulta da unificação de mais de uma tribo numa cidade por meio de contrato ou conquista, e na qual a escravidão continua a existir (...) a divisão do trabalho já está mais desenvolvida. Já podemos encontrar a oposição entre cidade e campo e, mais tarde, a oposição entre Estados que representam o interesse da cidade e aqueles que representam o interesse do campo; e, no interior das próprias cidades, encontramos a oposição entre indústria e o comércio marítimo” (Marx; Engels, 2007, p.90).

Por fim, Marx e Engels (2007, p.91) delineiam a forma de propriedade feudal, que por sua vez consistia “principalmente no trabalho de cada indivíduo”. A propriedade durante a época feudal era constituída, “de um lado, pela propriedade da terra e pelo trabalho servil a ela acorrentado e, do outro, pelo trabalho próprio com pequeno capital que dominava o trabalho dos oficiais. A estrutura de ambos era condicionada pelas limitações das relações de produção – pelo escasso e grosseiro cultivo da terra e pela indústria artesanal. A divisão do trabalho pouco ocorreu na florescência do feudalismo. Cada país trazia em si a oposição entre cidade e campo”.

É nítida a intenção de Marx e Engels em caracterizarem a existência de uma forma de propriedade no interior de uma organização social a partir dos critérios estipulados pela produção social e pela conformação do trabalho nessa sociabilidade. O que faz, Morgan, então, ao encontrar na *Ilíada*, de Homero, uma referência a campos de cultivo que foram delimitados através de cercas? Credita não à forma e os meios de cultivo, mas sim, por meio da existência de uma demarcação física, a presença da propriedade privada naquele texto literário que fazia referência a uma forma social. Marx, evidentemente, interpelou a passagem de Morgan com um comentário.

“Na *Ilíada* - V, 90 – se faz menção a cercas ao redor dos campos cultivados. IX, 577: uma parcela de 50 acres (πεντηχοντόγυος), metade para vinhedos, o resto para a lavoura. XIV, 121: Tideo mora em uma casa rica em mercadorias e tem campos de cereais em abundância. [**Morgan está errado se pensa que a mera demarcação demonstra a propriedade privada da terra**¹³⁹].” (Marx, 1972, p.134-135; Morgan, 1974, p.298).

Existem algumas pesquisas interessantes que demonstram como que a utilização de cercas se portou, em maior ou menor escala, como um utensílio para a garantia da

entre os romanos principalmente pela guerra e entre os germanos pela pecuária. Entre os povos antigos, porque numa mesma cidade coabitavam muitas tribos, a propriedade tribal aparece como propriedade do Estado e o direito do indivíduo sobre ela como simples *possessio*, que, todavia, se limita, assim como a propriedade tribal em geral, tão somente à propriedade da terra” (Marx; Engels, 2007, p.75).

¹³⁹ Do original “*Morgan irrt sich, wenn er glaubt, d. blosse fencing beweise Privatgrund-eigenthum*”.

propriedade privada. Um ano antes da publicação de *Ancient Society*, foi inventado, também em território estadunidense, o arame farpado. Tal invenção serviu inicialmente para impedir a fuga de gados das propriedades e posteriormente para demarcar as fazendas dos territórios de indígenas – esses que inclusive chamavam o arame farpado de “a corda do Diabo”. Todavia não era o arame farpado que garantia a segurança da propriedade privada, mas sim, os dispositivos jurídicos concernentes à defesa das terras de fazendeiros. Sob a mesma ótica morganiana, Tim Harford caracteriza o arame farpado como um fator determinante da constituição da propriedade privada o caracterizando como uma d’*As 50 coisas que fizeram a economia moderna*¹⁴⁰. Mas não foi o arame que fez a economia moderna, e sim, as especificidades do modo de produção capitalista moderno que criaram o arame farpado.

A propriedade privada se constitui, portanto, como um fator determinante para o modo de produção capitalista. Do mesmo modo, a propriedade comunal era condizente com as características da sociabilidade nessa forma social. Assim, toda forma social pode ser também associada a uma forma de propriedade correspondente. A existência de formas de propriedade diferentes em meio a distintas formas sociais ganha amparo na concepção de Engels (2019, p.107-108) de que “até hoje, todas as revoluções foram feitas para proteger um tipo de propriedade contra outro tipo de propriedade”, e utiliza como exemplo a fatídica Revolução Francesa na qual a propriedade feudal foi sacrificada para a garantia da propriedade privada da burguesa. A ironia na qual o autor de *A origem* termina essa parte de sua exposição é devida à constatação de que “a propriedade privada só pôde se manter por meio da violação da propriedade”.

Nesse capítulo investigamos principalmente as regras de herança e a propriedade no interior das formas sociais comunais. Quanto às regras de herança, notamos como que esse direito se apresentou através do “reconhecimento oficial do fato”, ou seja, não foi o direito que criou as dinâmicas de herança no interior dessas formas, mas antes, a necessidade de estabelecer mecanismos que dessem segurança a essas dinâmicas propiciaram a existência de regras que a assegurassem. Além disso, contrapomos mais uma vez um critério morganiano para apreender a realidade daqueles utilizados por Marx

¹⁴⁰ Em português essa obra foi publicada com o título *As 50 coisas que mudaram o mundo* (cf. Harford, 2018).

ao demonstrarmos que a demarcação de terras por cercas não fundamenta o que o velho mouro estabelece como um elemento que caracteriza a existência da propriedade privada em determinada localidade.

Através de nosso percurso, as questões que envolvem as especificidades da organização social no interior da comunidade gentílica já estão “pedindo caminho”. Vimos como Morgan desenvolveu seu esquema de classificação dos períodos étnicos e as distinções de pressupostos com a abordagem marxiana da concepção materialista da história. Vimos também como Morgan apresenta a existência de formas sucessivas de família até a conformação da forma de família correspondente à “civilização”, a chamada família monogâmica. E agora demonstramos tanto as regras de herança quanto a concepção morganiana da propriedade no interior da comunidade gentílica e no advento de sua dissolução. Para todos esses propósitos, as contribuições de Engels em *A origem* e os comentários de Marx em seus chamados *Cadernos Etnológicos* nos foram fundamentais, em alguns momentos para aprimorar a formulação morganiana e em outros para criticá-la. É chegada a hora de investigarmos a organização social gentílica e as causas que deram origem a uma das mais importantes invenções da história, aquela que demos o nome de Estado.

8. Sobre a Organização Social¹⁴¹

A primeira temática abordada nesse capítulo, a proibição do incesto, remeterá imediatamente ao campo de investigação do capítulo anterior: as relações de parentesco. Mas qual o sentido em alocarmos esse tema às discussões sobre a organização social e não sobre as formas de família? Pois, segundo as contribuições marxianas, tal prática propiciará as primeiras características distintivas das comunidades gentílicas. Através desse ponto de partida, seremos conduzidos a investigar aspectos que envolvem: totemismo; cargos e funções políticas e militares nas comunidades gentílicas; o fetichismo religioso em comparação ao fetichismo da mercadoria; e por fim, o processo de dissolução da gens e nascimento do Estado. Quanto a esse último aspecto, a obra *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* de Engels apresenta uma formulação absolutamente original em relação às informações contidas em *Ancient*

¹⁴¹ “Segunda Parte: “O desenvolvimento da ideia de governo” (Morgan, 1980, p.63-333; 1976, p.7-121;; Marx, 1972, p. 139-240; Engels, 2019, p.83-146).

Society. Nessa formulação Engels, segundo suas intenções, procurou associar a teoria do valor de Marx às contribuições do antropólogo americano, e por buscar algumas aproximações tanto quanto apresentar algumas distinções, consideramos Engels como o primeiro intérprete a investigar os diferentes propósitos suscitados por meio da relação entre Marx e Morgan.

8.1. Marx diante da proibição do incesto

Na interpretação de Engels, uma das principais contribuições de Morgan em *Ancient Society* foi a de ter demonstrado que a organização gentílica dos índios americanos corresponde a toda a organização social dos gregos e dos romanos da era primeva e portanto a gens “é uma instituição comum a todos os bárbaros até o seu ingresso na civilização” (Engels, 2019, p.83). Os termos *gens* em latim, *genos* em grego e *ganas* em sânscrito têm, segundo Morgan (1980, p.80), “o mesmo significado original: o de parentesco (...) uma gens é portanto um conjunto de consanguíneos, descendendo de um antepassado comum”.

A utilização do termo “gens” foi disseminado após a publicação do importante *A cidade antiga* (1865), de Fustel de Coulanges. Essa foi uma primeira tentativa de associar as formações arcaicas da Grécia e Roma a outros povos, nesse caso, aos indo-europeus. Fustel de Coulanges (2006, p.95) assinala uma caracterização igualitária entre a gens: “lar, túmulo, patrimônio, tudo isso em sua origem era indivisível. A família o era, por consequência (...) A gens era a família, mas a família conservando a unidade ordenada pela religião e atingindo todo o desenvolvimento que o antigo direito privado lhe permitia atingir”.

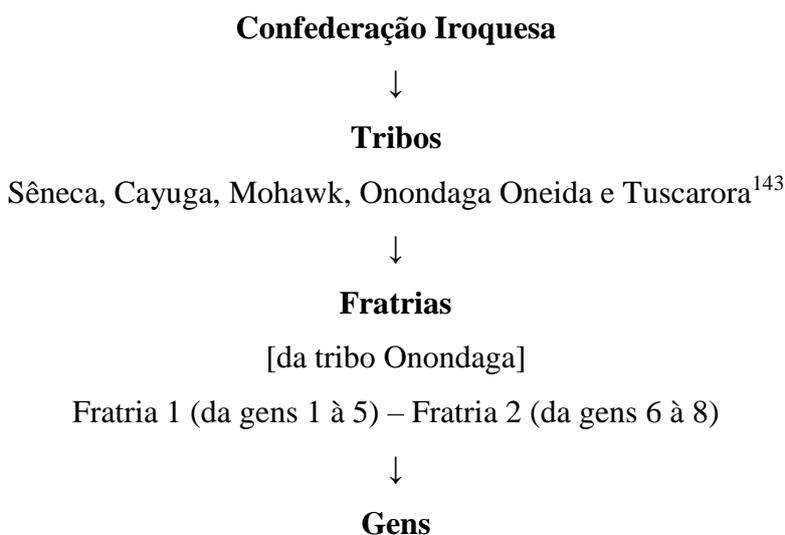
A fins de compreensão, o lugar da gens – em uma classificação de escalonamento iroquês¹⁴², segundo Morgan – seria como unidade social que, a partir de seu agrupamento, formaria uma fratria; que por sua vez, ao lado de outras fratrias constituiria uma tribo; por fim, um agregado de tribos poderia formar uma confederação. Ou seja, no interior da classificação morganiana podemos notar a existência de gens, fratrias, tribos e confederação, vínculos de organização que atuam de maneira

¹⁴² Não é comum, por parte da literatura antropológica, a utilização do termo “gens” para designar a unidade social de povos ameríndios. Geralmente tratamos essa unidade como “clãs”; porém, seguiremos a terminologia utilizada por Morgan para manter uma certa coesão com seus pressupostos.

concomitante e que, em suas relações sociais, constituem a totalidade de uma organização. Para Engels (2019, p.147), essa organização “nada mais é que um agrupamento próprio nascido naturalmente, e capaz de resolver todos os conflitos que podem surgir dentro da sociedade organizada dessa maneira”.

Essa forma clássica de organização social pôde ser observada por Morgan entre os Iroqueses, mas nosso antropólogo fez questão de encontrar correspondências através de materiais para além do território ameríndio. Ressaltar essa informação é necessário na medida em que Morgan foi aquele que deu uma inteligibilidade consistente às especificidades desses diferentes grupos escalonais no interior de uma organização social. Uma primeira distinção que antecedeu Morgan no sentido de compreender essa forma social foi a cisão estabelecida por McLennan ao dividir essas sociedades entre exogâmicas – ou seja, aquelas em que o casamento em seu interior é proibido – e endogâmicas – nas quais o casamento no interior da organização gentílica é permitido. Nas pesquisas que antecederam as investigações de McLennan e Morgan, termos como “tribo”, “clã”, “gens”, “thum”, entre outras expressões grupais de sociabilidades eram utilizados de maneira indiferenciada, o que causava ao leitor um entendimento de que esses termos poderiam ser sinônimos.

A título de elucidação, podemos sugerir a seguinte representação gráfica que localiza a tribo onondaga no interior da confederação iroquesa, bem como englobamento de suas fratrias e gens.



¹⁴³ O pertencimento dos Tuscarora na confederação iroquesa só foi admitido por volta de 1722. Essa tribo advinha originalmente de outro tronco e, ao ser admitido pelo tronco iroquês, ficou conhecida como “o sexto membro”.

- 1) Lobo; 2) Tartaruga do Mar; 3) Narceja; 4) Castor; 5) Alvéoloa;
- 6) Veado; 7) Enguia; 8) Urso

No exemplo supracitado, podemos concluir que os membros da gens “Tartaruga do Mar” pertencem à fratria 1 da tribo Onondaga que, por sua vez, corresponde a uma das seis tribos da confederação iroquesa. Do mesmo modo, os membros da gens “Enguia” pertencem à fratria 2 da tribo Onondaga que, também por sua vez, novamente corresponde a uma das seis tribos da confederação iroquesa. Do mesmo modo, as outras tribos – Sêneca, Cayuga, Mohawk, Oneida e Tuscarona – também possuem suas organizações internas específicas.

No interior das pretensões morganianas, desvendar as características constitutivas da organização gentílica significava o entendimento dos aspectos de uma espécie de forma social que precedeu a organização política: se por um lado a comunidade gentílica era fundada nas linhagens de parentesco, a organização política, por sua vez, se fundava sobre o território e sobre a propriedade.

Embora seja um empreendimento difícil, no sentido da ausência de materiais históricos que o comportam, compreender a origem das gens também é um exercício fundamental. Sobre esse aspecto, algumas sutilezas evidenciam distinções entre Morgan, Engels e Marx.

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 (Morgan, 1980, p.86). 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.

Em uma análise que parte dos pressupostos marxianos, as características comuns de uma forma social jamais poderiam ser consideradas à luz de como a própria economia política concebia a sociedade civil-burguesa: através dos caçadores e pescadores isolados, como nas formulações de Smith e Ricardo. Além do mais, a própria compreensão de Marx desses princípios norteadores da Revolução Francesa não se conformou de uma forma elogiosa. Ao contrário, ao pressupor as determinações da forma social capitalista, Marx aponta de maneira irônica que “a esfera da circulação ou troca de mercadorias, em cujos limites se move a compra e a venda da força de trabalho é, de fato, um verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem. Ela é o reino exclusivo da liberdade, da igualdade, da propriedade e de Bentham”: “liberdade” pois compradores e vendedores são movidos apenas por seu livre-arbítrio; “igualdade” pois se relacionam apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente; “propriedade” pois cada um dispõe apenas do que é seu; e “Bentham” pois cada um olha somente para si mesmo (Marx, 2013a, p.250-251). É evidente que essa constatação morganiana é fruto de sua própria concepção do desenvolvimento histórico, mas apresentar essa distinção é fundamental para diferenciarmos os pressupostos morganianos dos de Marx.

Voltemos à caracterização por Morgan de três princípios constitutivos da gens: o laço de parentesco; uma linhagem sem cruzamentos assegurada pela filiação matrilinear e a interdição do casamento no seio da mesma gens. O laço de parentesco é, nesse momento de nossa exposição, um elemento óbvio de constituição da organização social dessas formas sociais comuns; já sobre a manutenção da filiação matrilinear, vimos que a literatura etnográfica posterior a Morgan demonstrou que essa afirmação não possui uma base sólida que corresponda, em sua origem, à transição de todas as formas sociais para uma forma subsequente; entretanto, o terceiro elemento cravado em *Ancient Society* é um pouco mais sensível – o que nos conduz a fazer uma análise com mediações mais precisas. Antes, porém, é necessário compreender a argumentação de Lewis Morgan sobre esse princípio constitutivo da gens.

Em uma argumentação conjectural, Morgan (1980, p. 86) supõe que a organização gentílica “deve ter tomado naturalmente a forma de gens organizada em pares, porque os filhos dos homens eram excluídos e porque era igualmente necessário organizar as duas classes de descendentes”. Assim, a interdição do casamento no seio da mesma gens foi um princípio que teria justificado seu surgimento na medida em que seria

necessário aos membros de uma gens casarem com integrantes de, no mínimo, outra gens distinta. Por isso, “duas gens, que nascessem ao mesmo tempo, teriam bastado para assegurar toda esta organização, pois que os homens e as mulheres de uma delas casariam com as mulheres e os homens da outra”.

Quando Engels elenca uma série de “costumes” da organização gentílica, o autor de *A origem* faz questão de ressaltar o fato de que nenhum membro da gens pode casar dentro dela. Segundo Engels (2019, p.84), “essa é a regra básica da gens, o laço que a mantém unida; é a expressão negativa da consanguinidade positiva, em virtude da qual os indivíduos abrangidos por ela se tornam uma gens”. Engels também chama a atenção para o fato de que a família punaluana – descrita por Morgan – teria sido a expressão original e elucidativa de uma organização gentílica.

Em um comentário ao texto de Morgan em seus *Cadernos* de rascunhos, Marx apresenta claramente sua concepção sobre a origem das gens:

“[A gens nasce a partir da necessidade de um grupo promíscuo; assim que no interior desse começa a ser rejeitado o matrimônio entre irmãos e irmãs, já pode ser identificado a existência da gens sobre o grupo, mas não antes; pressuposto da gens: que irmãos e irmãs (próprios ou colaterais) já estejam distinguidos de outros consanguíneos¹⁴⁴]” (Marx, 1972, p. 199).

O comentário de Marx ressalta imediatamente a rejeição do matrimônio entre irmãos e irmãs, ou seja, nosso autor não leva em consideração apenas a relação consequente entre duas organizações gentílicas, mas faz questão de evidenciar o fato motivador do nascimento da gens enquanto uma disrupção no interior de uma comunidade natural e espontânea. Mas o que torna inusitada e passageira é a utilização por Marx do adjetivo “promíscuo” para se referir a essa relação necessária para o surgimento do gens. Não seria um exagero estabelecer uma distinção entre a argumentação de Marx em relação às de Morgan e Engels tendo como fundamento essa especificidade presente na caracterização do velho mouro – e ausente nas formulações dos outros autores de nossa “trama”. Mas qual o sentido em atribuir alguma importância a esse propósito?

¹⁴⁴ Do original: “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 d. group, nicht vorher; voraussetz g d. gens, dass Brüder u. Schwestern (own u. collateral) bereits von andern consanguinei geschieden sind. Die gens einmal da, bleibt sie unit des social system, whd d. familie grosse changes dchlüuft”.

Embora em sua origem o termo *promiscuous* tenha uma descendência do latim *promiscuus* que significa algo como “indiscriminado”, sob uma perspectiva lexical a utilização por Marx do termo *promiscuous* em seu tempo já denotava uma referência a utilização em outro sentido, a saber, sua caracterização atrelado a relações sexuais. 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”.

Por mais que não se manifeste de maneira relevante em *Ancient Society*, as discussões sobre a proibição do incesto já estavam presentes nas concepções de Morgan e de outros expoentes de seu campo de conhecimento. 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. Já nas formulações de outros teóricos de seu tempo, como o próprio McLennan e Spencer, não havia nenhuma relação aparente entre exogamia e proibição do incesto.

O afastamento do campo antropológico da compreensão da proibição do incesto estava atrelado, como exemplificam as concepções de Selligman e principalmente Robert Lowie (1953), à concepção de que esse assunto deveria ser tratado sobre a órbita das ciências naturais, e não das ciências sociais. Por isso Lévi-Strauss (2012, p.49-50) retoma a formulação de Morgan no sentido de que o antropólogo americano é um dos autores que concebe “a origem da proibição do incesto (...) ao mesmo tempo natural e social, mas no sentido de resultar de uma reflexão social sobre um fenômeno natural”. O lugar da proibição do incesto no pensamento de Lévi-Strauss teve como discussão exatamente essa fronteira entre o natural e o social, porém, embora esse autor tenha dedicado tal obra à memória de Lewis Morgan, Lévi-Strauss deixa evidente suas distinções diante das formulações do antropólogo americano.

Procurando se distanciar das interpretações precedentes que “procuraram fundar um fenômeno universal sobre uma sequência histórica cujo desenrolar não é de modo algum inconcebível em um caso particular”, Lévi-Strauss (2012, p.60-61), em um

exercício típico de seu meio¹⁴⁵, buscou as “causas profundas e onipresentes [que] fazem com que, em todas as sociedades e em todas as épocas, exista uma regulamentação das relações entre os sexos”.

Lévi-Strauss concebe a proibição do incesto como “um fenômeno que apresenta simultaneamente o caráter distintivo dos fatos da natureza e o caráter distintivo dos fatos da cultura”. Para tanto, o teórico francês parte da compreensão de que “em toda parte onde se manifesta uma regra podemos ter certeza de estar numa etapa de cultura”, e a partir de seu estruturalismo baseado em oposições duais, a proibição do incesto apresentaria indissolúvelmente reunidos “os dois caracteres nos quais conhecemos os atributos contraditórios de duas ordens exclusivas, isto é, constituem uma regra, mas uma regra que, única entre todas as regras sociais, possui o mesmo caráter de universalidade” (Lévi-Strauss, 2012, p.45-46). Assim sendo, a proibição do incesto, para Lévi-Strauss (2012, p.63) “é o processo pelo qual a natureza se ultrapassa a si mesma (...) forma-se uma estrutura de novo tipo, mais complexa, e se superpõe, integrando-as, às estruturas mais simples da vida psíquica, assim como estas se superpõem, integrando-as, às estruturas, mais simples que elas próprias, da vida animal”, o que acarretaria no “advento de uma nova ordem”.

A utilização do termo “cultura” nesse contexto por Lévi-Strauss se confunde com uma eventual utilização do termo “sociedade”. Inicialmente em sua exposição, Lévi-Strauss opõe “estado de natureza” a “estado de sociedade”, e posteriormente, sob a justificativa de uma mera preferência, lança mão de “sociedade” e opta por fazer uso do termo “cultura”, estabelecendo assim essa importante dualidade para seu desenvolvimento teórico em *Estruturas Elementares do Parentesco*: “natureza/cultura”.

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. Mas há algo de comum entre a teorização de Lévi-Strauss em *Estruturas Elementares do Parentesco* e o comentário de Marx presente nos assim chamados *Cadernos Etnológicos*: ambos pressupõem a proibição do incesto

¹⁴⁵ Esse esforço de opor uma pretensão de identificação de um nexos universal à investigação histórica, em que pese as distinções, é um traço comum de sua matriz francesa, seja aludindo as pretensões de Durkheim de desvendar as *Formas Elementares da Vida Religiosa* ou de Marcel Mauss em investigar *Uma Categoria do Espírito Humano*. Por isso os objetivos de Lévi-Strauss eram, antes de qualquer coisa, a identificação das *Estruturas Elementares do Parentesco*.

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.

Seria irresponsável de nossa parte concluir, baseado em seus *Cadernos*, que Marx teria antecipado as formulações de Lévi-Strauss em *Estruturas*. Porém, não é exagero sugerir que embora partissem de caminhos e interesses distintos, já se faz presente nos rascunhos de Marx sobre Morgan uma intuição daquilo que seria extensamente desenvolvido por Lévi-Strauss quase 70 anos depois partindo de outros pressupostos. É necessário, portanto, compreendermos as especificidades da gens para além de sua origem, traçar suas características relevantes e entendermos o seu lugar na organização dessas formas sociais específicas que precederam o modo de produção capitalista.

Baseado na forma iroquesa, especificamente os seneca, Morgan enumera alguns elementos característicos das gens. Essas características ressaltam, segundo Morgan, direitos, privilégios e obrigações. Engels acompanhou, em certa medida, a sequência morganiana e Marx, eventualmente, interpelou a exposição do antropólogo com algum comentário. Para além das características já apresentadas – interdição do matrimônio para Morgan e Engels; proibição do incesto para Marx – é fundamental que algumas características dessa gens já constituída sejam colocadas em evidência.

8.2. O Totemismo e a “casuística inata dos homens”

Uma característica da organização gentílica assinalada por Morgan (1980, p.97-98) que deve ser ressaltada é o direito de dar nomes aos membros da gens. Cada gens reservava para si o uso de certos nomes ou de uma série de nomes. Segundo Engels (2019, p.85) a importância dessa caracterização se conforma no sentido em que “um nome gentílico implicava de antemão direitos gentílicos”. Além disso, “o nome do indivíduo já denotava a gens à qual ele pertencia”. Marx percebeu imediatamente o sentido de como o nome gentílico exercia influência nas relações sociais no interior da gens. Em uma passagem em que Morgan comenta sobre as características do nome gentílico, Marx o interpelou acrescentando um importante comentário. Vejamos a passagem de Morgan e o comentário de Marx:

“Existia entre os shawnee um costume, comum a todos os Miami, aos sauk e aos fox, que consistia em dar às crianças, sob certas condições, nomes da gens do pai ou da mãe, ou de qualquer outra gens (...) estes nomes conferiam aos indivíduos que os usavam os direitos específicos dos membros da gens a que o nome pertencia, de modo que era o nome que determinava qual a gens pessoa que o usava. (...). Se uma criança fosse batizada com um nome pertencente à gens do pai, entrava assim para esta gens e podia ser o seu sucessor, após, evidentemente, uma ratificação eletiva. O pai não tinha qualquer intervenção nesta matéria. A gens confiava esta tarefa a determinadas pessoas, geralmente a certas matronas a quem se devia consultar quando se tratava de dar um nome a uma criança e que tinham o direito de escolher o nome. Mediante certos acordos entre as gens dos sahwnee, estas pessoas podiam escolher os nomes; quando um nome era atribuído segundo as regras prescritas, a criança tornava-se membro da gens a que o nome pertencia [**Casuística inata do homem para mudar as coisas trocando os nomes! Encontrar um escape para romper a tradição saem sair da tradição quando um interesse real oferece um motivo poderoso para ele**¹⁴⁶].” (Marx, 1972, p.181; Morgan, 1980, p.202-203).

A prática entre os shawnee é excepcional, mas o comentário de Marx revela uma informação importante acerca das nomeações no interior de uma comunidade gentílica: os nomes não são imutáveis, ao contrário, existem uma série de possibilidades que podem motivar a substituição ou alteração da nomenclatura de membros da gens. A provocante interpelação de Marx nos demonstra que uma nova nomenclatura gentílica pode estar atrelada a um lugar na organização social de determinada gens. Nesse sentido, Morgan (1980, p.99) ressalta que “as precauções que rodeiam o uso de nomes específicos de uma gens prova, suficientemente a importância que lhes é atribuída e os direitos gentílicos que conferem”. 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”.

¹⁴⁶ Do original “*Eingeborne casuistry of man to change things by changing names! U. Schlupfwinkel zu finden um innerhalb der Tradition die Tradition zu durchbrechen, wo actual interest powerful motive dazu gab*”. Quando traduzimos essa passagem, acreditamos que embora fizesse mais sentido a utilização da expressão “casuística inata”, uma tradução também rigorosa poderia optar por “casuística nativa”. Mas o termo “*Eingeborne*” tem dois sentidos principais: 1) nascido em um lugar, em um país, etc., ou seja, nativo; 2) nascido com a pessoa, ou seja, inato, sendo este o uso mais erudito da palavra. Assim, optamos por utilizar o termo “inato” em detrimento de “nativo” – da mesma forma, a tradução em espanhol dessa passagem também conservou o “inato”. Somos grato ao tradutor Nélcio Schneider pela contribuição a essa nossa dúvida.

Investigado por autores consagrados como Freud e Durkheim, o assim chamado “totemismo” foi concebido pela órbita do conhecimento antropológico sobretudo em função de sua matriz americana. Essa temática foi fruto de estudos e inquietações a partir da segunda metade do século XIX, inicialmente como uma chave que forneceria alguma inteligibilidade à organização social dos povos investigados por etnógrafos e etnólogos tendo como fundamento uma homologia de relações metonímias entre duas séries, uma social – seres humanos – e outra natural – espécies ou fenômenos da natureza.

Quando Morgan tratou das gens dos Ojibwa em *Ancient Society*, disse que na língua desse povo “a palavra *totem*, que se pode pronunciar também *dodaim*, significa símbolo ou divisa de uma gens”, desse modo, “uma cabeça de lobo seria o totem da gens do Lobo. Por isso Schollcraft – em *History of Indian tribes* – empregou a expressão ‘sistema totêmico’ para designar a organização gentílica”¹⁴⁷ (Morgan, 1977, p.198). Para compreendermos como exemplo, as vinte e três gens dos Ojibwa enumeradas por Morgan – e transcritas por Marx – correspondiam às seguintes séries naturais:

- 1) Lobo; 2) Urso; 3) Castor; 4) Tartaruga (do lodo); 5) Tartaruga (de água doce); 6) Tartaruga (pequena); 7) Rena; 8) Narceja; 9) Grou; 10) Milhafre; 11) Águia; 12) Mergulhão; 13) Pato; 14) Pato; 15) Serpente; 16) Rato Almiscarado; 17) Marta; 18) Garça Real; 19) Cabeça de Touro; 20) Carpa; 21) Peixe-gato; 22) Esturjão; 23) Lúcio.

Assim, segundo a literatura da segunda metade do século XIX e início do XX havia um sentido na adoção dessas nomenclaturas naturais – ou no caso específico, animais – na organização social de uma determinada comunidade gentílica. Podemos supor que uma análise de William H. Rivers a partir do sistema totêmico dos Ojibwa compreenderia três dimensões consequentes das homologias totêmicas: a primeira delas seria uma dimensão social, que corresponderia a uma conexão dessas espécies animais com um grupo específico da comunidade – gens 1 = lobo; gens 3 = castor; gens 20 = carpa, etc.; uma dimensão psicológica, que exprimiria uma suposta relação de parentesco entre os membros de gens e os animais do sistema de classificação totêmico baseado na

¹⁴⁷ Sobre o termo em si, Lévi-Strauss (1975, p.28) acrescenta: “Sabe-se que a palavra totem foi formada a partir do ojibwa, língua algonkin da região ao norte dos Grandes Lagos da América do Norte. A expressão ototeman, que significa aproximadamente ‘ele é de minha parentela’, se decompõe em: o inicial, sufixo da terceira pessoa, -t- epêntese (para evitar a coalescência das vogais, -m- possessivo, -na- sufixo da 3ª pessoa; enfim, -ote- que exprime o parentesco entre Ego e um parente consanguíneo, macho ou fêmea, definindo pois o grupo exogâmico no nível de geração do sujeito”.

concepção de que os membros das gens seriam descendentes desses animais por filiação – por exemplo: gens 1 descende do lobo; gens 3 descende do castor; gens 20 descende da carpa, etc. –; e por fim uma dimensão ritual, em que haveria uma interdição manifesta, por parte dessas gens em se alimentar do animal que corresponderia a sua homologia totêmica – ou seja, gens 1 não poderia se alimentar do lobo; gens 3 não poderia se alimentar do castor; gens 20 não poderia se alimentar da carpa, e assim sucessivamente¹⁴⁸.

Embora habituado com a terminologia, Morgan parece não ter dado muita importância, assim como a literatura de sua época, à temática do “totemismo” – ou pelo menos não a partir desses termos. Morgan parecia resistente em se utilizar dessa denominação que, posteriormente, tornou-se uma categoria importante para a história do pensamento antropológico – ainda que de maneira crítica. A expressão “sistema totêmico”, segundo Morgan (1977, p.198) “seria perfeitamente aceitável se não dispuséssemos de uma terminologia em latim e grego capaz de exprimir cada qualidade e característica de um regime que pertence já à história”.

Todavia, uma das contribuições do antropólogo americano ressaltada pelo autor de *A origem* foi exatamente o entendimento de que haveria uma correspondência entre as “associações gentílicas designadas por nomes de animais¹⁴⁹ em uma tribo de índios americanos” e as gens gregas e romanas, de tal modo que “a forma americana é a original, e a greco-romana, a posterior, derivada; de que toda a organização social dos gregos e dos romanos da era primeva, subdividida em gens, fratria e tribo, tem um paralelo exato na organização social dos índios americanos” (Engels, 2019, p.83), ou seja, que a organização social baseada num sistema totêmico seria um estágio originário das formas sociais – o que exerceria uma importante influência na organização social da gens.

Marx, por outro lado, parece ter tido uma maior atenção a esses sistemas totêmicos. Nas anotações sobre Lubbock – incluídas nos chamados *Cadernos Etnológicos* – Marx transcreveu todas as passagens em que o Barão de Avebury tratou sobre o totemismo, este que seria um dos estágios evolutivos da história da religião para esse autor¹⁵⁰. Em seus rascunhos sobre Morgan, fez questão de anotar as passagens em que o

¹⁴⁸ Esse é apenas um exercício ilustrativo. De acordo com os dados etnográficos, não foi notado, entre os ojobwa, “a crença de que os membros do clã fossem descendentes do animal totêmico; e este não era objeto de culto” (Lévi-Strauss, 1975, p.30).

¹⁴⁹ Essas associações não eram apenas designadas por “nomes de animais”, podendo ser observadas também algumas nomenclaturas como “montanha”, “nuvens”, “rio”, etc., para designá-las. Por esse motivo, a literatura antropológica optou por tratar essa homologia como uma “série natural”.

¹⁵⁰ Os estágios, segundo Lubbock, eram: “ateísmo (inexistência de qualquer noção de matéria) → fetichismo (pressão do homem para que a deidade cumpra os seus desejos) → totemismo (adoração de objetos naturais) → xamanismo (distanciamento entre a divindade e os seres humanos) → idolatria ou

antropólogo ianque tratou do totemismo nesses termos além de transcrever todas os trechos de *Ancient Society* nos quais, a partir de materiais etnográficos, Morgan apresentava alguma relação entre uma série social e uma série natural. Além disso, em algumas ocasiões em que Morgan estabeleceu uma relação totêmica em seu texto, Marx acrescentou o termo “*totem!*” entre parênteses seguidamente à passagem de *Ancient Society*. Para além das próprias transcrições, Marx fez alguns comentários pertinentes não só para sua própria concepção do que se trataria o chamado sistema totêmico como também para a compreensão do modo pelo qual essa temática era trabalhada naqueles anos.

Uma primeira inquietação de Marx apresentada em seus *Cadernos* levou em conta esse caráter originário que os sistemas totêmicos teriam tido com as relações de parentesco através de uma suposta filiação entre a gens de uma determinada série natural e a própria personificação dessa série, ou seja, para continuarmos com os Ojibwa enquanto uma referência em nossa exposição, de que a “gens lobo” descenderia da “série natural lobo”.

[Dado que o encadeamento das linhagens, especialmente no surgimento da monogamia, se apresenta como algo distante e a realidade do passado é espelhada num reflexo fantástico de uma imagem mitológica, os filisteus e cavaleiros burgueses decidiram e decidem que uma genealogia fantástica criou gentes reais!¹⁵¹] (Marx, 1972, p.202).

A passagem por si só teria sua relevância ao notarmos que Marx desenvolve uma crítica explícita ao caráter “fantástico” atribuído à realidade, o que, como sabemos, não é uma especificidade presente nos *Cadernos Etnológicos*. Mas o que revela uma contribuição absolutamente significativa de Marx nessa passagem é o fato de que nosso autor chama a atenção não para relação da homologia *totem*/realidade presente nas formas sociais gentílicas, mas sim, pela opção de caracterizar essa genealogia enquanto uma acepção advinda dos “filisteus e cavaleiros burgueses” através de uma conclusão arbitrária que seria o reflexo, de uma série natural, à origem de descendência de uma realidade social. Ou seja, Marx não faz uma crítica ao totemismo enquanto uma categoria presente na sociabilidade de comunidades gentílicas – nem mesmo pressupõe, em seu

antropomorfismo (deuses adquirindo imagem humana) → divindade convertida em ser sobrenatural → religião (associada à moral)”. Para mais sobre a leitura de Marx de Lubbock, conferir o artigo de Gustavo Velloso (2018) publicado no primeiro número da Revista *Práxis Comunal*.

¹⁵¹ Do original “*Weil d. Verkettung der Geschlechter, namentlich mit Anbruch d. Monogamie, in d. Ferne gerückt u. d. past reality in mythological Phantasiebild reflectirt erscheint, hence schlossen u. schliessen Philister-Biedermän<n>er, dass d. Phantasiegen<e>elogie wirkliche gentes schuf!*”.

comentário, a existência de sistemas totêmicos enquanto determinações dessas comunidades. Sua crítica é direcionada ao modo como a existência dessas séries naturais ou fantásticas – posteriormente atribuídas pela denominação de “totemismo” – é compreendida pelos teóricos que se defrontaram com essa especificidade.

Marx antecipa assim as primeiras críticas à categoria antropológica “totemismo”, desde as primeiras inquietações que podem ser observadas na literatura desse campo de conhecimento no primeiro terço do século XX até dúvidas e confrontações do segundo terço desse mesmo século impostas aos assim chamados “sistemas totêmicos” que provocaram, senão um fenecimento dessa temática enquanto uma chave de compreensão de organizações sociais de comunidades gentílicas, no mínimo um descrédito àqueles que se enveredavam a esse propósito.

Em sua importante obra *Primitive Society*, de 1920, Robert Lowie se dedica a questionar os postulados sobre o totemismo que o antecederam. A esse propósito, ele teve como referência as formulações acerca dos sistemas totêmicos elaboradas por Sir. James Frazer e Alexander Goldenweiser, dois importantes expoentes da Antropologia que acreditam, cada qual a seu modo, em uma correspondência entre as relações totêmicas e a organização social dos clãs – ou das “gens”, como preferiria Morgan. Quanto ao empreendimento de Frazer, Lowie (1920) criticou o modo como o autor de *O Ramo de Ouro*, através de uma comparação imprecisa de diversos sistemas totêmicos, procurou investigar uma suposta origem dessa especificidade que ele considerava como uma categoria primitiva. Quanto a Goldenweiser, Lowie reconheceu a validade de alguns aspectos de sua exposição, mas criticou a conexão estabelecida pelo autor entre o papel dos sistemas totêmicos e a organização social, o que o levou a assumir um não convencimento, “apesar da perspicácia e da erudição que tem sido destinada a este fim, de que a realidade do fenômeno totêmico foi demonstrada” (Lowie, 1920, p.145). Essa posição de Lowie segue no mesmo sentido de uma crítica que ele fizera alguns anos antes não àqueles que criavam uma suposta realidade totêmica, mas sim, aos que se utilizavam desse mesmo procedimento ao postularem a existência de instituições em formais sociais em que elas não estivessem pressupostas: “é necessário saber se estamos comparando realidades culturais ou meras criações de nossos modos lógicos de classificação” (Lowie, 1912, p. 41), ou seja, um questionamento que poderia ser também fortuito aos sistemas de parentesco e que, a propósito, vai ao encontro da crítica marxiana aos “filisteus e cavaleiros burgueses”.

Em *Totemismo Hoje*, obra que revolucionou o tratamento a essa temática na história do pensamento antropológico, Lévi-Strauss coloca em cheque os pressupostos da tradição que o antecedeu no que se refere ao tratamento dado aos sistemas totêmicos. Se aqueles teóricos tratavam o totemismo enquanto uma relação metonímica, ou seja, uma figura de linguagem que possibilitava a substituição de um termo por outro, Lévi-Strauss (1975,p.39) inova ao dizer que o sentido dos totens em sociedades que fazem uso dessas categorias não opera sob uma lógica metonímica, mas sim, metafórica, afinal, a relação entre os sistemas totêmicos e a organização social dos clãs seria necessariamente descontínua e distanciada: “dizer que o clã A ‘descende’ do urso e que o clã B ‘descende’ da águia nada mais é que uma maneira concreta e abreviada de colocar o relacionamento entre A e B como análogo a um relacionamento entre espécies”.

Essa constatação correta de Lévi-Strauss não contraria a suposição de Morgan de que haveria uma similaridade entre as gens gregas e as gens iroquesas no sentido de que em ambas seria possível observar, em suas origens, uma correspondência entre as “associações gentílicas designadas por nomes de animais”. Por outro lado, a descoberta de Lévi-Strauss trouxe uma forma de inteligibilidade ao tratamento dos sistemas totêmicos que propiciou aos expoentes do pensamento antropológico o questionamento constante de outras categorias presentes naquelas formas de sociabilidade investigadas.

8.3. A “invenção de soberanos”

Na esteira das caracterizações gentílicas enumeradas por Morgan (1980, p.89-92), outra que nos é importante nesse momento é a autonomia gentílica em eleger o que era entendido como “duas espécies de chefes”: o primeiro deles era o *sachem*, uma função hereditária na gens, provida sempre que havia uma vacância no cargo – Engels (2019, p.84) optou por referenciar ao *sachem* como “chefe de paz”. Marx indaga:

“[O fato de que a eleição dos *Sachems* se deu de maneira hereditária em algumas gens não provém de que certas gens eram as mais comuns a todas as tribos?¹⁵²]” (Marx, 1972, p.167).

¹⁵² Do original “*Das Erblichmachen d. Wahl d. Sachems in certain gentes, does it not spring davon, dass certain gens most common allen tribes?*”

Embora não haja uma comprovação do questionamento de Marx, a função do *sachem*, segundo Morgan (1980, p.89-90) “encontrava o seu fundamento natural na gens que, como corpo organizado de consanguíneos, tinha necessidade, enquanto tal de um chefe representativo”. A função do *sachem* era bem definida: zelar permanentemente pelas necessidades dos membros das gens. De certo modo ela complementava as funções atribuídas ao outro cargo eleito, o “chefe propriamente dito”. Concedido a partir de um suposto mérito individual daquele membro da gens eleito, o chefe propriamente dito podia ser eleito também de maneira exterior à gens. Engels preferiu tratar esse como “chefe guerreiro”, sobretudo em função da participação do representante desse cargo nos conflitos em que a comunidade gentílica se inseria. Outra característica gentílica elencada por Morgan possui total relação com a anterior: o direito de destituir o *sachem* e o chefe. Esse direito era reservado aos membros da gens, e quando um *sachem* ou um chefe eram destituídos de seu cargo pelo conselho da tribo, o destituído volta a desempenhar o papel de membro comum na gens, assim como todos aqueles que não eram chefes.

A obrigação recíproca de ajudar e defender os membros da gens, bem como obter reparação dos danos sofridos por estranho, é uma quarta característica da organização gentílica elencada por Morgan (2019, p.94-96) e enfatizada por Engels (2019, p.85). A proteção do indivíduo deveria ser assegurada pela gens, assim, na medida em que um membro era ferido, quem o ferisse estaria atingindo toda a organização gentílica. Da mesma forma, se um externo assassinasse um membro da gens, a primeira consequência seria uma tentativa de mediação entre a gens do assassino e o conselho da gens do assassinado. Morgan conta que era comum essa compensação ser proposta em forma de manifestações de pesar e presentes consideráveis à gens da vítima. Se as compensações fossem aceitas, o conflito se resolveria; se não, a gens ofendida podia nomear um ou mais vingadores que tinham o dever de perseguir e executar o assassino. Caso essa vingança fosse concluída, a gens do assassino morto não teria o direito de levantar queixa junto ao conselho. Para Marx, esse processo era uma

[**Forma modificada da vingança de sangue!**¹⁵³]” (Marx, 1972, p.151).

A existência desse conselho da gens era também uma característica específica dessa forma de organização. Todos os membros, homens e mulheres, tinham o mesmo direito de voto, seja para decidir sobre a vingança de morte de um assassino proveniente

¹⁵³ Do original “*Veränderte Form der Blutrache!*”.

de uma gens externa, ou mesmo para eleger e destituir o *sachem* e o chefe. Em suma, assinala Engels (2019, p.86), o conselho “representava o poder soberano na gens”.

Essas atividades do conselho da gens se confundiam com as das fratrias. Porém, o mesmo não acontecia com os conselhos das tribos e da confederação. Entre os atributos políticos da tribo estão os direitos de instalar solenemente no cargo os sachems e líderes guerreiros eleitos pelas gens e destituir dos cargos esses ocupantes, ainda que contra a vontade (Engels, 2019, p.89). Por mais que essa seja uma característica proveniente da organização iroquesa, cargos semelhantes poderiam ser notados entre os gregos e os romanos. O que também podia ser percebido era uma incapacidade, por parte dos intérpretes, de tratarem dessas formas sociais a partir de suas próprias determinações. Acerca da chefia entre os romanos, Morgan apresenta algumas passagens de Mommsen que parecem não terem agradado Marx.

“Segundo Mommsen, todas essas comarcas (leia-se tribos) eram politicamente independentes [asno!¹⁵⁴] nos tempos mais antigos, e governado por seus soberanos [Mommsen, inventor de soberanos; leia-se chefe da tribo!¹⁵⁵] com a assistência do conselho dos anciãos e da assembleia dos guerreiros.” (Marx, 1972, p.224; Morgan, 1974, p.16).

Novamente vemos um comentário de Marx não a uma especificidade proveniente de uma organização gentílica, mas sim, do modo como os intérpretes a concebiam. A opção por parte de Theodor Mommsen – também possuído pelo espírito de Crusoé – de denominar aquele que exercia a chefia tribal sob o título de “soberano”, ou seja, uma atribuição originalmente atribuída a formas sociais que pressupõem a existência de um Estado, incomodou Marx. Se há algo constante nos comentários provenientes dos chamados *Cadernos Etnológicos* de Marx é exatamente esse incômodo por parte das Robinsonadas dos intérpretes. Mas voltando à organização social entre os Iroqueses, vejamos quais são as atribuições da Confederação dessa etnia.

Por ser a maior unidade da comunidade gentílica, a Confederação possui grande parte de seus atributos relacionados à organização política. Dentre eles a existência de um “órgão da confederação” através do qual por volta de 50 *sachems* formavam um conselho sem hierarquia entre seus participantes e sem uma pessoa exercendo a liderança durante esse encontro tribos. Segundo Engels (2019, p.91) a partir das formulações de Morgan (1980), todas as decisões do conselho confederativo tinham de ser tomadas por decisão

¹⁵⁴ Do original “asinos!”.

¹⁵⁵ Do original “Prinzerfinder Mommsen; read chief of the tribe”.

unânime; o processo de votação era realizado por tribos, e cada um dos cinco conselhos tribais podia convocar o conselho confederativo. O interessante a ser ressaltado é que as sessões desse conselho eram realizadas com direito a participação e voz de qualquer iroquês presente na reunião.

Existe, porém, uma característica da organização gentílica que ainda não foi mencionada e que constantemente se manifestam como um atributo exótico dessas formas sociais por parte de seus intérpretes. Nos referimos às especificidades religiosas da comunidade gentílica. Através de sua conformação em diferentes épocas históricas e em distintas formas sociais, poderemos acompanhar também os elementos que foram determinantes para o processo de dissolução da gens.

8.4. “O aroma do incenso”: o fetiche religioso e a dissolução da gens

O processo de dissolução da comunidade gentílica foi comentado por Marx em algumas intervenções ao texto de Morgan. Em uma das mais provocantes passagens, Marx chega a uma conclusão que não se apresenta de maneira expressa em *Ancient Society*. No momento em que Morgan caracteriza a gens grega, Marx o interrompe fazendo uma constatação, a partir daquela característica gentílica, a um elemento de continuidade na circunstância de dissolução da gens. Vejamos a passagem de Morgan acrescida do comentário de Marx:

“Na gens tiveram origem as atividades religiosas dos gregos que se desenvolveram nas fratrias e culminaram em festividades periódicas comuns a todas as tribos – Fustel de Coulanges – **[O miserável elemento religioso se converte no aspecto principal da gens à medida que acabam a cooperação real e a propriedade comum; o que resta é o aroma do incenso¹⁵⁶]**”. (Marx, 1972, p.202; Morgan, 1980, p.277).

Marx demonstra que, no processo de dissolução da comunidade gentílica, aqueles elementos que antes caracterizavam um caráter fraterno a essa forma social – como sua “cooperação real” e sua “propriedade comum” – são rompidos. Ou seja, na medida em que são impostas mediações entre o membro da gens e a obtenção de seus meios de vida, findam aquelas características que eram condizentes com relações de

¹⁵⁶ Do original “*Das Lumpige religiöse Element wd Hauptsache bei gens, im Mass wie real cooperation u. common property alle werden; d. Weihrauchsduft, der übrig bleibt*”.

parentesco da gens, que por sua vez serviam enquanto força produtiva para a produção social por meio de sua atividade vital. O que resta, desse processo, é apenas “o aroma do incenso”, ou em outras palavras, “o miserável elemento religioso”. Na medida em que a chama da dissolução alcança a gens, apenas esse aroma religioso permanece.

O curioso é que esse comentário de Marx a Morgan reflete o avesso do que Marx (2013a, p.154) diz em *O Capital* para se referir a uma circunstância oposta: “o reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer quando as relações cotidianas da vida prática se apresentam diariamente para os próprios homens como relações transparentes e racionais que eles estabelecem entre si e com a natureza”. Eis uma distinção nítida entre essas formas sociais comunais – por vezes erroneamente caracterizadas como “comunismo primitivo” – e uma forma social baseada na superação do modo de produção capitalista: embora as formas comunais pressuponham uma relação imediata entre o homem e a obtenção dos seus meios de subsistência, a ausência de controle consciente das condições de vida impõe obstáculos para a superação do elemento religioso em sua própria sociabilidade. Mais do que como um obstáculo, a existência de características místicas é um pressuposto dessa forma social, afinal, conforme assinala Marx (2013a, p.154), o “baixo grau de desenvolvimento das forças produtivas do trabalho” e as “relações correspondentemente limitadas dos homens no interior do seu processo material de produção de vida, ou seja, pelas relações limitadas dos homens entre si e a natureza (...) se reflete idealmente nas antigas religiões naturais”. O comunismo, por outro lado, não possui uma relação material imediata entre o homem e a obtenção dos seus meios de vida, todavia os homens, comunitária e racionalmente, compreendem e controlam tal mediação.

Diante do grau de desenvolvimento das formas produtivas em uma sociedade que adota o modo de produção capitalista, uma ruptura com as relações reificadas da ação individual “aparece como possibilidade, ao mesmo tempo em que a vigência do modo de produção capitalista é um obstáculo à realização efetiva dessa potência emancipatória” (Sartori, 2018, p.47). Isso justifica o comentário de Marx ao livro de Morgan na medida em que por mais que nas formas sociais comunais existissem características fraternais – comunidade com grande influência dos laços de parentesco, ausência de classes sociais e inexistência de mediações entre o homem e a obtenção de seus meios de vida – o “miserável elemento religioso” permanece em função do baixo grau de desenvolvimento de suas forças produtivas. Assim, quando Marx afirma que a supressão do “reflexo religioso de mundo” só pode ruir através de relações transparentes e racionais que eles

estabelecem social e naturalmente, o que está pressuposto nessa constatação é um alto grau de desenvolvimento de forças produtivas dessa forma social outra, o que nos afasta de uma interpretação em que a superação do modo de produção capitalista dever-se-á se realizar através de um retorno a uma forma social antiga – como o equivocadamente nomeado “comunismo primitivo”, por exemplo – e nos aproxima de uma conclusão de que tal superação só pode resultar em uma forma social superior e até então inexistente, afinal, como atesta Marx no *18 Brumário* (2011c, p.28) não é do passado mas unicamente do futuro que a revolução social colherá sua poesia.

Vimos que o baixo desenvolvimento de forças produtivas em determinada forma social implica no fato de que o elemento religioso adquire um alto grau de importância. Engels (1960, p. 277) atesta isso em uma carta a Schmidt no ano de 1890 quando afirma que na base das representações falsas da natureza – do elemento religioso através dos espíritos e dos poderes mágicos – está a constituição de um elemento econômico negativo: “o fraco desenvolvimento econômico do período histórico tem como complemento, mas também aqui e ali como condição e até como causa, as falsas representações da natureza”. Para uma compreensão devidamente mediada entre as relações econômicas e religiosas dessas formas sociais é fundamental que compreendamos as especificidades desses antigos melindres místicos. No entanto, como a religião se conforma em formas gentílicas de sociabilidade – e por quê elas conseguiram se manter mediante a dissolução do caráter comunal previamente existente?

Vimos por meio de Marx que as relações de parentesco ocupam um papel fundamental enquanto força produtiva – embora em baixo grau – de formas sociais comunais por meio da organização social do processo de produção. O que acrescenta Lévi-Strauss (2011) nas suas *Mitológicas* é que a organização do mundo subjetivo nessas localidades também são amparadas pelas relações de parentesco ali constituídas. Embora parta de pressupostos e objetivos distintos dos de Marx, Lévi-Strauss demonstra que as relações de seres sobre-humanos estão também vinculados por relações entre pai/filho, tio/sobrinho, marido/esposa, irmão/irmã, entre outros laços de parentesco. Mas as conclusões e descobertas do estruturalista francês localizam-se temporalmente na segunda metade do século XX; um século antes essas mediações eram ainda pouco desvendadas, o que dificultava bastante a compreensão dessas especificidades nessas formas sociais.

Se existia uma concordância entre as concepções de Morgan e de Engels, é que ambos estavam em acordo de que a religião, nessas formas de sociedade, ainda tinha sido

pouco investigados até a segunda metade do século XIX. Para Morgan (1980, p.140), os sistemas religiosos tinham sido apenas parcialmente estudados, e Engels (2019, p.89) completa dizendo que as concepções religiosas desses povos – que para o autor de *A origem* é sinônimo de “mitologia” – ainda não tinham sido examinada criticamente. De toda forma, esses autores se propuseram a destinar algumas linhas a esse propósito.

Segundo as informações obtidas por Morgan (1980, p.141), os iroqueses acreditavam na existência de espíritos correspondentes às diferentes espécies de árvores e plantas assim como às águas correntes – em resumo, como já vimos anteriormente, um paralelo com seres naturais. Para o autor de *Ancient Society*, “a existência destes múltiplos espíritos e dos seus atributos eram percebidos de uma maneira confusa”. Segundo Engels (2019, p.89), “trata-se de um culto à natureza e aos elementos que tende ao politeísmo”. O que esses dois autores ressaltam é que não existia ali uma representação humana figurada – o que os estudos religiosos posteriormente trataram como “ídolo”. Esse atributo seria uma regra geral, segundo as concepções de Morgan, das tribos pertencentes à fase inferior da barbárie, o que já não podia ser constatado entre os astecas que já tinham superado esse estágio: “os astecas tinham deuses pessoais, representados por ídolos, que adoravam nos templos. Se conhecêssemos com precisão os pormenores do seu sistema religioso, poderíamos provavelmente mostrar como esse sistema se desenvolveu a partir das crenças difundidas nas tribos índias”.

É importante ressaltar essas distinções entre formas sociais que correspondem a tipos distintos de cultos religiosos na medida em que a crítica marxiana à religião é um assunto bastante difundido – o que não quer dizer que seja bem compreendido. Na *Crítica da filosofia do direito de Hegel: Introdução*, o pressuposto crítico de Marx é a Alemanha, país esse que refletia uma forma social cujo elemento religioso já estava pressuposto como uma representação humana figurada: “o homem, que na realidade fantástica do céu, onde procurava um super-homem, encontrou apenas o reflexo de si mesmo, já não será tentado a encontrar apenas a aparência de si, o inumano, lá onde procura e tem de procurar sua autêntica realidade” (Marx, 2005, p.151). Isso não quer dizer que a crítica marxiana à religião não tenha relevância para formas sociais precedentes. Porém, é necessário que se estabeleça mediações para tal empreendimento, sobretudo na medida em que não só trata-se de aparatos religiosos distintos, como também de formas sociais diferentes¹⁵⁷.

¹⁵⁷ Essa observação é necessária na medida em que há autores como Pires (2009) – embora não pertencente à tradição marxista – que extraía da *Crítica à filosofia do direito de Hegel: Introdução* uma crítica marxiana às religiões de formas sociais que precederam ao modo de produção capitalista.

Vejam, portanto, como se conforma as práticas religiosas nessas formas sociais que as distinguem da sociedade civil burguesa.

Na época da trama que envolvia Marx, Engels e Morgan, a compreensão das determinações religiosas primitivas tinham um amparo em algumas informações anteriores advindos de viajantes, missionários e aventureiros que descreviam principalmente os traços religiosos de povos da África ocidental. Era perceptível como que nas tribos daquela localidade praticava-se um culto a objetos que não representavam divindades figuradas, mas sim, seres naturais, como animais, plantas, montanhas, etc. Diante dessa prática específica, as referências a essa forma religiosa eram tratadas sob a alcunha de “fetiche”.

Para a compreensão do fetiche, é necessário nos refugiarmos “na região nebulosa do mundo religioso” (Marx, 2013a, p.148). Sabe-se que Marx, nos primeiros meses ano de 1842 - ou seja, num momento em que os escritos marxianos ainda refletiam os pressupostos hegelianos de seu autor – leu uma tradução alemã da importante obra *Du Culte des Dieux Fétiches*, de Charles De Brosses, originalmente publicada em 1760. A obra de Charles De Brosses influenciou consideravelmente a literatura posterior sobre a religião e sua importância pode ser ressaltada justamente na medida em que esse autor foi precursor em se utilizar do termo “fetiche” para se referir a culto religiosos que tinham um ser natural como um objeto a se fazer referência - sejam seres inanimados, animais, ou mesmo seres dotados de características divinas¹⁵⁸ - o termo que Marx teve contato, o alemão *fetich*, possui sua raiz etimológica amparada no português “feitiço”. A leitura de Marx da obra de De Brosses é a primeira referência que nos fornece evidências, por parte do velho mouro, de um contato com um material que tratasse de práticas religiosas nessas formas de sociedades antigas. Não de maneira espontânea, naquele mesmo ano – 1842 – Marx se utilizou do termo “fetichismo” em artigos escritos para a *Gazeta Renana* – periódico esse no qual Marx era redator - ao propor um paralelo de determinações do modo de produção capitalista com formas sociais precedentes.

Datado de 10 de julho de 1842, o texto *O Editorial do N° 179 da “Gazeta de Colônia”*¹⁵⁹ assinado por Karl Marx (1998, p.232) tratou de uma discussão motivada pelas distinções entre as linhas editoriais da *Gazeta Renana* e da *Gazeta de Colônia* –

¹⁵⁸ Para uma compreensão do desenvolvimento histórico do conceito de fetiche, vide Pires (2009).

¹⁵⁹ Utilizamos aqui a rigorosa tradução de Celso Eidt dos textos de Marx enquanto este ainda era membro da *Gazeta Renana*. Tais traduções estão inseridas no anexo da dissertação de mestrado de Eidt (1998) defendida no ano de 1998.

periódico esse que pertencia a uma localidade semelhante, embora com objetivos opostos. A *Gazeta de Colônia* defendida que era “inadmissível difundir ou combater, por meio de jornais, opiniões filosóficas ou religiosas”. Quanto a esse segundo aspecto, diziam que “a religião é o fundamento do estado, como a mais necessária premissa de toda comunidade social que não esteja orientada apenas para alcançar qualquer fim exterior”. Além disso, também definiam o “fetichismo primitivo” como a “forma mais tosca” de religião, essa que “eleva o homem a um plano razoável acima dos desejos sensoriais, os quais, se ele se deixasse dominar completamente por eles, o degradariam à animalidade, tornando-o incapaz de alcançar qualquer fim mais elevado”.

Em defesa da linha editorial da *Gazeta Renana*, e contra a suposta censura que ali estava sendo incitada, Marx contrapôs a formulação de seu adversário editorial. Especialmente sobre o “fetichismo primitivo”, e provavelmente influenciado pela leitura anterior de De Brosses, Marx (1998, p.232) comenta a definição apresentada pela *Gazeta de Colônia*: “o fetichismo, longe de elevar o homem sobre os apetites, é muito mais ‘a religião dos apetites sensíveis’”. Ainda que não tivesse se defrontado pela primeira vez com interesses materiais¹⁶⁰, nessa passagem já podemos notar um Marx crítico a um suposto plano místico ao qual o fetichismo religioso dessas formas sociais eram constitutivos. Segundo nosso autor, “a fantasia dos apetites faz crer ao fetichista que uma ‘coisa inanimada’ perderá o próprio caráter específico por consentir na satisfação de seus apetites”. Apesar da crítica às formulações dos editores da *Gazeta de Colônia*, Marx não deixa de referir ao fetichismo como “uma erudição verdadeiramente barata”, em suma: Marx não era um defensor do fetichismo religioso dessas formas sociais e nem mesmo defendia sua manutenção em detrimento a outras expressões religiosas.

Quando Marx desenvolve sua crítica à economia política, ele retoma essa noção de fetichismo mas não em relação a uma atribuição característica da religião de um povo, mas sim, como um atributo específico da sociedade capitalista: o fetichismo da mercadoria. Embora já estivesse presente nos *Grundrisse*, é n’*O Capital* que Marx destina um subcapítulo específico para esse tema que, com as devidas mediações torna-se

¹⁶⁰ “Em 1842-1843, na qualidade de redator da *Gazeta Renana*, encontrei-me, pela primeira vez, na embaraçosa obrigação de opinar sobre os chamados interesses materiais. Os debates do Landtag renano sobre os delitos florestais e o parcelamento da propriedade fundiária, a polêmica oficial que o sr. Von Schaper, então governador da província renana travou com a *Gazeta Renana* sobre as condições de existência dos camponeses de Mosela, as discussões, por último, sobre o livre-câmbio e o protecionismo, proporcionaram-me os primeiros motivos para que eu começassem a me ocupar das questões econômicas” (Marx, 2008, p.48). Para compreender a posição do velho mouro diante desses interesses materiais, cf. Marx (2016).

possível aos nossos propósitos encontrarmos paralelos com o sentido atribuído para Marx ainda na Gazeta Renana.

Vimos anteriormente que Marx leu a obra *Primitive Culture* de Edward Burnet Tylor em suas pesquisas para sua crítica à economia política, e inclusive citou uma passagem de Tylor no Livro II de *O Capital*. Uma das formulações dessa obra de Tylor foi a hipótese de que a crença em seres espirituais – o que foi tratado como “anima” – teria sido a forma mais antiga de religião. A concepção de Tylor sobre o “animismo” foi duramente criticada, por vezes reformulada, porém não passou por despercebida por parte das tradições de autores de seu tempo que pesquisavam temáticas semelhantes às suas. Para os pensadores que acreditavam na concepção animista, incluindo Tylor, todas os elementos naturais agiam intencionalmente em função da crença de que eles possuíam uma alma. Na interpretação de Kojin Karatani (2016) a concepção de “fetichismo da mercadoria” em Marx ressoa com o animismo de Tylor¹⁶¹. Para o filósofo japonês, o fetiche seria, portanto, uma “força animada”, e não uma mera metáfora.

Por mais que não tenhamos elementos o suficiente para creditar a Tylor certa influência na formulação do “fetichismo da mercadoria” presente n’*O Capital*, podemos concordar que essa “sutileza metafísica” não aparece como uma mera metáfora. A partir das determinações da mercadoria como abstração, Marx (2013a) diz que não há nada de misterioso nela quando se trata de seu valor de uso, é apenas uma “coisa sensível”. Porém, quando concebemos a mercadoria enquanto um objeto possuidor de valor de troca, “ela se transforma em uma coisa sensível-suprassensível”, possuindo, assim, um “caráter místico”. Mas essa sutileza metafísica da mercadoria não é resultado de um agente externo à própria mercadoria, não é uma força subjetiva que lhe impõe uma determinação intangível; ao contrário, o caráter místico da mercadoria surge de sua própria forma: “a igualdade dos trabalhos humanos assume a forma material da igual objetividade de valor dos produtos do trabalho; a medida do dispêndio da força humana de trabalho por meio de sua duração assume a forma da grandeza de valor dos produtos do trabalho; finalmente, as relações entre os produtores, nas quais se efetivam aquelas determinações sociais de seu trabalho, assumem a forma de uma relação social entre os produtos do trabalho” (Marx, 2013a, p.147). A existência de uma relação entre os produtos do trabalho não pode ser compreendida, portanto, sem a compreensão da relação entre o trabalhador e seus meios de produção.

¹⁶¹ Devemos a referência de Karatani a uma sugestão de Allan Hillani.

Quando pensamos nesse caráter místico, devemos ter em conta que a mercadoria “reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos” (Marx, 2013a, p.147). Apesar do tratamento em distintas formas sociais, é interessante notar que a exposição acerca do fetichismo da mercadoria em *O Capital* não se apresenta de maneira distante da própria interpretação que Marx dava ao fetiche religioso: ao passo em que o fetichismo da mercadoria não se conforma como uma metáfora e reflete uma relação sensível-suprassensível, o fetichismo religioso não eleva o homem sobre os apetites, ele é, ao contrário, “a religião dos apetites sensíveis”. É fundamental, para estabelecermos essa conexão, compreendermos que há uma distinção absolutamente necessária a ser feita: nossa exposição sobre o “fetichismo da mercadoria” e o “fetichismo religioso” refletem determinações de formas sociais distintas: primeiramente, a forma mercadoria não estava pressuposta em formas sociais que subsistiam tendo o fetichismo religioso como característica; em segundo plano, o fetichismo da mercadoria é uma “sutileza metafísica” exclusiva da forma social capitalista. Assim, para Marx (2013a, p.151), “todo misticismo do mundo das mercadorias, toda a mágica e a assombração que anuviam os produtos do trabalho na base da produção de mercadorias desaparecem imediatamente, tão logo nos refugiemos em outras formas de produção”.

Portanto, se por um lado nas formas sociais que pressupõem o fetichismo religioso “os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens”, por outro, no mundo das mercadorias o caráter fetichista “se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias” (Marx, 2013a, p.148). Do mesmo modo que o elemento religioso tornou-se portanto o “aroma do incenso”, ou seja, se converteu na principal característica da gens na medida em que as demais se dissolviam, também podemos compreender o fetichismo enquanto o aroma do incenso da mercadoria. Exceto por uma obviedade: em formas sociais que adotam o modo de produção capitalista, o aroma não é apenas aquilo que restou, pois o incenso ainda se mantém intacto. Por mais que nossa compreensão sobre o incenso não perceba visualmente todas suas propriedades, seu aroma, embora não seja perceptível pelo nervo óptico, pode ser detectado pelo olfato, que também é uma atividade sensível. O capitalismo é, portanto, um modo de produção que propõe um afastamento

das barreiras naturais na sociabilidade humana, ao passo que, até certo ponto, essas formas sociais comunais pressupõem seu oposto, mas não de maneira exterior à própria vida em sociedade.

Todas essas “sutilizas metafísicas” ou “melindres teleológicos” apresentados por Marx em *O Capital* não se conformam meramente como uma representação advinda de um mundo simbólico, afinal, como constatado por Marx (2007, p.539) em sua tese 8 sobre Feuerbach, “a vida social é essencialmente prática [e] todos os mistérios que induzem a teoria para o misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática”.

8.5. O surgimento do Estado

A dissolução da comunidade gentílica não se deu de maneira uniforme entre todas as localidades nas quais era possível constatar esse tipo de organização social. Morgan, a seu modo, demonstrou não só os elementos constitutivos da gens iroquesa, grega e romana como também teceu algumas pinceladas acerca de seu processo de dissolução. Para esse propósito, as formulações de Marx e Engels são ainda mais oportunas do que o texto do antropólogo ianque. Isso, baseado em uma importante razão: compreender os períodos de transição entre formas sociais é um objetivo contínuo da concepção materialista da história. Engels, dispondo de um material ainda mais amplo que o antropólogo americano e de maneira ainda mais incisiva, compartilhou algumas informações trazidas por Morgan além de acrescentar, em sua exposição, as especificidades da dissolução da gens entre os germanos e os celtas. Marx, como não poderia deixar de ser, também comentou algumas passagens em seus *Cadernos de rascunhos*.

A compreensão do processo de dissolução dessas formas sociais é fundamental na medida em que há um movimento transitório de sociedades baseadas em laços fraternos para formas sociais constituída de relações entre classes. Para Engels (2019, p.94), essa organização gentílica “estava fadada a desaparecer”. Nos utilizando da metáfora de Marx (2013a, p.154), o processo de dissolução dessa forma social configura o momento em que há o rompimento do homem com o “cordão umbilical que o prende a outrem por um vínculo natural de gênero”. Os momentos de dissoluções dessas comunidades gentílicas são, portanto, circunstâncias decisivas no processo histórico -

Engels, por vezes, o referiu como um momento “revolucionário”. Vejamos como se deu esse processo naquelas que foram investigadas pelos autores envolvidos nessa “trama” que os articula.

Quanto à dissolução da gens romana, a escassez materiais históricos, aliada às interpretações suspeitas por parte daqueles que fizeram tal empreendimento, dificultaram enormemente a compreensão das especificidades desse período histórico transitório. Morgan (1974, p.31) lamenta dizendo que “ser-nos-ia necessário possuir conhecimentos muito mais completos do que aqueles que dispomos sobre a gens romana para podermos compreender integralmente as instituições romanas na sua origem e no seu dever”. Engels (2019, p.120), ainda mais enfático, afirma que “em virtude da densa escuridão em que a pré-história – inteiramente lendária – de Roma está envolvida, uma escuridão que aumenta consideravelmente com as tentativas de interpretação e os relatos pragmático-racionalistas mais recentes de autores com formação jurídica que nos servem de fonte, é impossível dizer algo concreto sobre a época, o decurso e as circunstâncias da revolução que pôs fim à antiga constituição gentílica”.

Apesar dessa neblina histórica, as características distintas entre a comunidade gentílica romana e o estado real fornecem evidências de que foi necessário medidas que garantissem principalmente os direitos de propriedade, como uma divisão territorial bem estabelecida e a garantia da herança através de posses de bens. Foi a partir desse processo que surgiram os conflitos entre patrícios e plebeus em função o acesso da garantia de terras por parte do Estado bem como pelo anseio a cargos públicos. Em determinado momento ao tratar da gens romana, Morgan tenta localizar suas características apresentando a ausência dos patrícios e dos plebeus naquela forma social extinta. Marx comenta a passagem de Morgan deixando claro que a referência a essas classes já deveria, por sua vez, ter como pressuposto a dissolução da gens romana. Vejamos a passagem de Morgan e a intervenção feita por Marx.

“Não podiam existir gens patrícias e gens plebeias, [**evidentemente mais adiante, quando a sociedade gentílica foi abolida**¹⁶²], embora certas famílias de uma mesma gens pudessem ser patrícias e outras plebeias”. (Marx, 1972, p.230; Morgan, 1974, p.62).

No contexto romano, portanto, a sociedade gentílica se converteu em uma aristocracia fechada, em meio a uma plebe numerosa, excluída, privada de direitos mas

¹⁶² Do original “*notabene später, als gentile society abolished*”.

consciente de suas obrigações. A consequente vitória histórica da plebe rompeu a antiga constituição da gens e sobre as ruínas se ergueu o Estado (Engels, 2019, p.156).

Já entre os iroqueses, Engels (2019, p.94) demonstra que aquela forma social gentílica “não ia além da tribo; a confederação das tribos já indicava o começo de seu esfacelamento”. Mas esse processo de dissolução da gens iroquesa não se conformou através de uma transição simples e apaziguável, ao contrário, deu-se, segundo Engels, “por influências que (...) nos parecem uma degradação, uma queda no pecados das alturas morais singelas da antiga sociedade gentílica”. Dessa forma, a configuração da sociedade classista entre os iroqueses foi uma consequência dos “interesses mais vis – a reles ganância, a busca brutal do prazer, a sórdida avareza, o roubo da posse comunitária em proveito próprio”. Engels também se utiliza de uma formulação de cunho moral para a conformação desse processo histórico entre os iroqueses. Para o autor de *A origem*, “roubo, violação, astúcia, traição” constituíram-se como os “meios mais vergonhosos (...) que solapam e fazem ruir a antiga sociedade gentílica sem classes”.

Contudo, no contexto grego a vasta produção literária do período heroico já dava indícios de que as determinações da comunidade gentílica naquela localidade já configuravam o princípio de sua dissolução. Engels (2019, p.102) elege alguns elementos sequenciais que caracterizavam esse processo de transição: 1) o direito paterno, que deixa o patrimônio como herança aos descendentes, favorece o acúmulo de riquezas na família e faz com que esta se torne um poder diante da gens; 2) em troca, a disparidade de riquezas influencia a constituição, criando os primeiros rudimentos de uma nobreza e um reinado hereditários; 3) a escravidão, limitada num primeiro momento aos prisioneiros de guerra, já começa a se abrir para a escravidão de companheiros da própria tribo e até da gens; 4) a velha guerra de tribo contra tribo degenera em rapinagem sistemática por terra e por mar, visando conquistar gado, escravos e tesouros, e constituindo-se como verdadeira fonte de renda. E desse modo, conclui Engels, a riqueza passa a ser exaltada e considerada como “um bem supremo”, o que implica no fato de que “as antigas ordens gentílicas são usadas para justificar o roubo violento de riquezas”.

Faltava apenas um elemento entre os gregos que garantisse uma ruptura diante das mudanças que ali aconteciam: uma instituição que desse segurança ao indivíduo ateniense em função das riquezas adquiridas contra as tradições da comunidade gentílica, “uma instituição que não só santificasse a propriedade privada, antes tão menosprezada, e declarasse essa santificação a finalidade suprema de toda comunidade humana, como também imprimisse o selo de reconhecimento social universal às novas formas de

aquisição de propriedade (...); uma instituição que eternizasse não só a divisão da sociedade em classes em surgimento mas também o direito da classe possuidora à espoliação da classe não possuidora e à dominação sobre ela” (Engels, 2019, p.102). A essa instituição demos o nome de “Estado”, e essa é sua forma histórica clássica¹⁶³.

O Estado ateniense se desenvolveu, portanto, através de um processo em que houve uma reconfiguração dos elementos da comunidade gentílica concomitante a um afastamento das características comunais da centralidade ateniense. A consequência consciente desses fatos foi, portanto, a dissolução da gens grega. Antes de compreendermos algumas especificidades desse processo é necessário, aos nossos propósitos, comparar essa transição histórica entre os povos de Atenas e os Iroqueses.

Estabelecer algumas correspondências entre os gregos – principalmente atenienses – e os iroqueses são necessárias na medida em que essas formas sociais, como a história nos demonstra, tiveram desenvolvimentos distintos. Engels (2019, p.105-106) demonstra que a produção dos meios de vida entre os iroqueses era constante no decorrer dos anos, sendo incapaz de gerar conflitos e antagonismos como os que existiram em Atenas. Se por um lado entre os iroqueses a produção se movia dentro de limites estreitos, entre os atenienses o surgimento da propriedade privada de rebanhos e artigos de luxo instituíram, conseqüentemente, a troca entre indivíduos a partir da transformação dos produtos em mercadoria. As distinções entre os gregos e os iroqueses demonstram, em última instância, o porquê da existência do estado naqueles e não nesses.

Ao passo em que Morgan focava principalmente nos aspectos territoriais como um dos elementos decisivos que motivaram a dissolução da comunidade gentílica grega, Marx já ressaltava entusiasticamente o papel da propriedade para o surgimento do capital monetário naquela localidade.

“A impossibilidade de manter os membros de uma gens num mesmo território aumentava com a mobilidade das ligações dos indivíduos com a terra e com a criação de novos direitos de propriedade em localidades exteriores. A unidade do seu sistema social perdia a sua estabilidade residencial, o seu caráter transformava-se [**Além de sua localidade: as diferenças de propriedade no interior da gens haviam transformado a unidade de seus interesses em antagonismos entre seus membros; além disso, junto com a terra e o gado, o capital monetário passou a ter uma importância decisiva com o**

¹⁶³ “Atenas apresenta a forma mais pura, clássica: aqui o Estado se origina direta e preponderantemente dos antagonismos de classes que se desenvolveram-na própria sociedade gentílica” (Engels, 2019, p.156).

desenvolvimento da escravidão!¹⁶⁴]. (Marx, 1972, p.213; Morgan, 1980, p.312).

Esse processo de dissolução da comunidade gentílica grega também foi uma consequência das políticas impostas por Sólon motivadas por reformas consideráveis nas dimensões política, social e econômica em Atenas. Morgan (1980, p.309) demonstra que “quando Sólon ascendeu ao arcontado (em 594 a.C.), as enormes contradições sociais tinham atingido um nível intolerável”, assim, “uma parte dos atenienses tinha caído na escravatura por dívidas, pois, na falta de pagamento, o credor podia dispor da pessoa do devedor como escravo”. As políticas de Sólon, segundo Morgan, deram uma “nova vida ao projeto de Teseu de organizar uma sociedade dividida em classes (...) segundo a importância da propriedade de cada um”. Embora não tenha entrado em detalhes acerca das reformas de Sólon, Engels (2019, p.108) apresentou em *A origem* a divisão estabelecida pelo legislador grego no sentido de subdividir os cidadãos atenienses em quatro classes tendo como referência a extensão da terra que possuíam e sua produção: “500, 300 e 150 medimnos de cereal (1 medimno = cerca de 41 litros) era a produção mínima para as três primeiras classes; quem tinha menos ou nenhuma propriedade fundiária era incluído na quarta classe”. A distinção de pressupostos evidentes a partir dessa transformação social é que ao passo em que as comunidades gentílicas baseavam os aspectos hereditários através da organização social atrelada a sua linhagem - ou seja, mantinham-se no interior da gens – a expansão da propriedade e o surgimento de classes em Atenas, como política de Sólon, implicou na dissolução sistemática do direito gentílico e o substituiu pelos próprios regimentos do poder político centralizado. Mas a influência das políticas de Sólon na dissolução da comunidade gentílica grega foi agregada por um outro elemento essencial para essa transição histórica.

Uma das principais causas da dissolução da comunidade gentílica grega a partir das políticas de Sólon foi, segundo Morgan (1980, p.312), os incentivos no sentido de atrair para Atenas colonos trabalhadores de outras regiões da Grécia. Essa medida fez com que muitos indivíduos emigrassem para localidades estranhas à sua própria realidade, ocasionando a quebra do vínculo de parentesco antes pressupostos em suas respectivas comunidades gentílicas e interferindo também na organização social que

¹⁶⁴ Do original “*Abgesehen v. locality: die genthumsdifferenz in selber gens htte Einheit ihrer Interessen in Antagonismus ihrer members verwandelt; ausserdem war neben Land u. Vieh Geldcapital entscheidend wichtig geworden, mit d. Entwicklg der Sklaverei!*”.

existia em Atenas. Marx comenta a passagem de Morgan sobre as medidas adotadas por Sólon.

“(…) a política de Solón tendia a atrair para Atenas colonos trabalhadores de outras partes da Grécia. Esta foi uma das razões do fracasso da organização gentílica [Esses colonos eram todos gregos; com a linguagem escrita, as diferenças de dialetos haviam deixado de se constituírem enquanto uma barreira separadora (ininteligibilidade); por outro lado, a emigração, a navegação e todo o movimento de pessoas ligadas ao comércio é incompatível com uma sociedade baseada na gens¹⁶⁵].” (Marx, 1972, p.213; Morgan, 1980, p.312).

Marx ressalta que o aspecto decisivo não é o fato de que esses novos colonos intercambiassem suas características constitutivas com a população que vivia em Atenas; para além disso, o que obteve uma influência determinante foram as consequências da expansão do comércio – “incompatível com uma sociedade baseada na gens” – como causa dessas movimentações naquela localidade a partir das políticas de Sólon. Por toda a Europa, alguns vestígios de traços característicos das comunidades gentílicas podiam ser observados em determinadas localidades. Se por um lado vimos que entre os povos tribais a religião foi um elemento que vigorou em relação à dissolução da comunidade gentílica, bem como da propriedade comunal das terras, por outro Engels demonstra que em algumas localidades da Alemanha, da França e da Inglaterra foram exatamente essas características fraternas que se apresentavam enquanto elemento *a posteriori* de resistência às forças impostas pela expansão do modo de produção capitalista nessas regiões. Engels (2019, p.145-146) demonstra em *A origem* que os povos dessas localidades “resgataram parte da autêntica constituição gentílica na forma de cooperativas de marca e a transplantaram no Estado feudal, proporcionando desse modo à classe oprimida, aos camponês, mesmo sob a mais dura servidão feudal, um ponto de coesão local e um meio de resistência que não tiveram nem os escravos antigos nem os proletários modernos”. Em função dessa apropriação de características das formas sociais gentílicas, Engels ironicamente conclui que “o que rejuvenesceu a Europa não foram as qualidades nacionais específicas, senão simplesmente sua barbárie, sua organização gentílica”.

O capítulo final de Engels em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* é um texto totalmente distinto dos anteriores de sua obra: ele não mais subsidiou suas informações naquilo que Morgan havia formulado previamente, mas sim, pretendeu-

¹⁶⁵ Do original “Diese settlers alle Griechen, mit wriiten language hatte d. dialectic Unterschied nicht mehr Macht zur Barrière v. Scheidung (Unverständhichkeit) zu werden; andererseits migration, Seefahrt u. alle mit commerce verbundne Personenbewegung - nicht fassbar in auf gens gegründete societies”.

se ir além das informações obtidas pelo antropólogo americano, mesmo que as formulações de *Ancient Society* ainda estivessem pressupostas em seu desenvolvimento teórico. Nesse capítulo cujo título é “Barbárie e Civilização”, podemos ver um Engels que busca articular sua exposição anterior a *O Capital* de Marx na intenção de investigar “as condições econômicas gerais que solaparam a organização gentílica da sociedade no estágio superior da barbárie e a eliminaram por completo no início da civilização” (Engels, 2019, p.147). Se assumirmos – como já demonstramos - que não temos nenhuma evidência da intenção de Marx, ao desenvolver os rascunhos a Morgan, que seja desvinculada de sua crítica à economia política; se consideramos que Engels esteve diante dos rascunhos de Marx e de uma versão original de *Ancient Society*; e se aceitarmos o fato de que Engels assume, em “Barbárie e Civilização”, sua intenção de associar os pensamentos de Morgan e Marx, uma conclusão nos é pertinente: Engels pode ser considerado como primeiro intérprete da relação entre Marx e Morgan.

O primeiro elemento original trazido por Engels em seu capítulo final é uma categoria ausente em *Ancient Society* e nas preocupações de Morgan: a divisão do trabalho. De acordo com o autor de *A origem*, a divisão do trabalho, em comunidades gentílicas, advém de uma ordem natural. Todavia isso não significa que ela seja inexistente: “ela existe somente entre os dois sexos”. É notório que a divisão do trabalho é um pressuposto da produção social capitalista, entretanto, essa não é uma prática exclusiva desse modo de produção. Marx (2013a, p.180), n’*O Capital*, já ressaltava que “a divisão do trabalho é um organismo natural-espontâneo da produção”. Diversos materiais etnográficos fornecem evidência para a argumentação de Engels ao demonstrarem que o homem é responsável pelas atividades externas – caça, guerra, etc. – e a mulher às atividades internas – cozimento, confecção de vestuário, etc. Porém essa dinâmica de divisão de trabalho nessa forma social está longe de ser uma regra. Leacock e Lee (1982) demonstram que além da existência de flexibilidades durante o processo de obtenção dos meios de vida, podem haver procedimentos comuns que sejam indistintos da relação entre homem e mulher. Podemos dizer que, para Engels, essa divisão natural-espontânea do trabalho é a característica própria do estado de selvageria. Para além dessa especificidade, o autor de *A origem* define, sob seus pressupostos, aqueles que constituem como os dois grandes momentos de divisões sociais do trabalho no período da barbárie.

A primeira ocorreu como consequência do aumento da produtividade do trabalho, o que aumentou também a produção da riqueza e, com isso, ampliou o campo de produção. Essa primeira divisão social do trabalho implicava no surgimento da

escravidão. Seguindo o raciocínio de Engels: “da primeira grande divisão social do trabalho originou-se a primeira grande divisão da sociedade em duas classes: senhores e escravos, espoliadores e espoliados” (Engels, 2019, p.150). A segunda grande divisão social do trabalho foi aquela na qual a manufatura cindiu-se da agricultura, o que aumentou consideravelmente a produção social além de ter valorizado a força de trabalho através do grau de produtividade. Com essa divisão “surge a produção destinada diretamente à troca, a produção de mercadorias” e com ela, o comércio por terras assim como pelos mares. Desse modo a diferenciação que existia entre senhores e escravos é acrescida de um novo antagonismo entre classes: os ricos e os pobres (Engels, 2019, p.151). As implicações dessa nova divisão do trabalho alcançam finalmente o limiar da “civilização”, que consolida e intensifica todas essas divisões do trabalho e ainda acrescenta uma terceira, de importância decisiva: aquela que gera a classe de comerciantes, uma classe que, segundo Engels (2019, p.151) “surge, pela primeira vez, uma classe que, sem ter qualquer participação na produção, conquista a liderança da produção como um todo e em grande escala e submete economicamente os produtores; que faz de si mesma a mediadora incontornável entre dois produtores e espolia ambos”.

De antemão já está claro que os critérios estabelecidos por Morgan para caracterizar o advento do período da “civilização” – a invenção do alfabeto fonético e o uso da escrita – em nada se relacionam com os motivos de cunho econômico apresentados por Engels. Pelos critérios expostos em *A origem* por Engels (2019, p.160), “a civilização é, portanto, o estágio de desenvolvimento da sociedade em que a divisão do trabalho, a troca entre indivíduos dela decorrente e a produção de mercadorias (...) revolucionam toda a sociedade mais antiga”. Por mais que os critérios que fundamentam o período da “civilização” entre esses autores sejam distintos, em ambos é notória a articulação de uma forma de família específica que atende aos propósitos dessa nova fase – a monogamia; além de uma forma de propriedade necessária aos anseios das classes dominantes originárias no processo de dissolução da comunidade gentílica – a privada; e por fim através de uma organização social que desde sua origem se baseia em princípios que asseguram os bens e as posses dos grandes proprietários – o Estado.

Na condição de intérprete, Engels preencheu um vazio no esquema de Morgan. Acrescentou às teorias do antropólogo ianque as categorias constitutivas da teoria do valor de Marx e demonstrou que não é o produto de uma sociabilidade o elemento que constitui sua caracterização, mas sim o modo através do qual esses diversos produtos se conformam. Para retornarmos a uma metáfora anterior, se considerássemos a

classificação morganiana como um canteiro de obras poderíamos dizer que Engels teria acrescentado a ela tijolos preciosos. Porém, como acreditamos que os pressupostos morganianos característicos de seu esquema são distintos daqueles formulados por Marx, nossa conclusão só pode nos conduzir à constatação de que essa mera estrutura ainda não se compara a um edifício. Eis algumas distinções evidentes entre *Ancient Society*, de Lewis Morgan, *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, de Friedrich Engels, e as contribuições presentes nos chamados *Cadernos Etnológicos* bem como na totalidade da obra de Karl Marx.

Toda essa discussão advinda de *Ancient Society* encontrou, por fim, suas articulações. No início de nossa análise imanente, investigamos os elementos constitutivos do esquema de sucessão dos períodos étnicos elaborados por Morgan e apresentamos as distinções de critérios demarcados pelo antropólogo estadunidense em relação às formulações precedentes de Marx. Nesse sentido, apresentamos como problemática a intenção engelsiana de aprimorar o esquema de Morgan ao ponto em que acreditamos que os pressupostos marxianos são distintos daqueles do autor de *Ancient Society*. Vimos também como Morgan, em correspondência a seus períodos étnicos, apresenta a existência de formas sucessivas de família que culmina àquela correspondente à “civilização”, a chamada família monogâmica. Demonstramos como as regras de herança e os tipos de propriedade no interior de formas sociais comunais, que foram temas comentados nos chamados *Cadernos Etnológicos*, podem contribuir para a compreensão do pensamento de Marx acerca das discussões que envolvem o Direito e a propriedade, temáticas bastante caras ao velho mouro. E por fim chegamos às questões relativas à organização social gentílica.

Nesse último capítulo, investigamos as especificidades da organização social gentílica. Demonstramos como que em Marx já havia a pressuposição de que a proibição do incesto se apresenta como um elemento disruptivo para a formação das comunidades gentílicas – algo que foi melhor aprofundado por Lévi-Strauss, a seu modo, décadas depois ; além disso, demonstramos a crítica marxiana àqueles expoentes que, ao tentarem dar uma inteligibilidade ao totemismo, criavam abstrações irrazoáveis para apreender elementos de uma forma social correspondente; dissertamos também sobre a organização política no interior da comunidade gentílica e novamente Marx critica o modo como

alguns teóricos – principalmente Mommsen – inventavam “soberanos” nessas formas sociais por meio de um típico exercício de Robinsonadas; por fim, apresentamos as contribuições de Engels que se propôs, de acordo com suas intenções, conciliar a teoria do valor de Marx com as formulações de Morgan. Diante dessa investida, Engels se conformou, sob nossa interpretação, como aquele que foi o primeiro a investigar, a seu modo, os nexos entre Marx e Morgan. Exposta nossa análise, chegamos portanto ao nosso último ato.

9. Palavras finais: O avesso da literatura

Nosso último ato tem por objetivo compreender como as conclusões aqui expostas se apresentam diante da literatura marxista e antropológica que antecedeu nossa investigação. O plano de fundo desse propósito é a apresentação de uma possível relevância de nossa investigação proveniente de uma análise imanente, diante daquelas que nos precederam e que foram absolutamente necessárias aos nossos propósitos. Considerando que a investigação resultante nessa exposição foi desenvolvida a partir de uma análise imanente, não caberia a esse capítulo final ser considerado ao que é tradicionalmente entendido por uma “conclusão”. Na esteira de Chasin (1999, p.552), tratar-se-ia de “uma redundância empobrecida, pois não seria mais do que um simples resumo, enquanto a análise imanente propriamente dita, a seu plano, é conclusiva no seu próprio decurso”. De todo modo, mais do que qualquer outra coisa, esse texto final é “uma extensão que se pratica a partir dos resultados obtidos; extensão, todavia, e só assim ela aqui se justifica, que reencontra supostos de toda a caminhada”. Ou seja, compreendendo as especificidades entre os três textos aqui investigados por meio de uma análise comparativa entre eles, ficamos diante da “revelação de sua trama e significados imanentes”. Mas qual a consequência imediata de uma investigação que considera as especificidades desses três textos que possuem estatutos distintos e são pensados conjuntamente? Claro, a descoberta de semelhanças e distinções evidentes entre eles. É nesse sentido que, embora nesse momento da leitura dessa investigação as conclusões já estejam postas, acreditamos na necessidade localizar nossas conclusões no interior das tradições que investigaram temáticas semelhantes às nossas.

A conclusão definitiva de nossa investigação diz respeito à relação entre Marx e Engels e suas distinções enquanto intérpretes de Morgan. Se concluimos que Engels foi

o primeiro intérprete da relação entre Marx e Morgan, nada melhor do que entendermos como nossa investigação se situa diante das formulações teóricas apresentadas em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Sob nossa condição de intérprete, ao passo em que Marx teve uma leitura cuidadosa da obra de Morgan, Engels, por outro lado, teve uma leitura precipitada: seja pela própria pressa com que *A origem* foi escrita – como evidenciado nas correspondências trocadas por Engels durante a confecção de sua obra – seja por uma aceitação por vezes acrítica das teorias do antropólogo ianque, o que influenciou consideravelmente as formulações de *A origem* na medida em que Engels, apostando no interesse de Marx em expor as informações obtidas por Morgan, aceitou diversas teorias desse autor, inclusive grande parte de seu esquema de classificação.

A consequência dessa precipitação de Engels ressoou no modo pelo qual *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* foi recebida por grande parte da literatura do século XX que tratou de questões semelhantes, tanto por uma abordagem antropológica, feminista, ou mesmo por intercessões entre ambas. Simone de Beauvoir, por exemplo, afirma que “a exposição de Engels permanece (...) superficial e as verdades que descobre parecem-nos contingentes” (Beauvoir, 1970, p.76). A marxista Raya Dunayevskaya caracteriza *A origem* como uma obra que pouco tem a oferecer para a libertação feminina (Dunayevskaya, 1982, p.248). Embora a antropóloga Gayle Rubin também reconheça que “*A origem* é um livro decepcionante” ela assume, por sua vez, que se trata de um texto com “considerável sagacidade, uma qualidade que não deve ser ofuscada por suas limitações” (Rubin, 2017, p.16). Já a antropóloga Eleanor Leacock aponta que o livro de Engels possui sua relevância, sobretudo em função de que “os fundamentos de suas linhas gerais para a história permanecem válidas” (Leacock, 2010, p.227).

Essas constatações não impedem o reconhecimento da importância do texto de Engels. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* é uma investigação que deve ser analisada conforme seu tempo, mais precisamente a segunda metade do século XIX. Partindo dos pressupostos que propôs, o texto de Engels complementou em grande medida as informações trazidas por Morgan, principalmente aquelas que se referem aos estudos históricos e as informações etnográficas de contextos europeus, como por exemplo o surgimento das gens grega, romana, germânica e céltica. Além disso, a erudição de Engels, bem como sua intenção revolucionária, fez com que o relevante levantamento de Morgan fosse acrescido de uma perspectiva que pressupunha a existência de classes sociais – uma “sutil” informação ausente nos estudos do antropólogo

estadunidense. Apesar de ter sido escrito em uma época na qual o material disposto era insuficiente para a confirmação de algumas hipóteses levantadas, a obra de Engels, mesmo que com suas deficiências, representa aquilo que se tinha de mais sofisticado em produção teórica de seu tempo acerca do assunto tratado. Revisitá-la é, portanto, uma tarefa imprescindível para aqueles que acreditam em uma concepção materialista da história.

Por outro lado, acreditamos que *A origem* não representa uma defesa do legado marxiano. Se considerarmos a vasta gama de interesses de Marx nos anos finais de sua vida, os diferentes perfis de autores investigados, as milhares de páginas transcritas e comentadas, e, por fim, a falta de uma indicação concreta sobre qual seria o modo de apresentação ao público de suas investigações, podemos concluir que, diante da magnitude dessas investigações, é absolutamente insuficiente a afirmação de Friedrich Engels em seu prefácio à *Origem da família da propriedade privada e do Estado* de que seu livro, baseado apenas nas transcrições que Marx fizera de Morgan, era a “execução de um testamento”. Nem mesmo temos indicativos para sustentar a afirmação de que “ninguém menos que Marx dispunha-se a expor os resultados das investigações de Morgan” (Engels, 2012, p.17). Mas temos a plena convicção de que, baseado em seu desenvolvimento teórico precedente, Marx jamais exporia as informações de Morgan de uma maneira apartada dos pressupostos de sua concepção materialista da história, e muito menos do modo pelo qual Engels desenvolveu sua obra. O que não inviabiliza, em essência, o trabalho realizado pelo autor. Mas é por esse motivo que nos opomos à afirmação de Hal Draper (1970) de que *A origem* deveria ser considerada como uma obra conjunta de Marx e Engels.

A autoridade de Engels em *A origem*, ao se colocar como o executor de um testamento de Marx, influenciou diretamente a Antropologia soviética da primeira metade do século XX. A afirmação de Engels no prefácio de *A origem* de que Morgan teria sido boicotado e silenciado pelos “porta-vozes da ciência pré-histórica na Inglaterra, do mesmo modo que *O Capital* foi tratado por muitos anos pelos economistas de ofício na Alemanha” (Engels, 2019, p.19), intensificou o prestígio de Morgan na Antropologia soviética, como afirma Tolstoy (2017). Considerando esse como o contexto no qual houve uma associação precisa entre Marx e Morgan em função da difusão naquele país do texto de Engels, é momento de apresentarmos como nossas conclusões se opõem às desses expoentes. Para que não sejamos injustos, é fundamental lembrarmos que até a década de 50 os manuscritos de Marx sobre *Ancient Society* ainda não tinham sido publicados, ou

seja, esses antropólogos soviéticos ainda não tinham a sua disposição um material que pudesse opor as assertivas de Engels da real interpretação marxiana da obra de Morgan.

A suposta associação entre Marx e Morgan levou a Antropologia soviética a manter inalterado o esquema morganiano das fases sucessivas do período étnico. Nesse sentido, Matorin (1931) demonstra evidências de que a Antropologia soviética foi mais fiel às próprias formulações de Morgan do que essencialmente de Marx e Engels, embora outros autores daquele contexto tenham creditado a importância do autor de *Ancient Society* apenas em função da suposta infalibilidade de seu esquema. De toda forma, Morgan é “creditado por ter redescoberto o marxismo”, o que colocou na posição de ser reconhecido como uma “pequena réplica de Marx e, como Marx, é uma autoridade porque ele é ‘materialista’ em sua compreensão do processo histórico”. (Tolstoy, 2017).

A Antropologia soviética foi uma voz disruptiva no interior da história do pensamento antropológico, e por isso, é claro, foi colocada de lado. Um de seus expoentes dizia que “um dos objetivos táticos centrais da ciência etnográfica soviética é uma divulgação sistemática, impiedosa e consistente dos conceitos reacionários (...) da etnografia burguesa” (Tolstov, 1947), se referindo ao seu sentido difundido nas matrizes inglesa e americana. A ausência de materiais que questionasse a associação entre Morgan e Marx fez com que os expoentes dessa tradição relacionassem esses autores como se fizessem parte de um só corpo. Nossa investigação, dispondo dos rascunhos marxianos da obra de Morgan, trouxe diversos argumentos que antagonizam esses dois autores. O distanciamento fica evidente no próprio esforço que a Antropologia soviética teve, como demonstrou Levine (1947), em defender que as periodizações do esquema morganiano utilizava como critérios os estágios de produção. Demonstramos por meio de nossa investigação as distinções evidentes entre Marx e Morgan no que se refere aos critérios estabelecidos por esses autores para distinguirem formas sociais. Mais do que isso, nossa interpretação não concebe a mera transcrição por Marx dos estágios morganianos como uma adoção do esquema presente em *Ancient Society*. Portanto, apesar dos esforços dos expoentes da Antropologia soviética, bem como de sua localização temporal, nossa investigação fornece conclusões distintas.

As discussões que envolvem os teóricos que dialogam com os autores da “trama” que foi aqui investigada nem sempre pressupõem as obras principais que os articularam. Mesmo assim, consideramos que alguns trabalhos são relevantes aos nossos propósitos por contribuírem de maneira parcelar para a apreensão das determinações presentes em nossa pesquisa. Nessa esteira, as reformulações teóricas de Morgan feitas por Leslie

White entre as décadas de 50 e 60 do século XX, não trazem uma articulação entre os pensamentos de Marx, Morgan e Engels, mas possuem relevância por um importante aspecto: é constantemente atribuído a White uma aproximação com a tradição marxista de seu tempo, e como esse autor reivindicava o legado de Morgan, essa associação torna-se relevante aos nossos propósitos. É importante ressaltarmos que White pertenceu a uma tradição norte-americana da Antropologia conhecida como “neo-evolucionismo”, exatamente em função da releitura feita das formulações morganianas por parte dos autores que dela faziam parte.

As principais críticas a Morgan – e também as primeiras – foram proferidas por Franz Boas e seus seguidores. Como aponta White (2009, p.91-92), Um primeiro argumento, sob a égide de Boas, foi o de que “o evolucionismo nos fenômenos culturais era unilinear”. 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. Segundo White (2009, p.93-94), esse argumento não é verdadeiro devido ao fato de que “nenhum evolucionista jamais disse isso” (que toda sociedade tem que passar por determinados estágios). O que eles disseram, entretanto, é que “a cultura, ou partes dela, passa por estágios de desenvolvimento” – argumento que modifica o foco e o sentido das críticas anteriores. E enfático, acrescenta: “É inconcebível que Morgan, vivendo junto do povo iroquês, vendo as crianças iroquesas irem à escola, onde aprendiam o alfabeto sem passar por um estágio de escrita hieroglífica, pudesse ter pensado tal coisa!”.

O segundo argumento, relacionava as classificações de Morgan a uma suposta divisão etnocêntrica: “os críticos disseram que os evolucionistas colocaram todas as culturas em uma sequência que foi construída a partir de semelhanças e diferenças com a nossa própria cultura” (White, 2009, p.97-98) – e isso fez com que a cultura europeia fosse colocada no lugar mais alto da divisão, enquanto as culturas diferentes fossem incluídas na base. Para White (2009, p. 98), essa classificação pode se justificar na medida em que trata de “padrões objetivos de mensuração”, e assim sendo, avalia que “toda mensuração é arbitrária” e que “critérios e padrões variam”. Segundo White (2009, p.93), essas interpretações equivocadas da teoria de Morgan – e dos demais evolucionistas – se conformou pelo fato de que os alunos “aprendiam a doutrina evolucionista, sem lerem os clássicos (...) e muitos daqueles que ensinavam também não os leram”.

Todavia, o principal argumento dos seguidores de Boas para criticar Morgan era o de que “a teoria da evolução foi tomada de empréstimo à biologia e aplicada à cultura”. White afirma categoricamente que essa crítica não se sustenta devido à constatação de que os estudos acerca da evolução cultural antecedem a teoria da evolução de Darwin, afinal existiram muitos expoentes dessa teoria que precederam o autor de *A origem das espécies*. Podemos mencionar Lucrecio, Ibn Khaldun, Bussuet, Hume, Condorcet, Kant, von Herder, Bachofen, Comte e Letourneau, entre outros¹⁶⁶. White (2009, p.92) também menciona que “alguns evolucionistas chegavam a argumentar que a *cultura* havia evoluído, mas não aceitavam a teoria da evolução biológica por considerar que ela não estava suficientemente apoiada em fatos”. Além disso, White (p.92) afirma que “o trabalho de Morgan se baseou nos estudos sobre os iroqueses e os sistemas de parentesco (...) ele só tomou conhecimento do livro de Darwin depois de desenvolver sua própria teoria da evolução” – considera, portanto, que o desenvolvimento de uma “teoria da evolução de Morgan” já estava presente nos textos que antecederam *Ancient Society*. White (2009, p.92) acrescenta, entretanto, um terceiro elemento, porém, mais polêmico e controverso: “a teoria da evolução é aplicável aos fenômenos culturais, bem como aos fenômenos biológicos”.

Apesar dos esforços, as “réplicas” de White não surtiram muito efeito durante seu contexto. Mauro Almeida (2010, p.317) reconhece esse balbúcio de White em “restaurar a imagem intelectual de Morgan”, porém supõe que essa tentativa “acompanhada de uma versão radical de evolucionismo linear, de simpatia ao marxismo, e de crítica aos boasianos”, piorou a imagem de Morgan na academia norte-americana ao invés de melhorá-la. Embora o neo-evolucionista não tenha se utilizado de Marx para a restauração da teoria morganiana, demonstramos em nosso trabalho como que o desenvolvimento teórico de Marx está distante de qualquer associação a uma perspectiva linear e evolucionista da história. Nesse sentido, a suposta simpatia ao marxismo por parte de White não se justifica se o neo-evolucionista associa a Marx uma característica dessa natureza. Por esse motivo, apesar do importante trabalho de Leslie White em função da sistematização e tentativa de réplica dos autores que criticaram Morgan, nossa investigação se distancia de qualquer intenção de se reutilizar dos pressupostos morganianos em *Ancient Society*, ao contrário, procuramos nos distanciar deles.

¹⁶⁶ Mesmo Lévi-Strauss reconhece isso no seu consagrado *Raça e História*.

Marvin Harris, renomado antropólogo estadunidense conhecido pelos seus trabalhos acerca do chamado “materialismo cultural” também entrou nessa discussão com sua interpretação exposta em sua obra *The rise of anthropological theory: a history of theories of culture*, originalmente publicada em 1968 – ou seja, anos antes da publicação dos *Cadernos Etnológicos* de Marx. Essa obra de Harris, que obtivera uma certa ressonância à época, ainda é tida como um dos principais “manuais” da Antropologia que parte de uma perspectiva crítica desse campo de conhecimento – embora esse livro seja muito mais que um manual.

Em determinado momento de sua exposição, Harris investiga “a influência de Morgan sobre Marx e Engels” bem como “o efeito de Marx e Engels na interpretação de Morgan”. Harris (1979, p.214) acreditava que *Ancient Society* foi uma obra de suma importância para os autores socialistas pois as investigações de Morgan abriram os olhos de Marx e Engels a “toda complexidade das culturas primitivas bem como das insuficiências de seus frágeis conhecimentos para com essa área”. Para Harris, a atenção de Marx viu-se atraída por *Ancient Society* pois o autor de *O Capital* “teria se dado conta da necessidade de revisar sua própria concepção da evolução pré-histórica a luz do conhecimento, superior ao seu, que Morgan tinha das instituições primitivas”.

Acerca de *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, a interpretação de Harris é de que “mais da metade do livro de Engels consiste em uma paráfrase sumária de *Ancient Society*” e que “os materiais novos que aparecem procedem dos sólidos conhecimentos que Engels tinha da história greco-romana e europeia”, entretanto, no que se refere à cultura primitiva, “Marx e Engels aceitaram Morgan de pés juntos”. Percebam que, nesse ponto, o não conhecimento de Marvin Harris dos - naquele instante ainda não publicados - *Cadernos Etnológicos* de Marx condicionam o autor a aceitar apenas as informações biográficas que Engels tratou em seu prefácio em *A Origem*, ou seja, a constatação de que Marx e Engels aceitaram a teoria de Morgan parecia para Harris uma interpretação razoável naquele instante.

De todo modo, a grande contribuição de Marvin Harris (1979, p.216-217) acerca dessa “trama” deu-se por meio de sua contestação da já mencionada afirmação de Engels de que Morgan teria redescoberto, a seu modo, a concepção materialista da história desenvolvida por Marx nas décadas anteriores: “omitindo todas as referências às ideias principais e selecionando habilmente as citações, Engels conseguiu apresentar um Morgan adequadamente materialista”, mas na realidade, afirma Harris, “foi Engels e não Morgan quem apresentou uma clara periodização da história baseada nos modos de

produção”. Em consonância com Harris, Eduard Bernstein teve também uma conclusão distinta de Engels. Para Bernstein (apud Krader, 2015, p. 316), Morgan “não supera nunca, fundamentalmente, os limites que separam do materialismo histórico o típico historiador objetivista da cultura”. No fim de sua exposição sobre os autores de nossa “trama”, Harris faz uma *mea-culpa* acerca da composição de *A origem* e afirma que “as modificações que Engels introduziu [a Morgan] eram, em seu conjunto, totalmente sensatas e propiciaram ao esquema de Morgan uma coerência lógica que não tinha em sua versão original”.

Embora tenha sido pouco mediada e investigada, as formulações de Harris são relevantes sobretudo se considerarmos que esse autor não teve à sua disposição os chamados *Cadernos Etnológicos* de Marx. Além disso, a recusa em aceitar *A origem* como a execução de um testamento de Engels a Marx – formulação que foi anteriormente assinalada por Bernstein – é uma posição incomum na literatura. Por isso, consideramos importante, em que pese as insuficiências de *The rise of anthropological theory*, às formulações de Marvin Harris. Com pouco, e sem acesso aos *Cadernos Etnológicos* de Marx, esse autor fez muito.

Influenciado por Althusser, Balibar e Badiou, o antropólogo Emmanuel Terray publicou, nos fins dos anos 60, a obra intitulada *O Marxismo diante das Sociedades Primitivas* contendo dois ensaios: “O Materialismo Histórico diante das Sociedades Segmentares de Linhagem”, no qual analisou a metodologia etnográfica de Claude Meillassoux; e também o ensaio “Morgan e a Antropologia Contemporânea”, ensaio que justifica sua inserção nesse momento de nossa exposição. Ainda que as datas dos textos de Harris e Terray sejam aproximadas, o contexto de ambos era completamente diferente: ao ponto em que Harris se inseria criticamente na matriz americana de seu tempo, Terray era contemporâneo e participante do ápice da conhecida Antropologia marxista francesa.

Antes de qualquer outra observação é importante mencionar os pressupostos de Terray sobre a obra de Morgan. Segundo Terray (1979, p.24) “a história dos historiadores não é (...) para Morgan senão uma aparência, mascarando uma evolução cujas formas e modalidades são exatamente idênticas às da evolução natural”. Nesse sentido, Terray (1979, p.21-31) coloca em paralelo as principais ideias de Morgan com a tese da seleção natural de Darwin, e conclui que, ao mesmo tempo em que a obra de Morgan se apresenta como uma transferência dos conceitos e métodos biológicos de Darwin, – aspecto esse que, como vimos, White refutou – essa deve ser considerada como apenas uma das leituras possíveis. O que teria interessado Marx e Engels em *Ancient Society*, na

interpretação de Terray, foi que os socialistas teriam feito da obra de Morgan “uma leitura original que lhes permitiu, para além das aparências darwinianas, encontrar outra coisa”; e essa outra coisa foi, em defesa das palavras de Engels, “a concepção materialista da história descoberta por Marx”.

Terray (1979, p.90-91) apresenta três possibilidades de leituras da obra de Morgan: uma “diacrônica”, uma “sincrônica”, e uma “histórica”. A primeira, “diacrônica” é a que pensa Morgan a partir dos “termos da evolução e utiliza a linguagem darwiniana”; a segunda, “sincrônica”, é a que pensa os “termos de modelos e estruturas e sua linguagem anuncia a de Lévi-Strauss”; e por fim, a leitura “histórica”, é a que “tenta pensar a história, então aparecem conceitos que constituem a verdadeira armadura de seu sistema e que, por certo, são os da teoria marxista”; por fim, Terray concorda com a atribuição de Engels a Morgan como “um entre os fundadores da ciência da história”, cabendo a *Ancient Society*, apesar de seus fracassos, sucessos, erros e confusões, “a melhor das introduções à ciência da história”, isso, motivado pelas descobertas apresentadas que à época adquiriram uma importância singular. Para além das contraposições evidentes que esse capítulo já fornece acerca das interpretações de Terray, não podemos deixar de notar que essa nomenclatura usada por esse antropólogo francês poderia ter sido facilmente encontrada em uma formulação de um teórico estruturalista. Essa opção certamente foi uma consequência do vocabulário de Lévi-Strauss que, por sua vez, se utilizou de termos como “sincrônico” e “diacrônico” a partir da literatura de Saussure (2006).

Delimitamos no início desse trabalho que nossas principais interpretações dos chamados *Cadernos Etnológicos* se opunham àquelas desenvolvidas pelo responsável por editar tal obra: Lawrence Krader. Para além do seu trabalho de edição, Krader foi responsável pela principal pesquisa que propôs estabelecer uma comparação entre os textos de Marx, Engels e Morgan – pesquisa essa que compôs a *Introdução* aos chamados *Cadernos Etnológicos*. Como apresentado anteriormente, consideramos algumas formulações de Krader, como intérprete, bastante problemáticas. Por esse motivo, é necessário enfatizarmos como nossa investigação se opõe ao desenvolvimento teórico e editorial de Krader.

Em sua *Introdução* aos *Cadernos Etnológicos*, Krader (2015, p.314-316) apontou as principais referências que Engels fez da obra de Morgan e sistematizou as passagens que Engels se baseia nos extratos que Marx fez de Morgan. Para Krader a principal diferença entre Marx e Engels nas leituras de Morgan se resume em: “Engels só

tem em conta o aspecto subjetivo da questão (da formação das *gens*), enquanto que Marx coloca a relação em ambos aspectos: subjetivo e objetivo”. Além disso, Krader afirma que “Engels silencia as observações críticas de Marx sobre Morgan” – ainda que Krader não tenha apresentado nenhuma hipótese sobre o porquê disso ter ocorrido. Já no que refere à suposta correspondência de Morgan com a concepção materialista da história, Krader (2015, p.321) se opõe à noção de Harris e Bernstein acreditando, assim como Engels, que o autor de *Ancient Society* reencontrou tal descoberta de Marx: “a concepção que Morgan tinha da mudança de relações de propriedade como desenvolvimento da sociedade foi assumido por Marx como uma base interpretativa comum a ambos” e, baseado nesse aspecto que Engels teria associado ao redescobrimto de Morgan da concepção materialista da história; porém, como algumas falhas de Morgan: “sua objetividade é concreta, e sua subjetividade abstrata” e portanto, segundo Krader (2015, p.317), “a dialética em Morgan é parcial e não alcança o pleno desenvolvimento”.

Para além da interpretação de Lawrence Krader, apontar que Morgan era um teórico que fazia uso de uma abordagem dialética é um grave equívoco, sobretudo considerando que Krader não desenvolveu essa contundente afirmação. De maneira crítica, Eleanor Leacock (2012, p.233) afirma que Morgan “permaneceu essencialmente um acadêmico pragmático, perspicaz, mas sem compromisso com a teoria; com certeza não era um dialético, tampouco era consistente em seu materialismo”. A oposição entre Leacock e Krader é fortuita considerando que foram teóricos pertencentes a um mesmo contexto e presenciaram conjuntamente as mudanças na literatura antropológica. Leacock faleceu poucos anos após a publicação da edição de Krader dos chamados *Cadernos Etnológicos* de Marx, o que, alinhado aos seus problemas de saúde nos anos finais de sua vida, a impediram de fazer uma análise consistente junto a esses *Cadernos* – embora a antropóloga os mencione em algumas ocasiões. Nossa interpretação acerca das distinções entre as formulações de Leacock e Krader ficaram evidentes no decorrer desse trabalho, mas quanto a esse último, é necessário sistematizar ainda mais como nossa exposição se distancia de suas hipóteses.

Como editor, apresentamos nossas críticas a Krader no início desse trabalho. Como intérprete, é importante ressaltarmos que nosso trabalho se distancia de Krader em alguns aspectos: primeiro por considerar Morgan como um autor dialético – mesmo que sua dialética fosse parcial; segundo por acreditar, novamente, que Engels teria redescoberto a concepção materialista da história desenvolvida por Marx décadas antes; por fim, por tentar inculcar a Marx um ofício de antropólogo. Se as duas primeiras

interpretações já foram contraditas nesse trabalho, essa última ainda merece uma oposição na medida em que foi também adotada por outros autores, como Tible (2013), Rosemont (1984) e principalmente Patterson¹⁶⁷ (2014).

A oposição dessa assertiva passa por uma compreensão do interesse dos anos finais da vida de Marx. Podemos conceber esses anos como apartados do desenvolvimento teórico marxiano anterior? Em nossa condição de intérprete, o empreendimento de Marx em seus chamados *Cadernos Etnológicos* não está desvinculado da totalidade de sua obra. Todas as concepções que acreditam na existência de um “Marx antropólogo” parte de um pressuposto equivocado de que o contato de Marx com estudos sobre essas formas sociais pré-capitalistas seria algo “inédito” em suas investigações dos anos finais de sua vida. Nossa oposição a essa concepção não significa também que pretendemos acrescentar uma “quarta crítica” (cf. Dias de Faria, 2017) a um suposto amálgama criado por parte dos intérpretes de Marx em relação à sua obra. Ao contrário, demonstramos nesse trabalho, que pelo menos desde 1842 Marx já tinha contato com informações etnográficas disponíveis em seu tempo – como pode ser visto na leitura de *Du Culte des Dieux Fétiches*, de Charles de Brosses naquele mesmo ano. Estamos diante, portanto, não de “um outro Marx” (Tible, 2017), mas sim de um mesmo Marx que se vê diante de algumas concepções teóricas que se consolidavam como aquilo que se tinha de mais sofisticado em conhecimento etnológico e etnográfico de seu tempo, como Morgan, Tylor, McLennan, Bachofen, entre outros. Para além do próprio Marx, não há problema algum se um determinado teórico revisa uma ou outra opinião em decorrência de uma nova descoberta empírica. Em função desses aspectos, nos opomos a qualquer associação que compreenda Marx como um “antropólogo”.

A difusão da edição de Krader dos chamados *Cadernos Etnológicos* de Marx não obteve, nos anos imediatamente posteriores a sua publicação, uma recepção calorosa por parte das tradições antropológicas e marxistas. Ao contrário, foram ignorados por importantes autores. Um deles foi Maurice Godelier, considerado até hoje como um dos mais renomados antropólogos marxistas – embora nos fins dos anos 90 do século XX tenha se desvinculado de qualquer associação a essa tradição de pensamento.

Em 1974, ou seja, dois anos após a publicação dos *Cadernos Etnológicos*, Godelier escreveu um ensaio que relacionava os pensamentos de Marx, Engels e Morgan.

¹⁶⁷ Patterson (2014) elevou essa interpretação ao mais alto grau, inclusive intitulando um de seus livros de *Marx, Antropólogo*. Além disso, compreende *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, de Engels, como a primeira etnografia já escrita.

Para esse propósito, o antropólogo francês sequer mencionou alguma passagem de Marx em seus *Cadernos*. Independente disso, Godelier teve sua contribuição ao fazer uma revisão de alguns conteúdos históricos mencionados por Marx, Engels e Morgan, e que foram superados por descobertas arqueológicas e antropológicas do século XX. Ou seja, como o próprio título do texto de Godelier diz, tratou-se de apresentar as *Partes mortas e ideias vidas do pensamento de Marx acerca das sociedades primitivas*.

As principais descobertas posteriores à trama aqui mencionada são: “a teoria segundo a qual a economia pastoril nômade tinha precedido necessariamente a agricultura veio a ser refutada pela arqueologia e pela análise da ecologia e da genética das diferentes espécies domesticadas” (Godelier, 1974, p.167). As classificações contemporâneas dão conta de três fases: “a pré-agrícola, com a domesticação do cão, da cabra, e do carneiro; (...) a agrícola, com a domesticação da vaca, do búfalo e do porco; (...) e a ulterior, com a domesticação dos animais para transporte no trabalho, como é o caso do cavalo, do camelo e do burro” (Godelier, 1974, p.167). A segunda noção é a de que, segundo Godelier (1974, p.168) estão envelhecidas “certas teses de Morgan acerca da natureza e das causas da evolução das relações de parentesco nas sociedades primitivas”, e isso tem sua problemática no fato de que Engels corroborou inteiramente com algumas dessas passagens. Uma delas é a de que Morgan caracteriza seu sistema de parentesco atrelando família à consanguinidade; e o que o desenvolvimento dos estudos sobre o tema comprovaram, é que pode haver uma relação não consanguínea que seja também uma relação de parentesco, o que caracterizaria, nas palavras de Godelier (1974, p.169), “o caráter social do parentesco”.

Embora Godelier tenha contribuído com uma espécie de “atualização” das informações levantadas por Morgan e Engels, consideramos como inadmissível a opção de, após a publicação dos *Cadernos*, um autor que pretenda compreender o nexos entre esses autores ignore os rascunhos de Marx. Se fomos minimamente convincentes em nossa exposição, demonstramos pelo menos que as passagens de Marx podem contribuir em alguma medida para que compreendamos a relação de seus cadernos com *A origem* de Engels e *Ancient Society* de Morgan.

Já especificamente sobre as interpretações dos *Cadernos Etnológicos*¹⁶⁸, Hans-Peter Harstick (1977), que publicou as anotações de Marx de 1879 acerca do livro do antropólogo russo Maxim Kovalevsky, escreveu que “o olhar de Marx deixou de ser o

¹⁶⁸ O levantamento a seguir foi inicialmente produzido por Anderson (2002). Conferimos cada uma das menções durante o desenvolvimento de nossa pesquisa.

cenário europeu (...) para se voltar à Ásia, América Latina e Norte da África”. Em nossa investigação, demonstramos como o interesse marxiano por sociedades para além da Europa ocidental não é uma especificidade dos chamados *Cadernos Etnológicos*. Na década de 40 do século XIX, Marx já tinha tido contato com informações etnográficas dos iroqueses, dos astecas, entre outras formas sociais antigas. Na década de 50, são inúmeros os artigos de Marx sobre a China e a Índia. A interpretação de Hans-Peter Harstick, portanto, pouco acrescenta ao nosso debate.

A filósofa Raya Dunayevskaya (2012) se utilizou dos *Cadernos Etnológicos* e de outros escritos tardios de Marx para dar um enfoque a um suposto interesse de Marx às questões de gênero. Outras pensadoras feministas, como Adrienne Rich (1991) e Danga Vileisis (1996), assim como o economista Paresh Chattopadhyay (1999) também entraram nessa discussão. Embora tenhamos algumas afinidades com as formulações de Dunayevskaya, uma distinção é fundamental: não é devido ao interesse por questões relativas ao gênero que Marx teve contato com a obra de Morgan, e sim porque Morgan tratou de algumas dessas questões que essa foi uma temática presente nos *Cadernos* de Marx. De toda forma, em nossa interpretação não acreditamos que as transcrições de Marx a Morgan referentes à discussões de gênero tenham sido uma contribuição significativa por parte do autor de *O Capital*.

Ainda sobre as interpretações aos *Cadernos*, Peter Hudis (1983) relacionou os rascunhos de Marx às discussões sobre o chamado “terceiro mundo”. David Norman Smith (1995), por esse mesmo propósito, os ligou à obra de Rosa Luxemburgo, assim como Levine (1973) e Ito (1996). Embora esses trabalhos não se aprofundem às temáticas trazidas nos *Cadernos Etnológicos*, consideramos a associação à obra de Rosa Luxemburgo¹⁶⁹ como interessante na medida em que essa autora foi uma das poucas teóricas de seu tempo a chamar atenção de maneira enfática para as consequências da expansão capitalista nos países para além da Europa, se utilizando, para esse propósito, em grande parte de materiais semelhantes aos que Marx se utilizou nos anos finais de sua vida, mesmo que não soubesse da existência dos rascunhos de Marx a esses autores.

Na literatura brasileira precedente a nossa investigação não encontramos um trabalho específico que relacionasse Marx, Engels e Morgan de maneira consistente. Todavia, vestígios dessa relação podem ser identificados em algumas exposições. De maneira cronológica, a primeira delas é do renomado antropólogo Mauro Almeida que

¹⁶⁹ Para compreender a “comunismo primitivo” na obra de Rosa Luxemburgo, conferir Álvares (2017a).

cumpriu, no Brasil, a importante e árdua tarefa de reformular algumas leituras de Morgan. Em um artigo – resultado de uma conferência – chamado *Marxismo e Antropologia*, Almeida (2003) percorre os principais elementos atribuídos à “Antropologia em Marx”, e considera a relação com Morgan de suma importância. Para Almeida (2003, p.77), o que mais interessou a Marx e Engels foi que Morgan “renovou o estudo do papel político e social das *gens* na sociedade antiga, à luz da etnografia das sociedades sem estado”, alinhando o papel de como a “linhagem constituída por relações de descendências atuam enquanto unidades corporativas e políticas nas sociedades políticas” – e nesse sentido, os Iroqueses seriam, para Almeida como intérprete de Morgan, um modelo de constituição política sem estado.

Outro texto brasileiro também tratou de tal relação: trata-se de um capítulo do livro *Marx Selvagem*, de Jean Tible. Analisando os *Cadernos Etnológicos*, Tible (2013, p.56) conclui que Marx tinha dois principais interesses na leitura de Morgan: “a organização política dos Iroqueses” e “o papel da propriedade na evolução histórica, este sendo o divisor de águas”. Tible (2013, p.58-59) também sugere que o motivo pela qual Marx passa a ter uma “nova ótica/nova abordagem” sobre determinado assunto se dá através do seu “contato com as lutas”: “a riqueza de Marx e do marxismo reside nisso, na sua contaminação pelas lutas”. Por um lado existe algo um tanto quanto óbvio na afirmação de que Marx muda o seu pensamento. Evidentemente poderíamos partir de um pressuposto de que para o autor de *O Capital* o que importa é a compreensão das determinações da própria realidade. Como sabemos, a realidade não se conforma de um modo estático, mas ao contrário, por meio de seu movimento. Assim, a compreensão de Marx em relação a eventos e especificidades distintas jamais poderia se dar sob uma maneira imutável. Se seguíssemos esse raciocínio, poderíamos inferir que o contato de Marx com as tais “lutas” mencionadas podem afetar o modo pelo qual esse autor compreende a realidade. Contudo, essa mudança não seria uma especificidade do “contato com as lutas”, mas sim, do próprio contato com a realidade movente¹⁷⁰.

Em um artigo chamado *Marx, Engels e a antropologia: notas sobre uma relação subliminar*, Piero Leirner promove uma articulação entre Marx e Engels com as perspectivas trabalhadas por Lewis Morgan. A principal hipótese de Leirner reside na comparação entre um Marx ignorado pela Antropologia e outro Marx que aparece em

¹⁷⁰ Para uma crítica específica à interpretação de Jean Tible, conferir Álvares (2017). Um trabalho especificamente crítico ao livro *Marx Selvagem* de Tible está sendo desenvolvido. Nele, pretendemos nos opor minuciosamente às suas principais formulações.

certos clássicos e, para o autor, eles estão “dialeticamente conectados” sendo um a contrapartida do outro (Leirner, 2016, p.74). O texto de Leirner é uma interessante contribuição, porém limitada. Sua análise, além de ignorar os *Cadernos Etnológicos* – é importante ressaltar que o trabalho de Leirner também não se propõe a isso - ele não se aprofunda em questões centrais à temática.

Diante de nossa investigação, acreditamos que a literatura brasileira precedente, embora tenha desenvolvido alguns trabalhos relevantes, não se ateve de maneira devidamente rigorosa aos *Cadernos Etnológicos* de Marx nem mesmo aos nexos entre Marx, Morgan e Engels. Como um objetivo específico, é essa lacuna que também pretendemos preencher com nosso trabalho.

Nesse momento final de nossa exposição já está pressuposto que Morgan jamais pode ser considerado como um autor que contribuiu conclusivamente para as investigações de Marx. Porém, por mais que nosso desenvolvimento teórico até aqui possa não ter sido o suficiente para convencer eventuais leitores, terminaremos nossa exposição com uma passagem do próprio Marx, esse que evidentemente possui um maior poder de convencimento. No momento em que o velho mouro rascunhava suas cartas à Vera Zaslitch, ele já havia tido contato com a literatura de Morgan. Mais do que isso, Marx menciona indiretamente o autor de *Ancient Society* no interior dos rascunhos. Mas o que nos interessa nesse momento terminal é, por outro lado, uma simples frase de Marx (2013b) que, se nosso autor tivesse concordado com as formulações de Morgan e as considerado suficientes, jamais a teria escrito. De tão singela, pode passar por despercebida por alguns leitores: “A história da decadência das comunidades primitivas ainda está por ser escrita”.

10. Anexos

10.1. Anexo 1: Tradução de passagens das cartas de Friedrich Engels em que há menções a Lewis Morgan (1884 a 1891)

As passagens das cartas de Friedrich Engels aqui traduzidas e organizadas correspondem ao intervalo de tempo que contempla desde o momento em que Engels teve contato com os rascunhos que Marx fizera da obra de Lewis Henry Morgan – em 1884 - até o momento em que Engels elabora o segundo prefácio de *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* – já no ano de 1891¹⁷¹. Privilegiamos pela tradução específica de trechos em que Lewis Morgan é citado diretamente ou em algumas circunstâncias parcelares. A presença do antropólogo estadunidense nas cartas de Engels é o fio condutor do material aqui traduzido e apresentado.

Os principais correspondentes de Engels, nessas cartas, foram Karl Kautsky e Adolph Sorge, dois importantes nomes da tradição marxista da virada do século XIX para o XX, embora Engels também tenha enviado cartas a Laura Marx e Paul Lafargue, filha e genro de Marx, respectivamente; além de Florence Kelley-Wischnewetzky, que posteriormente ficou reconhecida como uma relevante ativista em prol da garantia de direitos das crianças nas fábricas estadunidenses.

A disposição cronológica dessas cartas nos fornece elementos para compreendermos, inicialmente, o entusiasmo de Engels provocado pela leitura da obra *Ancient Society* de Lewis Morgan, autor esse que teria, segundo suas palavras, redescoberto a concepção materialista da história desenvolvida por Marx quarenta anos antes. As dificuldades impostas ao acesso a essa obra de Morgan, fruto tanto da pouca circulação e *Ancient Society* na Europa quanto por um boicote consciente dos círculos acadêmicos daquela localidade são também tratadas no decorrer dessas cartas de Engels.

Tais correspondências demonstram também que Engels teve contato com outros trabalhos de Lewis Morgan: o primeiro deles, a seminal *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, obra originalmente publicada em 1871 que foi responsável por propiciar uma maior inteligibilidade às relações de parentesco através de uma perspectiva antropológica; o segundo, *Houses and house-life of the American aborigines*,

¹⁷¹ As traduções aqui apresentadas são provenientes dos volumes 47, 48 e 49 da coletânea: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Collected Works*. London: Lawrence&Wishart, 2010. Todas as notas de rodapé adicionadas são de nossa responsabilidade.

obra publicada por Morgan em 1891 que tinha como fundamento uma precursora investigação acerca da influência das determinações arquitetônicas das habitações dos nativos americanos na própria sociabilidade desses povos.

Além disso, informações imprescindíveis sobre o processo de produção de *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* estão contidas nesses diálogos, bem como as expectativas que Engels tinha junto à recepção que sua obra teria por parte do círculo de autores que dialogavam com temáticas etnológicas de seu tempo e que, por consequência, delineavam um novo campo de conhecimento que estava surgindo principalmente através das formulações teóricas provenientes de teóricos da segunda metade do século XIX. Embora em certa medida tenha poupado Morgan e Bachofen por serem considerados teóricos de grande erudição, Engels se mostra bastante crítico à maioria dos expoentes desse novo campo de conhecimento no qual “o conchavo e a camaradagem são determinantes”: autores como Giraud Teulon, Létourneau, David Lippert, John Lubbock, Edward Tylor foram alvos da crítica de Engels nessas cartas.

As especificidades do processo editorial de *A origem* também foram discutidas e apresentadas nessas cartas. Levando em consideração esse aspecto, as modificações que Engels fazia para as edições subsequentes e principalmente a forma pela qual esse autor produziu o segundo prefácio de sua obra ocupam um importante lugar nessas correspondências. Outro elemento intrigante é o dilema vivido por Engels diante do modo como ele se portaria em relação à Lei Antissocialista do chanceler Otto Von Bismark. Com vigor a partir do dia 18 de outubro de 1878, a Lei Antissocialista de Bismarck tinha como mote central a proibição dos partidos Comunista, Socialista e Social-Democrata na Alemanha oitocentista. Além do impedimento de articulações partidária dessas tradições, a lei também proibia suas ressonâncias através da imprensa, o que aumentou consideravelmente as organizações e atos clandestinos naquelas regionalidades. O dilema engelsiano partia de uma preocupação justificada, afinal, tratar da origem da propriedade privada enquanto uma “fonte de antagonismos de classes” era algo que certamente teria uma receptividade negativa por parte do poder estatal.

Não que elas sejam resolutivas do tratamento que Engels dera a Morgan – é claro que a esse proposto uma investigação imanente acerca de *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* e *Ancient Society* cumprem um papel determinante. Porém, essas cartas conseguem apreender alguns nexos suscitados por essa relação; fornecem indícios sobre a posição de Engels frente ao legado morganiano; além de fazer um levantamento considerável da literatura etnológica de seu tempo.

Friedrich Engels a Karl Kautsky

16 de fevereiro de 1884

(...) Existe um livro definitivo - tão definitivo quanto o de Darwin foi para caso da biologia - sobre o estado primitivo da sociedade; e mais uma vez, é claro, foi Marx quem descobriu isso. É o *Ancient Society*, 1877, de Morgan. Marx já havia mencionado, mas na época minha cabeça estava cheia de outras coisas e ele nunca se referiu a isso novamente, mas foi, sem dúvidas, agradável a ele, desejando, como fez, apresentar o livro aos alemães; eu posso notar isso a partir de seus extratos muito exaustivos. Dentro dos limites estabelecidos por seu tema, Morgan redescobre por si mesmo a visão materialista da história de Marx e conclui, com o que são para a sociedade moderna, postulados totalmente comunistas. As gens grega e romana são, pela primeira vez, plenamente elucidadas à luz dos selvagens, em particular dos índios americanos, fornecendo assim uma base sólida para a história dos tempos primitivos. Se eu tivesse tempo de sobra, trabalharia o material, juntamente com as anotações de Marx, para o folheto da *Sozialdemokrat*¹⁷² ou para a *Neue Zeit*¹⁷³, mas isso está fora de questão. Todas as imposturas – endogamia, exogamia e qualquer outra coisa que essa bobagem possa ser chamada – de Tylor, Lubbock e companhia foram demolidas de uma vez por todas. Esses senhores estão fazendo tudo o que podem para reprimir o livro neste país¹⁷⁴; ele é impresso nos Estados Unidos e eu encomendei há 5 semanas, mas não consigo me apoderar dele, embora o nome de uma empresa londrina figure na página de rosto como co-editora! (...)

¹⁷² O jornal *Der Sozialdemokrat* foi o órgão Central do Partido Social-Democrata da Alemanha na época da Lei Antissocialista de Bismarck. Foi editado em Zurique de 28 de Setembro de 1879 a 22 de Setembro de 1888, e em Londres de 1 de Outubro de 1888 a 27 de Setembro de 1890. Em 1879-1880 o jornal foi dirigido por G. Vollmar; a partir de janeiro de 1881 por E. Bernstein, que estava então sob a forte influência de F. Engels. A direção de Engels garantia a orientação marxista do *Der Sozialdemokrat*. Após a abolição da lei Antissocialista, o jornal deixou de existir e o *Vorwärts*, novamente, passou a ser o órgão central do partido.

¹⁷³ Fundada por alguns dos principais teóricos socialistas do século XIX, a primeira edição da *Neue Zeit* foi lançada em 1º de janeiro de 1883. Após a abolição das [Leis Anti-Socialistas](#), a revista passou a ter uma periodicidade semanal. Em 1901 tornou-se a revista oficial e propriedade do partido Social Democrata Alemão. O fim da revista foi uma consequência da [hiperinflação](#) dos anos 20.

¹⁷⁴ Engels explora esse “boicote” também no prefácio de *A origem* (cf. Engels, 2019).

Friedrich Engels a Adolph Sorge

7 de Março de 1884

(...) Você deve ler Morgan (Lewis H.), *Ancient Society*, publicado na América em 1877. Uma exposição magistral sobre os tempos primitivos e seu comunismo. Redescobriu a teoria da história de Marx por conta própria, e concluiu delineando inferências comunistas em relação ao presente (...).”

Friedrich Engels a Karl Kautsky

24 de março de 1884

(...) Você faria melhor ao encomendar o livro de Morgan na América; as poucas cópias impressas para a Inglaterra em associação com a firma de MacMillan parecem que estão esgotadas ou indisponíveis - recebi o meu de segunda mão e com alguma dificuldade. Eu não conheço o editor americano. O meu me custou 13/4d. Quando eu puder encontrar tempo, lhe darei algo para o *Neue Zeit*, desde que você esteja disposto a imprimir uma cópia separada em forma de panfleto (seriam aproximadamente 3 folhas); na verdade, estou em débito com Marx e por isso posso incorporar suas anotações (...)

Friedrich Engels a Karl Kautsky

11 de abril de 1884

(...) Tenho a sua carta e a de Ede. Espero terminar com o Morgan na próxima semana. Não posso fazer muita coisa no momento, já que Schorlemmer e Moore estão aqui. Este será meu último trabalho por algum tempo; não é brincadeira fazer um resumo de um livro tão carnudo¹⁷⁵ e mal redigido. Se Tussy puder encontrar a carta, incluirei

¹⁷⁵ Do original “meaty”.

também uma avaliação de Richard Wagner por Marx¹⁷⁶; Qual a conexão, vocês deverão descobrir por si mesmos.

Friedrich Engels a Karl Kautsky

22 de abril de 1884

(...) Trabalhando duro em Morgan, apenas hoje fui capaz de retornar Nim (...)

Friedrich Engels a Karl Kautsky

26 de abril de 1884

(...) Eu tinha decidido por mim e disse a todos por aqui que eu faria uma manobra em Bismarck e escreveria alguma coisa (Morgan) que ele certamente seria incapaz de banir. Porém achei impossível, mesmo com o melhor intuito do mundo. Acho absolutamente impossível apresentar algo que cumpra a Lei Antissocialista diante do capítulo sobre a monogamia e o capítulo final sobre a propriedade privada como fonte de antagonismos de classe e também como o detonador que explodiu o antigo sistema comunitário. Como Lutero disse: Deixe o diabo vir me buscar, eu não posso fazer o contrário. Tampouco haveria qualquer sentido se eu pretendesse escrever apenas uma revisão “objetiva” e não lidar criticamente com Morgan, se eu não tentasse avaliar os resultados recentemente obtidos ou apresentá-los à luz de nossos pontos de vista e do que já foi alcançado. Nossos trabalhadores não extrairiam nada disso. Portanto, ou bom e necessariamente proibido, ou permitido e execrável. Esse último eu não posso fazer.

(...) Pense que a coisa terá um peso particularmente importante em nossa visão geral. Morgan nos capacita, com uma base factual que nos faltou até agora, a apresentar aspectos inteiramente novos provenientes do estado pré-histórico. Quaisquer que sejam as dúvidas que você ainda possa ter sobre os indivíduos primitivos e “selvagens” com as gens, o caso foi amplamente resolvido e a pré-história foi elucidada. E é por isso que a

¹⁷⁶ A carta referida foi provavelmente escrita por Marx na primavera de 1882 e não foi encontrada. Engels cita a opinião que Marx fizera de Richard Wagner no capítulo II de sua obra *A origem da família, propriedade privada e o Estado*.

coisa deve ser cuidadosamente trabalhada, devidamente ponderada e apresentada como um todo coerente - mas isso também sem tratar com respeito a Lei Antissocialista.

E ainda há outro ponto mais importante: devo mostrar quão brilhantemente Fourier antecipou Morgan em várias coisas. É graças a Morgan que pela primeira vez o brilhantismo da crítica da civilização de Fourier realmente aparece¹⁷⁷. E isso significará muito trabalho.

Friedrich Engels a Karl Kautsky

20 de outubro de 1884

(...) Hirsch me enviou o *Frankfurter Zeitung* com o folhetim *História da Família* de Lippert? O livro é obviamente um plágio descarado de Morgan e Bachofen, com algumas aparas de outras fontes facilmente descobertas.

Friedrich Engels a Florence Kelley-Wischnewetzky¹⁷⁸

12 de janeiro de 1889

(...) Os 500 exemplares de Lee e Shepard chegaram - mas tarde demais para serem enviados antes das férias de Natal, quando nada além de literatura de férias é noticiado - eu os retive até agora. Na segunda-feira, as cópias para a imprensa serão divulgadas e o restante será entregue a Reeves. Como aparentemente ainda está em vigor o boicote dos socialistas londrinos contra mim e Marx (exatamente como o dos antigos ingleses pré-históricos contra Morgan), estou curioso para saber qual será o efeito. (...)

Friedrich Engels a Adolph Sorge

29 de maio de 1890

¹⁷⁷ Observação provavelmente em função das informações contidas na obra *Théorie des quatre mouvements*, onde Fourier propõe uma divisão da sociedade em quatro estágios distintos: selvageria, barbárie, patriarcado e civilização. Para o socialista francês, a superação do patriarcado acarretaria no surgimento da família monogâmica, essa que corresponderia, por sua vez, ao estágio da civilização.

¹⁷⁸ Florence Kelley (1859 - 1932) foi uma reformadora social e política. Seus trabalhos contra fábricas, em defesa do salário mínimo, de jornadas de trabalho de 8h diárias e direitos das crianças são amplamente reconhecidos.

(...) Mais uma coisa. Para a nova edição d'A *Origem*, etc., estou em posse do último trabalho de Morgan¹⁷⁹, mas não consigo chegar cedo o suficiente no Museu Britânico para competir com os novos leitores por um lugar na sala de leitura. Portanto, estou enviando a carta em anexo para o departamento em questão, além de duas cópias do livro. (...)

Friedrich Engels a Adolph Sorge

30 de julho de 1890

Schorlemmer e eu estamos em casa novamente depois da nossa viagem muito agradável e interessante para o Cabo Norte¹⁸⁰ e pela Noruega em geral e, a partir de domingo, poderei começar a enviar as coisas para você novamente e compensar atrasos. O livro de Morgan¹⁸¹ foi recebido com muitos agradecimentos, ainda mais que a intervenção de Ely¹⁸² foi evitada. É sempre desagradável ser dependente¹⁸³ de um intermediário. As cartas relevantes também voltaram e foram destruídas. (...)

Friedrich Engels a Adolph Sorge

9 de agosto de 1890

Uma semana atrás, na quarta-feira, enviei-lhe um cartão postal agradecendo o recebimento de Morgan. Hoje, escrevo algumas linhas na medida em que o tempo permite antes que o post vá. (...)

¹⁷⁹ Engels se refere à obra *Houses and house-life of the American aborigines*, publicado originalmente em 1881.

¹⁸⁰ Cabo Norte é um cabo na ilha de Magerøya no norte da Noruega, na comuna de Nordkapp.

¹⁸¹ *Houses and house-life of the American aborigines*.

¹⁸² Engels se refere a Ely S. Parker, um índio Sêneca que foi muito importante na aproximação de Morgan com sociabilidade Iroquesa. Em textos anteriores a *Houses and house-life of the American aborigines* Morgan contou com a determinante contribuição de Ely Parker. O melhor exemplo dessa relação provavelmente pode ser constatado na obra *Liga dos Iroqueses* (1851), na qual Morgan não só dedica a obra a Ely como também ressalta a contribuição do Sêneca para a produção da pesquisa que implicou na publicação desse livro.

¹⁸³ Do original "Beholden".

Friedrich Engels a Paul Lafargue

29 de maio de 1891

(...) Agora outro assunto. Para me ajudar na preparação da nova edição d'A *Origem da Família*, tive diante de mim *As Origens do casamento e da família*¹⁸⁴ de Giraud Teulon, Paris e Genebra, 1884. É uma nova edição inteiramente revista de sua obra *As Origens da Família*¹⁸⁵, de 1874. Em seu trabalho posterior, datado de 1884, ele reivindica o crédito por ter antecipado, na edição de 1874, as descobertas feitas por Morgan. Infelizmente, a edição de 1874 está esgotada. Mas Lavrov ou Létourneau devem possuir algum exemplar. Como para mim é essencial esclarecer este ponto, você não poderia me arranjar uma dessas cópias apenas por alguns dias e enviá-la como "REGISTRADO" (o livro de 1874, *Origens da Família*)? Se, por acaso, nenhum deles tiverem, você poderia me dar uma cópia proveniente de algum livreiro de segunda mão? E se isso demorar muito (pois terei um tempo relativamente curto), acredito que você seria competente o suficiente para fazer algumas perguntas na *Bibliothèque Nationale* (eu faria isso aqui no Museu Britânico, mas 1) Eu não tenho um bilhete, 2) Louise não sabe francês o suficiente, 3. Tussy não é eficiente nesses assuntos). Eis o problema.

McLennan¹⁸⁶ é, como você sabe, aquele que propôs que tribos exogâmicas são aquelas obrigadas a obterem suas esposas de fora, seja por sequestro ou por compra. Em *Ancient Society*, como você também sabe, Morgan (que em seus *Systems of Consanguinity*¹⁸⁷ ainda descreve as gens exogâmicas como "tribo") provou que a tribo exogâmica não existe, que a exogamia é um atributo de uma fração ou subdivisão da tribo, isto é, da gens, e que dentro da tribo não há restrições ao casamento, desde que ocorra fora da gens.

Agora, aqui está o que Giraud Teulon tem a dizer na p. 104, nota de rodapé:

"Morgan, em seus trabalhos posteriores, embora reconhecendo a necessidade de não confundir tribo com clã (para Giraud Teulon, clã é o equivalente das gens de Morgan), abandonou sua definição de tribo sem, contudo, procurar fornecer uma nova".

¹⁸⁴ Do original *Les Origines du manage et de la famille*.

¹⁸⁵ Do original *Les Origines de la famille*.

¹⁸⁶ Cf. *Primitive Marriage. An Inquiry into the Origin of the Form of Capture In Marriage Ceremonies*.

¹⁸⁷ Cf. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*.

E ele então passa a dar uma descrição da tribo dividida em clãs (*gens*) exatamente como Morgan, mas como se isso tivesse aparecido de maneira totalmente diferente em Morgan e devesse ser atribuído a ele, Giraud Teulon.

A maneira como ele apresenta suas afirmações é tão equivocada que não me inspira muita confiança. Mas como isso diz respeito a uma descoberta que revolucionou inteiramente a ciência pré-histórica, talvez você seja bom o suficiente (caso surja uma oportunidade) para comparar a edição de 1874 e me dizer

1. Que alternativa ele sugere à tribo exogâmica de McLennan?
2. Se em 1874 ele já descobriu que a tribo foi subdividida em clãs exogâmicos equivalentes aos gens de Morgan.
3. (Brevemente, somente nomes), se ele realmente descobriu isso, que exemplos ele cita? Ele reconhece que seu clã é idêntico ao grego ou romano?

Quanto às questões 1 e 2, desejo receber as passagens relevantes em suas próprias palavras, se isso for possível. (...)

Friedrich Engels a Laura Lafargue

31 de junho de 1891

(...) Agora, como você tem minha cópia de Bachofen com você, se importaria (a menos que você saiba de maneira decorada) de me referir e me informar se estou, de modo geral, correto em atribuir essa descoberta a Bachofen? Faz tanto tempo desde que eu olhei para o livro, e como em defesa das alegações de Morgan tenho que ser bastante severo com muitos de seus intérpretes, não gostaria que eles me pegassem na caixa errada¹⁸⁸ (...)

Eu tive que ler toda a literatura sobre o assunto (o que, cá entre nós¹⁸⁹, eu não tinha feito quando escrevi o livro - com uma face descarada dos meus dias de juventude) e, para minha grande surpresa, descobri que tinha adivinhado corretamente o conteúdo de todos estes autores não lidos - muito mais sorte do que eu merecia. Meu desprezo contra todo o conjunto - exceto Bachofen e Morgan - aumentou consideravelmente. Não há

¹⁸⁸ Do original “*catch me in the wrong box*”.

¹⁸⁹ Do original “*entre nous*”

ciência em que o conchavo¹⁹⁰ e a camaradagem sejam mais dominantes e, como o cenário é pequeno, isso pode ser realizado internacionalmente e com sucesso. Giraud Teulon é tão ruim e tão apropriador das ideias de outras pessoas quanto qualquer Inglês entre eles. O único sujeito divertido é Létourneau. Que espécime encantador do filisteu parisiense! E é com sua esplêndida auto complacência que ele demonstra, para sua satisfação mais intensa, que não apenas todas as tribos pré-históricas e os selvagens presentes - apesar de todas as “excêntricas” “genéticas”, como ele as chama - são pelo menos filisteias parisienses, assim como, também são, os animais da criação bruta! Todo o mundo animado, um imenso “*Marais*” e *Boulevard du Temple*,¹⁹¹ povoado por colaboradores ou leitores do que o *Siècle* costumava ser sob o comando de Louis Philippe, e a maior autoridade sobre as origens do casamento e da família¹⁹² - Paul de Kock!

(...)

Friedrich Engels a Karl Kautsky

16 de junho de 1891

(...) Deixo inteiramente a você a opção de imprimir tudo ou começar pela p.2 abaixo da linha onde se inicia o ensaio propriamente dito. Para o título pode-se colocar: *Sobre o início da história da família: Bachofen, McLennan, Morgan*, Por F. E., ou algo do tipo, seguido da nota: introdução à x-ésima edição d’*A Origem*, etc.

(...) peço-lhe para me enviar uma prova - e, como já mencionado, uma cópia extra para Ravé, que está todo ansioso para obtê-la. A revisão do livro em si está avançando tão rápida quanto minha outra correspondência permite. Estou ansioso para seguir em frente. (...)

¹⁹⁰ Do original “*cliqueism*”. Talvez uma tradução mais adequada, que contemple o modo pelo qual o termo é usado originalmente, seja “panelinha”.

¹⁹¹ Distritos aristocráticos de Paris.

¹⁹² Do original “*les origines du manage et de la famille*”.

11. Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Mauro W. B. Lewis Morgan: 140 anos dos *Sistemas de Consanguinidade e Afinidade da Família Humana* (1871-2011). *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 1, n. 19, p.309-322, dez. 2010.

ALMEIDA, Mauro W. B. “Marxismo e Antropologia”. In: TOLEDO, C. N. et. al. (orgs.). *Marxismo e Ciências Humanas*. Campinas: Editora Xamã/ CEMarx/Fapesp. 2003, p. 75-85.

ÁLVARES, Lucas Parreira. *As tramas do testamento: Morgan, Marx e Engels*. In: Blog da Boitempo. 09/04/2019. 2019a. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2019/04/09/as-tramas-do-testamento-morgan-marx-e-engels/>

ÁLVARES, Lucas Parreira. Comunismo Primitivo e transição capitalista no pensamento de Rosa Luxemburgo. *Revista Direito & Práxis*, Rio de Janeiro, Vol. 08, N. 1, 2017a, p. 262-284.

ÁLVARES, Lucas Parreira. *Críticas ao artigo “Marx na Floresta” de Jean Tible/Debate Margem à Esquerda*. In: Blog da Boitempo. 04/12/2017. 2017b. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2017/12/04/criticas-ao-artigo-marx-na-floresta-de-jean-tible-debate-margem-esquerda/>

ÁLVARES, Lucas Parreira. *Introdução às “Cartas de Março” de Marx e Engels*. Trabalho de Conclusão de Curso. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito e Ciências do Estado, 02/2017c.

ÁLVARES, Lucas Parreira. Para uma crítica da razão antropológica [Parte I]. *Práxis Comunal*, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p.87-117, dez. 2018. Anual. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/praxiscomunal/article/view/11953>

ÁLVARES, Lucas Parreira. Para uma crítica da razão antropológica [Parte II]. *Práxis Comunal*, Belo Horizonte, v.2, n.1, 2019b, anual (no prelo).

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

ANDERSON, Kevin B. *Marx’s Late Writings on Non-Western and precapitalist Societies and Gender*. Taylor & Francis, 2002, p.84-96.

ANTUNES, Jair. Marx e a categoria de modo de produção asiático: a Índia como modelo de sociedade não-ocidental. In: *Tempo da Ciência* 13, 26, 2º semestre 2006, p.125-146.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: fatos e mitos* (Tradução: Sérgio Milliet). São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970, 309p.

BENOIT, Hector. O Programa de Transição de Trotsky e a América. In: *Revista Crítica Marxista* No 18. São Paulo: Revan, 2004, p.37-64.

BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. (Org. Celso Castro). Rio de Janeiro: Zahar, 2004, 109p.

BORGES, Jorge Luis. O idioma analítico de John Wilkins. In: BORGES, J.L. *Outras inquisições*. (Tradução: Sérgio Molina) São Paulo: Globo, 2000. v. 2. p. 76.

CASIRER, Ernst. *Antropologia Filosófica* – ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana. (Tradução: Dr. Vicente Félix de Queiroz) São Paulo: Editora Mestre Jou. 1977, 378p.

CHARLEVOIX, Pierre F. X. de. *Letters to the Dutcheys of Lesdiguieres; Giving an Account of a Voyage to Canada, and Travels through that Vaft Country, and Louisiana, to the Gulf of Mexico. Undertaken by Order of the prefent King of France*. London: Printed for R. Goadby, 1763.

CHASIN, José. Marx: *Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009, 253p.

CHASIN, José. *O integralismo de Plínio Salgado: Forma de regressividade no capitalismo híper-tardio. Ad Hominem*. Segunda edição, 1999, 644p.

CHATTOPADHYAY, P. Review essay: Women's labor under capitalism and Marx. *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, 1999 31 (4): 67–75.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado* (Tradução: Theo Santiago) São Paulo: Cosac Naify, 2003, 285p.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência* (Tradução: Paulo Neves) São Paulo: Cosac Naify, 2004, 375p.

COMTE, Auguste. Discurso sobre o espírito positivo. In: *Os pensadores: Auguste Comte*. (Tradução: José Arthur Giannotti; Miguel Lemos) São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.34-80.

CONDORCET. *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*. (Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura) Campinas: Editora da UNICAMP, 2013, 2Ed., 219p.

DARMANGEAT, Christophe. *A opressão das mulheres no passado e no presente para acabar no futuro: uma perspectiva marxista*. (Tradução: Rodrigo Silva do Ó) Rio de Janeiro: Rizoma Editorial, 2018, 85p.

DARMANGEAT, Christophe. *Le communisme primitif n'est plus ce qu'il était. Aux origines de l'oppression des femmes*. Toulouse, Smolny, 2009, 464 pages.

DE COULANGES, Numa Denis Fustel. *A cidade antiga*. (Tradução: Frederico Ozanam Pessoa de Barros). São Paulo: Edameris – Ebook, 2006, 447p.

DIAS DE FARIA, Leônidas. *Marx e a Rússia revolucionária*. 2017. 431 f. Tese (Doutorado) – Programa de pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

DRAPER, Hal. Marx and Engels on Women's Liberation. *International Socialism* (1st series), No.44, July/August 1970, pp.20-29.

DUAYER, Mário. Jorge Luis Borges, filosofia da ciência e crítica ontológica: verdade e emancipação. In: TOTTIGLIA; MÜLLER; LARA; ORTIGARA. *Ontologia e crítica do tempo presente*. Florianópolis, Editoria Em Debate, 2015, p.51-78.

DUNAYEVSKAYA, Raya. *Rosa Luxemburgo: La liberación femenina y la filosofía marxista de la Revolución* (Tradução: Juan José Utrilla) Ciudad de Mexico: Acceso livre, 2012, 291p.

EIDT, Celso. *O estado racional: lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos artigos da Gazeta Renana (1842-1843)*. 286 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1998.

ENGELS, Friedrich. A Marca. (Tradução: Christiana Freiras, João Quartim de Moraes, Lígia Osório Silva) *Crítica Marxista*. São Paulo: Ed. Revan, v.1, n.17, 2003, p.147-163.

ENGELS, Friedrich. *Anti-Düring: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring* (Tradução: Nélio Schneider). São Paulo: Boitempo Editorial, 2015, 380p.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado: em conexão com as pesquisas de Lewis H. Morgan* (Tradução: Leandro Konder). São Paulo: Expressão Popular, 2012, 301p.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado: em conexão com as pesquisas de Lewis H. Morgan* (Tradução: Nélio Schneider). São Paulo: Boitempo Editorial, 2019, 192p.

ENGELS, Friedrich. *Do socialismo Utópico ao Socialismo Científico*. (Tradução: Edmílson Costa) São Paulo: Edipro, 2011, 96p.

ENGELS, Friedrich. Lettre à C. Schmidt du 27 octobre 1890. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Sur la religion*. Paris: Ed. Sociales, 1960, p.277.

ENGELS, Friedrich. Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem. (Tradução: Ridendo Castigat Mores). In: ANTUNES, Ricardo. *A Dialética do Trabalho*. São Paulo: Expressão Popular, 2009, p.11-28.

GODELIER, Maurice, et. al. *Marxismo, Antropologia y Religion*. Ciudad de Mexico: Roca, 1974, 159p.

GODELIER, Maurice. A parte ideal do real (Tradução: Danielle Labeau Figueiredo e Norma Telles). In: *Godelier: Antropologia* (Org: Edgard Assis de Carvalho). São Paulo: Editora Ática, 1981, p.185-208.

GODELIER, Maurice. Partes mortas, ideias vivas no pensamento de Marx sobre as sociedades primitivas: marxismo e evolucionismo (Tradução: Carlos de Almeida). In: *Horizontes da Antropologia*. Lisboa: 1974, Edições 70, p.161-204.

GOYA, Francisco. *Saturno devorando seu filho*. Madrid: Museu del Prado, 1819-1823.

HARRIS, Marvin. *Cannibals and kings: the origins of culture*. New York: Random House, 1977, 255p.

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

Harstick, H.-P., ed. 1977. *Karl Marx über Formen vorkapitalistischer Produktion*. Frankfurt: 1977, Campus Verlag.

HEINRICH, Michael. A edição de Engels do livro 3 de O Capital e o manuscrito original de Marx. *Crítica Marxista*, Campinas, v. 1, n. 43, p.29-43, out. 2016.

HEINRICH, Michael. *Curador das obras de Marx e Engels, Michael Heinrich fala à carta maior*. 2013, Carta Maior, Youtube, disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=MpW2hRvb_70

HEINRICH, Michael. Os Invasores de Marx: sobre os usos da teoria marxista e as dificuldades de uma leitura contemporânea. (Tradução: Leonardo Marques) *Crítica Marxista*, Campinas, v. 1, n. 38, p.29-40, out. 2014. Semestral.

HERSKOVITS, Melville. *Antropologia Economica: estudio de economía comparada*. Ciudad de México, 1990, 340p.

HOBBSAWM, Eric. Introdução. In: MARX, Karl. *Formações Econômicas Pré-Capitalistas*. São Paulo: Paz e Terra, 7Ed, 2006, p.13-64.

HUDIS, P. *Marx and the Third World*. Detroit: News & Letters, 1983, 42p.

ITO, N. Überlegungen zu einem Gedanken beim späten Marx. In *Materialien zum Historisch-Kritischen Wörterbuch des Marxismus*, ed. F. Haug and M. Krätke. Berlin: 1996, 38–44, Argument Verlag.

KORSCH, Karl. *Karl Marx*. 1938. Disponível em: <<https://www.marxists.org/archive/korsch/1938/karl-marx/index.htm>>. Acesso em: 12 maio 2019.

KRADER, Lawrence. Introducción: los cuadernos de lectura. In: MARX, Karl. *Escritos Sobre la Comunidad Ancestral*. La Paz: Fondo Editorial y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2015.

KRADER, Lawrence. Marx como etnólogo. *Nueva Antropología*, Ciudad de Mexico: v. 1, n. 2, p.3-21, out. 1975. Semestral.

LEACOCK, Eleanor Burke. Introdução à Edição Estadunidense. In: ENGELS, Friedrich. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. São Paulo: Expressão Popular, 3Ed., 2012, p.227-302.

LEACOCK, Eleanor Burke. Introduction and Annotations to Morgan's Ancient Society. In: *Myths of Male Dominance: collected articles on Woman Cross-Culturally*. New York, Montly Review Press, 1981, p.85-152.

LEACOCK, Eleanor; LEE, Richard. Introduction. In: LEACOCK, E.; LEE, R. (Org.) *Politics and history in band societies*. Cambridge: The University Press, 1982.

LEIRNER, Piero. Marx, Engels e a antropologia: notas sobre uma relação subliminar. *Dois Pontos*: Revista dos departamentos de filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos, Curitiba; São Carlos, v. 13, n. 1, p.73-87, abr. 2016. Semestral.

LESSA, Sérgio. *Abaixo a família monogâmica!*. São Paulo: Instituto Lukács, 2012, 112p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. (Tradução: Mariano Ferreira) Petrópolis: Editora Vozes, 2012, 542p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. História e Etnologia. In: *Antropologia Estrutural*. (Tradução: Beatriz Perrone-Moisés) São Paulo: Cosac Naify, 2008, p.17-56.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Homem Nu*. (Tradução: Beatriz Perrone-Moisés) São Paulo: Cosac Naify, 2011, 747p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História. In: *Antropologia Estrutural Dois*. (Tradução: Beatriz Perrone-Moisés) São Paulo: Cosac Naify, 2013, p.357-399.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Somos todos canibais. *VERVE*: Revista semestral autogestionária do NU-Sol. São Paulo: 2006, N.9, p.13-21.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Totemismo Hoje* (Tradução: Malcolm Bruce Corrie). Petrópolis: Editora Vozes, 1975, 111p.

LOWIE, Robert H. On the Principle of Convergence in Ethnology. In: *Journal of American Folklore*, vol XXV, 1912, p.24-42.

LOWIE, Robert H. *Primitive Society*. New York: Boni and Liveright, 1920, 466p.

LUKÁCS, György. *Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. (Tradução Carlos Nelson Coutinho). São Paulo/SP: Livraria Editora Ciências Humanas LTDA, 1979.

LUKÁCS, György. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. (Tradução: Lya Luft e Rodnei Antônio do Nascimento) São Paulo: Boitempo, 2010, 416p.

LUXEMBURGO, Rosa. *A sociedade comunista primitiva e sua dissolução*. São Paulo: Iskra/Centelha Cultural, 2015, 212p.

MACHADO, Gustavo. *Marx e a História: das particularidades nacionais à universalidade da revolução socialista*. São Paulo: Editora Sundermann, 2018, 477p.

MÁRKUS, György. *Marxismo e Antropologia: o conceito de “essência humana” na filosofia de Marx*. (A edição não consta a autoria da tradução). São Paulo: Expressão Popular/EDIUNESC, 2015, 138p.

MARX, Karl. *A guerra civil na França*. (Tradução: Rubens Enderle) São Paulo: Boitempo editoria, 2011a, 268p.

MARX, Karl. *Cadernos de Paris: notas de leitura de 1844* (Tradução: José Paulo Netto e Maria Antónia Pacheco) In: *Cadernos de Paris & Manuscritos Econômicos Filosóficos de 1844*. São Paulo: Expressão Popular, 2015, p181-236.

MARX, Karl. Carta a P.V. Annenkov. In: MARX, Karl. *Miséria da Filosofia: resposta à Filosofia da Miséria*, do Sr. Proudhon. (Tradução: José Paulo Netto) São Paulo: Boitempo Editorial, 2017, p.243-257.

MARX, Karl. *Carta ao pai em Trier*. (Tradução: Emil Asturig von München) 2006. Disponível em: <http://www.scientific-socialism.de/KMFEDireitoCAP4Port.htm> Acesso em: 21 jul. 2016.

MARX, Karl. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. (Tradução: Florestan Fernandes) São Paulo: Expressão Popular, 2008, 287p.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. (Tradução: Rubens Enderle e Leonardo Gomes de Deus) São Paulo: Boitempo Editorial, 2005, 181p.

MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858; esboços da crítica da economia política*. (Tradução: Mário Duayer; Nélio Schneider) São Paulo: Boitempo, 2011b, 788p.

MARX, Karl. *Miséria da Filosofia: resposta à Filosofia da Miséria*, do Sr. Proudhon. (Tradução: José Paulo Netto) São Paulo: Boitempo Editorial, 2017, 216p.

MARX, Karl. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. (Tradução: Nélio Schneider) São Paulo: Boitempo, 2011c, 174p.

MARX, Karl. *O Capital. Crítica da Economia Política. Livro 1: o processo de produção do capital*. (Tradução: Rubens Enderle) São Paulo: Boitempo, 2013a, 894p.

MARX, Karl. *O Capital. Crítica da Economia Política. Livro 2: o processo de circulação do capital*. (Tradução: Rubens Enderle) São Paulo: Boitempo, 2014, 760p.

MARX, Karl. O editorial Nº 179 da “Gazeta de Colônia” (Tradução: Celso Eidt). In: EIDT, Celso. *O estado racional: lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos artigos da Gazeta Renana (1842-1843)*. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1998, p.228-233.

- MARX, Karl. *Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira*. (Tradução: Nélio Schneider) São Paulo: Boitempo Editorial, 2016, 150p.
- MARX, Karl. *The Ethnological Notebooks of Karl Marx* (Org. Lawrence Krader). Assen: Van Gorcum & Comp. N.V., 1972, 454p.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Lutas de Classes na Rússia*. (Tradução: Nélio Schneider) São Paulo: Boitempo, 2013b. 164p.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feurbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. (Tradução: Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Mortorano) São Paulo: Boitempo, 2007, 614p.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. (Tradução: Álvaro Pina e Ivana Jinkings) São Paulo: Boitempo, 2010, 271p.
- MEILLASSOUX, Claude. Recherche d'un niveau de détermination dans la société cynégetique. In : *l'Homme et la Société*, n6, oct-dez, 1967.
- MONTAINGE, Michel de. *Dos Canibais*. (Tradução: Luiz Antônio Alves Eva) São Paulo: Alameda, 2009, 76p.
- MORGAN, Lewis Henry. *A Sociedade Primitiva I* (Tradução: Maria Helena Barreiro Alves). Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 3Ed., 1980, 331p.
- MORGAN, Lewis Henry. *A Sociedade Primitiva II* (Tradução: Maria Helena Barreiro Alves). Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1974, 310p.
- MORGAN, Lewis Henry. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1997, 660p.
- MUSTO, Marcello. *O Velho Marx: uma biografia de seus últimos anos (1881-1883)* (Tradução: Rubens Enderle). São Paulo: Boitempo Editorial, 2018, 158p.
- OBEYESEKERE, Gananath. *Cannibal talk: the man-eating myth and human sacrifice in the South Seas*. Berkeley: 2005, University of California Press.
- PACHUKANIS, Evguiéni. *Teoria geral do direito e marxismo*. (Tradução: Paula Vaz de Almeida). São Paulo: Boitempo Editorial, 2017, 144p.
- PRADO JR., Caio Prado. *A Revolução Brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1966, 272p.
- REZENDE, Claudinei Cássio de. *Suicídio revolucionário: a luta armada e a herança da quimérica revolução em etapas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2010. 258p.
- RICH, A. *Introduction to Dunayevskaya* [1982]. New York: 1991, p.12.46.
- ROSEMONT, Franklin. *Karl Marx and the Iroquois*. Arsenal: Black Swan Press, 1989, p.200-213.

- ROULAND, Norbert. A antropologia jurídica de Marx e Engels. (Tradução de Lucas Parreira Álvares). In: *Revive – Revista de Ciências do Estado*, Belo Horizonte, v.3, n.2, p. 94-96, jun./dez.2018.
- RUBIN, Gayle. O Tráfico de Mulheres. In: RUBIN, G. *Políticas do Sexo* (Tradução: Jamille Pinheiro Dias). São Paulo: Ubu Editora, 2017, p. 9-61.
- SAHLINS, Marshall. *Cannibalism: an exchange*. New York Review of Books, 1979, 26(4):45-47.
- SAHLINS, Marshall. *Economía de la edad de piedra*. (Tradução: Emilio Muñoz y Erna Rosa Fondevila) Madrid: Akal Editor, 1977, 337p.
- SARTORI, Vitor. Acerca da individualidade, do desenvolvimento das forças produtivas e do “romantismo” em Marx. In: *Práxis Comunal*, Belo Horizonte, v.1, n.1, p. 33-70, jan./dez. 2018.
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*. (Tradução: Antônio Chelini, José Paulo Paes e Isidoro Blickstein) São Paulo: Editora Cultrix, 2006, 278p.
- SAYER, Derek. Marx depois de O Capital: uma nota biográfica (1867-1883). In: SHANIN, Teodor. *Marx tardio e a via russa: Marx e as periferias do capitalismo*. (Tradução: Lemto-UFF) São Paulo: Expressão Popular, 2017, p.203-246.
- SCHELER, Marx. *A situação do homem no cosmos*. (Tradução: Artur Mourão) Lisboa: Edições Texto&Grafia, 2008, 110p.
- SEGAL, L. R. *Do comunismo primitivo à divisão da sociedade em classes*. (Tradução: Emil Asturig von München). 2009, disponível em: <http://www.scientific-socialism.de/PEEcoPolCAP4.htm> acesso 20/01/2018.
- SERVICE, Elman. *Os Caçadores*. (Tradução: Álvaro Cabral). Rio de Janeiro, Zahar, 1971, 148p.
- SHANIN, Teodor. *Marx tardio e a via russa: Marx e as periferias do capitalismo*. (Tradução: Lemto-UFF) São Paulo: Expressão Popular, 2017, p.383p.
- SMITH, D. N. The ethnological imagination. In *Ethnohistorische Wege und Lehrjahreines Philosophen*, ed. D. Schorkowitz, 1995, 102–19. New York: Peter Lang.
- STÁLIN, Joseph. *Sobre o materialismo dialético e o materialismo histórico*. (Sem tradução) Lisboa, 2014, disponível em: <http://www.hist-socialismo.com/docs/MatDialecticoHist%C3%B3rico.pdf>
- STASCH, R. *Figures of alterity among Korowai of Irian Jaya: kinship, mourning, and festivity in a dispersed society*. Chicago: Ph.D. thesis, 2001, University of Chicago.
- STEWART, J.H.; FARON, L.C. *Native Peoples of South America*. New York: McGraw-Hill, 1959, 481p.

SHAW, Willian H. Marx and Morgan. In: *History and Theory*. Wesleyan: v. 3., n.2, p.215-228, may. 1984

SILVA, Lígia Osório. Notas introdutórias ao texto de F. Engels sobre a marca. *Crítica Marxista*, São Paulo, Ed. Revan, v.1, n.17, 2003, p.141-146.

TERRAY, Emmanuel. *O marxismo diante das sociedades primitivas: dois estudos* (Tradução: Manuel Barros da Motta e Venusia Cardoso Neiva). Rio de Janeiro: Graal, 1979, 180p.

TESTART, Alain. *Le communisme primitif: 1 - économie et idéologie*. Paris: Editions de la Maison des sciences de l’homme, 1985, 544p.

THOMPSON, E. P. *A Miséria da Teoria – ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. (Tradução: Waltensir Dutra) Rio de Janeiro: Zahar, 1981, 230p.

TIBLE, Jean. *Marx Selvagem*. São Paulo: Annablume, 2013, 242p.

TIBLE, Jean. Marx na floresta. *Margem esquerda: revista da Boitempo*, São Paulo, n. 29, p.34-43, set. 2017. Semestral.

TOLSTOY, Paul. *Lewis Morgan e o Pensamento Antropológico Soviético* (Tradução: Lucas Parreira Álvares) Disponível em: <<http://passapalavra.info/2017/11/117006>>. Acesso em: 30 nov. 2017.

TURATTI, Maria Cecília Manzoli. *Antropologia, Economia e Marxismo: uma visão crítica*. São Paulo: Alameda, 2011, 230p.

TYLOR, Edward B. A ciência da cultura. (Tradução: Maria Lúcia de Oliveira) In: CASTRO, Celso (Org.) *Evolucionismo Cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005, p.67-100.

TYLOR, Edward B. *Researches into the Early History of Mankind*. Londres: Murray, 2Ed. 1870.

VAISMAN, Ester; ALVES, A. J. L. Apresentação. In: CHASIN, José. Marx: *Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009, p.7-24.

VELLOSO, Gustavo. Anti-Lubbock: as “negações” do velho mouro contra o Barão de Avebury. *Práxis Comunal*, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p.71-86, dez. 2018. Anual.

VICO, Giambattista. *Princípios de ciência nova: acerca da natureza comum das nações* (Tradução: Marco Lucchesi). Edição de 1744. Lisboa: Fundação Calouste, 2005.

VILEISIS, D. *Engels Rolle im “unglücklichen Verhältnis” zwischen Marxismus und Feminismus*. Beiträge zur Marx-Engels Forschung, N.S., 1996: 149–79.

WHITE, Leslie. Introduction. In: MORGAN, Lewis Henry. *Ancient Society*. Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1964, p.7-61.

WHITE, Leslie. História da Teoria da Evolução Social (Tradução: Teresa Dias Carneiro). In: WHITE, Leslie; DILLINGHAM, Beth. *O Conceito de Cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009, p.85-102.

WHITE, Leslie. *The evolution of culture: the development of civilization to the fall of Rome*. New York: McGraw-Hill, 1959, 378p.

WITTFOGEL, Karl A. Despotismo Oriental: estudio comparativo del poder totalitário. In: *Revista Derecho del Estado*, 2002, p.113-168.