

ISSN: 2318-9657

MARX e o MARXISMO

revista semestral, v.8, n.14, jan/jun 2020

nlep  marx

 Universidade
Federal
Fluminense

Editores

Marcela Soares, UFF | Brasil

Pedro Cassiano, IFPB | Brasil

Tatiana Poggi, UFF | Brasil

Conselho Editorial

Alfredo Saad Filho, University of London | Reino Unido

Álvaro Bianchi, UNICAMP | Brasil

André Martins, UFJF | Brasil

Aparecida Tiradentes, Fiocruz | Brasil

Demian Bezerra de Melo, UFF | UFRJ | Brasil

Dermeval Saviani, UNICAMP | Brasil

Diego Guerrero, Universidad Complutense de Madrid | Espanha

Edison Riuitiro Oyama, UFRR | Brasil

Eduardo Cardoso Daflon, UFF | Brasil

Eurelino Coelho, UEFS | Brasil

Fábio Frizzo, UFF | Brasil

Felipe Demier, UERJ | Brasil

Franklin Trein, UFRJ | Brasil

Gabriel da Silva Melo, UFF | Brasil

Hugo Figueira Corrêa, UFF | Brasil

João Leonardo Medeiros, UFF | Brasil

José Rodrigues, UFF | Brasil

Kênia Miranda, UFF | Brasil

Lúcia Neves, UFPE | Brasil

Luciana Requião, UFF | Brasil

Maracajaro Mansor, UFF | Brasil

Marcelo Badaró Mattos, UFF | Brasil

Marcelo Carcanholo, UFF | Brasil

Mario Jorge da Motta Bastos, UFF | Brasil

Miguel Vedda, Universidade de Buenos Aires | Argentina

Paulo Gajanigo, UFF | Brasil

Raquel Varela, Universidade Nova de Lisboa | Portugal

Ricardo Gaspar Muller, UFSC | Brasil

Sara Granemann, UFRJ | Brasil

Valdemar Sguissardi, UFSCAR | Brasil

Virgínia Fontes, UFF | Fiocruz | Brasil

Xabier Montoro, Universidad Complutense de Madrid | Espanha

Comitê Científico

Alexis Saludjian, UFRJ | Brasil

Bianca Imbiriba Bonente, UFF | Brasil

Carla Luciana Silva, UNIOESTE | Brasil

Eduardo Sá Barreto, UFJF | Brasil

Eleuterio F S Prado, USP | Brasil

Ellen Tristão, UFVJM | Brasil

Ester Vaisman, UFMG | Brasil

Eunice Trein, UFF | Brasil

Flávio Ferreira de Miranda, UFRRJ | Brasil

Gelsom Rozentino de Almeida, UERJ | Brasil

Gilberto Calil, UNIOESTE | Brasil

João dos Reis da Silva Jr., UFSCAR | Brasil

João Leonardo Gomes Medeiros, UFF | Brasil

José Ernesto Moura Knust, UFF | Brasil

Márcio Lupatini, UFVJM | Brasil

Marcos Del Roio, UNESP | Brasil

Mauricio Vieira Martins, UFF | Brasil

Paula Nabuco in memoriam, UFF | Brasil

Paulo Alentejano, UERJ | Brasil

Paulo Pachá, UFF | Brasil

Ricardo Antunes, Unicamp | Brasil

Roberto Leher, UFRJ | Brasil

Rodrigo Delpupo Monfardini, UFF | Brasil

Rômulo Lima, NIEP-Marx | Brasil

Sonia Maria Rummert, UFF | Brasil

Vania Cardoso da Motta, UFRJ FE COLEMARX | Brasil

Revisão de texto

Álvaro Martins

Andréa Santos Baca

Bianca Imbiriba

Eduardo Barreto

Edson Mendonça

Maurício Vieira Martins

Maracajaro Mansor

Projeto Gráfico

Carolina Noury

Diagramação

Eva M. Maschio

MARX e o MARXISMO

revista semestral, v.8, n.14, jan/jun 2020

Marx e Marxismo. Publicação do Núcleo Interdisciplinar de Estudos sobre Marx e Marxismo – v.8, n.14, jan/jun 2020. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2020.

212 p.; il.

Semestral

Inclui bibliografia

Resumo em inglês e português

1. Marx, Karl. 2. Marxismo. 3. Materialismo histórico. 4. Teoria social crítica. 5. Periódicos. I. Universidade Federal Fluminense (UFF).

Política Editorial

Marx e o Marxismo —Revista do NIEP Marx— é uma publicação marxista, aberta para todos os campos do conhecimento social e para a reflexão teórica. Somos um grupo interdisciplinar e defendemos que o rigor necessário, teórico e analítico, envolve o debate franco entre pesquisadores. Entendemos que a tradição materialista crítica do marxismo, com seu teor ontologicamente subversivo e revolucionário, sempre esteve aberta à polêmica e ao debate, ao mesmo tempo em que exige seriedade teórica, coerência na análise empírica e pertinência no enfrentamento ao capitalismo.

De maneira intransigente assumimos a riqueza da herança de Marx e Engels. Nossa Revista, expressando a proposta constitutiva do NIEP Marx, defende uma **concepção materialista** da história, para a qual “o ser social determina a consciência social”: os homens fazem sua própria história, mas de acordo com condições que não são determinadas apenas por suas vontades, mas por situações objetivas, que envolvem dimensões materiais e sociais nas quais as ideias encontram seu pleno sentido.

Partilhamos uma concepção humanista em seu sentido mais pleno, aquele formulado por Marx em sua crítica ao humanismo burguês. Com efeito, desde 1845, em suas *Teses sobre Feuerbach*, Marx afirmava que “a essência humana não é uma abstração inerente a cada indivíduo. Na realidade ela é o conjunto das relações sociais.” Somente poderemos ser plenamente singulares se imersos na fantástica riqueza de uma sociedade emancipada, que não se mede apenas em bens e índices econômicos, mas na plena socialização do conjunto da existência.

Temos estreito compromisso com a **historicidade** e sua compreensão como um **processo contraditório** não linear, e sim conflitivo e complexo. Dentre as contradições que movem a transformação histórica, a principal é a oposição de interesses entre os grandes grupos de homens —as classes sociais— originada quando grupos minoritários se apropriam do excedente do trabalho produzido pela maioria, algo que ocorre pelo menos desde o surgimento da propriedade privada e do Estado. Por isso, nessa concepção, “toda a história da humanidade tem sido a *história da luta de classes*”, como afirmam Marx e Engels no *Manifesto do Partido Comunista*.

Nossa Revista está aberta para os que pretendem aprofundar o conhecimento teórico no âmbito do marxismo e, simultaneamente, enfrentar o duplo desafio da compreensão e da transformação do mundo contemporâneo.

SUMÁRIO

9 Editorial

Artigos

- 15 Capitalismo filantrópico? – múltiplos papéis dos aparelhos privados de hegemonia empresariais
Virgínia Fontes
- 36 Movimentos sociais “clássicos”, “contemporâneos” e relevância da estratégia socialista
Victor Neves
- 53 Capitalismo, sujeito moderno e corporativismo identitário
Douglas Santos
- 72 Relaciones sociales de producción y relaciones patriarcales de género en el capitalismo: una mirada más allá del aparente dualismo
Arelys Esquenazi Borrego
- 93 Aspectos da conceituação do trabalho em Marx: a alienação como abstração concreta
Eric Crevels
- 115 Antagonismo y hegemonía. La conflictividad social entre la estructura y el sujeto
Guido Galafassi
- 140 Para uma compreensão materialista da cultura: crítica à gnosiologia formal das objetivações sociais
Adriano Parra

Nota crítica

- 177 Negacionismo e guerra de informações na construção da tragédia brasileira sob a pandemia
Gilberto Calil

Luta e memória

- 189 Apresentação das “*Cartas de Março*” de Marx e Engels
Lucas Parreira Álvares
- 201 Observações sobre o texto, traduções e referências
- 202 Marx a Engels
- 206 Engels a Marx
- 208 Marx a Engels

Editorial

A figura do “moinho satânico” de Polanyi nunca pareceu tão real. Esmagados/as por um capitalismo em crise, engolidos/as pela indiferença e descaso da necropolítica neoliberal e sufocados/as por crescentes medidas de exceção, somos defrontados/as com uma pandemia mundial. Não bastassem a apatia política e a desesperança, o crescimento do ódio e do autoritarismo, o novo coronavírus (SARS-CoV-2) ameaça sem desvios. E como tudo sob a lógica do Capital, o vírus também não escaparia à subsunção, contagiando potencialmente todos e todas, mas matando predominantemente negros/as, sobrecarregando, ainda mais, as mulheres com os cuidados. Ceifa sem piedade as franjas mais de pauperadas das classes trabalhadoras, sem acesso a uma rede de saúde pública adequada, impossibilitados/as de fazer quarentena (agora um privilégio), de alimentarem-se e cuidarem-se adequadamente. As mazelas do Capital são reveladas de forma brutal pela pandemia e seus “dentes podres riem para nós”. Pois não se enganem, o vírus está longe de ter sido o responsável pela crise econômica, política e civilizatória em que nos encontramos.

A crise sanitária só veio revelar de modo mais abrupto a destrutibilidade da sociabilidade burguesa; o novo coronavírus somente veio abrir a tampa do esgoto para que ele reinasse a céu aberto. O “novo normal” não será capaz de fechar essa tampa, de apagar o desígnio “chinês”, impregnado de xenofobia e intolerância, dado ao vírus. Não apagará a primeira vítima ter sido uma trabalhadora doméstica, contaminada pela patroa; não apagará a memória do menino Miguel, vítima do descaso e racismo da patroa de sua mãe; não apagará o desmonte do Sistema Único de Saúde (SUS), mas pior (muito pior) sem ele; não apagará as covas coletivas no norte do país; não apagará a odisséia para conseguir o mísero auxílio de 600 reais; não apagará as incursões genocidas da polícia e da milícia em periferias. Como também o genocídio indígena e a devastação da Amazônia que não cessou, pelo contrário, aumentaram as queimadas durante a pandemia, o “pulmão do mundo”. Mais que tudo isso, o “novo normal” não apagará o desprezo do governo de Jair Bolsonaro por aqueles e aquelas que não compõem o seu clã, e portanto, pela vida de inúmeras pessoas. “E daí?”, ele disse. Seus ministros riem do nosso sofrimento, do nosso desespero, mimetizam Mussolini, querem “passar a boiada” devorando, de uma vez, os direitos, que nos restam

com a insistente veiculação de um suposto remédio milagroso. E sobre esse circo de absurdos um véu de obscurantismo, irracionalidade e desinformação.

Qual o lugar da pesquisa e da ciência num momento em que se depende dela para continuar a viver? Deslegitimadas, diminuídas sob o signo de uma “opinião” como qualquer outra, são vítimas de cortes mesmo durante a pandemia. Um dos nossos mais promissores pesquisadores à frente do estudo do novo coronavírus teve sua bolsa de doutorado cortada na mesma semana que o presidente dizia, em rede nacional, ser o Covid-19 só uma “gripezinha”. Bolsas de pesquisa, intercâmbios com instituições internacionais, editais para qualificação de quadros, auxílio a eventos científicos e periódicos, tudo cortado. Revistas como essa, com perfil marxista, encontram-se ameaçadas de encerramento pela falta de financiamento e pela perseguição política daqueles que não suportam o barulho da crítica mais tenaz, nem o estímulo à reflexão e ao pensamento transformador. Obscurantismo mata. Informações falsas matam. Um mundo ignorante, sem conhecimento, sem ciência, sem pesquisa: esse é o projeto educacional do governo Bolsonaro.

Na contramão do irracionalismo apresentamos a Nota crítica de **Gilberto Calil, Negacionismo e guerra de informações na construção da tragédia brasileira sob a pandemia**, na qual o autor aborda como a perspectiva negacionista foi sistematizada e com argumentos para minimizar os riscos e subdimensionar a pandemia do novo coronavírus. Com a desqualificação das medidas necessárias para a contenção da pandemia e a propagação de falsas ilusões com medicamentos sem eficiência comprovada. O negacionismo e obscurantismo foram alicerçados pela máquina de propaganda do atual governo, que propaga nas redes sociais grosseiras falsificações, produzindo inúmeras contrainformações. Calil, por meio de dados e pesquisas de todo o Brasil, alerta-nos sobre a subnotificação dos casos com subdimensionamento dos óbitos e sobre a criação das condições para a produção da tragédia que estamos vivendo.

Enquanto a morte de milhares de pessoas no Brasil atinge o número estratosférico e alça o país à segunda posição no ranking mundial da pandemia, os planos de reabertura são forjados e “festas do Covid-19” são realizadas. Brindar à morte nunca foi algo tão literal. Ao mesmo tempo, grandes corporações festejam suas propagandas de “responsabilidade social” diárias, em horário nobre, dos subsídios em campanhas solidárias para o combate à pandemia do novo coronavírus.

A prática social evidencia a veracidade de pesquisas que demonstram o engodo do capitalismo sustentável, humanizado e filantrópico. É o que o artigo **Capitalismo filantrópico? – múltiplos papéis dos aparelhos privados de hegemonia empresariais** de **Virgínia Fontes** apresenta. A autora em seu texto demonstra a partir dos fundamentos marxianos e gramscianos como a burguesia promove estratégias de apassivamento das lutas de classes e, por sua vez, eleva a exploração

da força de trabalho. Assim como viabiliza inúmeras expropriações de direitos, por meio dos aparelhos privados de hegemonia empresariais, que auxiliam na naturalização da redução ou extinção daqueles. Demonstra, portanto, que a ampliação do Estado a partir de diversas gerações de entidades empresariais sem fins lucrativos, no Brasil contemporâneo, beneficia somente o capital, porque sustenta seu avanço sobre os recursos públicos. Virgínia Fontes também destaca os grandes desafios de pesquisa que precisamos enfrentar por efeito desses procedimentos burgueses direcionados para a “esterilização” das lutas de classes.

Victor Neves em Movimentos sociais “clássicos, “contemporâneos” e relevância da estratégia socialista constrói uma análise sobre os “novos” e “velhos” movimentos sociais, revelando os métodos e teorias que estão presentes nessa adjetivação categorial. Assim, o autor coloca que existe uma aparente divisão do processo da luta dos trabalhadores que apaga diversas continuidades e contextos em nome de uma suposta superioridade do novo sobre o velho. Neves também faz uma importante reflexão sobre a estratégia socialista como um caminho possível de entender e mobilizar a consciência de classe e suas organizações, sem deixar de lado as lutas identitárias e o horizonte revolucionário da emancipação humana através do fenecimento da relação capital trabalho estabelecida no capitalismo.

Os artigos de **Douglas Santos Alves, Capitalismo, sujeito moderno e corporativismo identitário** e de **Arelys Esquenazi Borrego, Relações sociais de produção e relações patriarcais de gênero no capitalismo: olhando para além da aparente dualidade** não poderiam expressar melhor o desafio que estamos enfrentando na atual conjuntura. Ambos desenvolvem discussões acerca das relações estruturais entre as opressões identitárias e o desenvolvimento do capitalismo.

Douglas Alves traz para o centro do debate o processo histórico de formação do sujeito moderno como um processo violento, atravessado por desigualdades e conformador de uma determinada normatividade hegemônica contraposta à um conjunto de identidades subalternas, mostrando quão complexa e embrionário é o debate sobre opressões no capitalismo. Estar fora da normatividade hegemônica no mundo do Capital é não apenas estar submetido às discriminações, estigmas e silenciamentos, mas, em tempos de fascistização e aprofundamento da cultura do ódio, também sob ameaça de agressão e ataques constantes.

Já Arelys Borrego se debruça sobre a opressão de gênero, construindo um robusto debate conceitual acerca das teorias feministas que procuram entrelaçar as relações sociais de produção com as relações patriarcais no capitalismo. Nesse bojo, são apresentadas e debatidas as correntes que trabalham com as teorias dos sistemas duplos e triplos (interseccionalidade e consubstancialidade), bem como a crítica colocada pela teoria da reprodução social, entendendo a opressão de gênero em unidade com a lógica do Capital, sendo condição fundamental

para seu desenvolvimento. O texto consiste num proveitoso exercício de síntese, apresentando referências clássicas e atuais do debate.

Eric Crevel em Aspectos da conceituação do trabalho em Marx: a alienação como abstração concreta percorre o pensamento filosófico moderno sobre a categoria trabalho para analisar minuciosamente as diferenças e especificidades do trabalho, principalmente nas obras de Hegel e Marx. Para superar o pensamento de trabalho em Hegel, Marx inverte a dialética hegeliana e compreende uma dupla determinação do trabalho, uma de caráter abstrato e outra de caráter concreto. Crevel também arvora suas considerações sobre as noções de alienação e estranhamento, considerando o estranhamento a alienação em ação, isto é, como fruto de um processo e historicamente construído nas relações capitalistas.

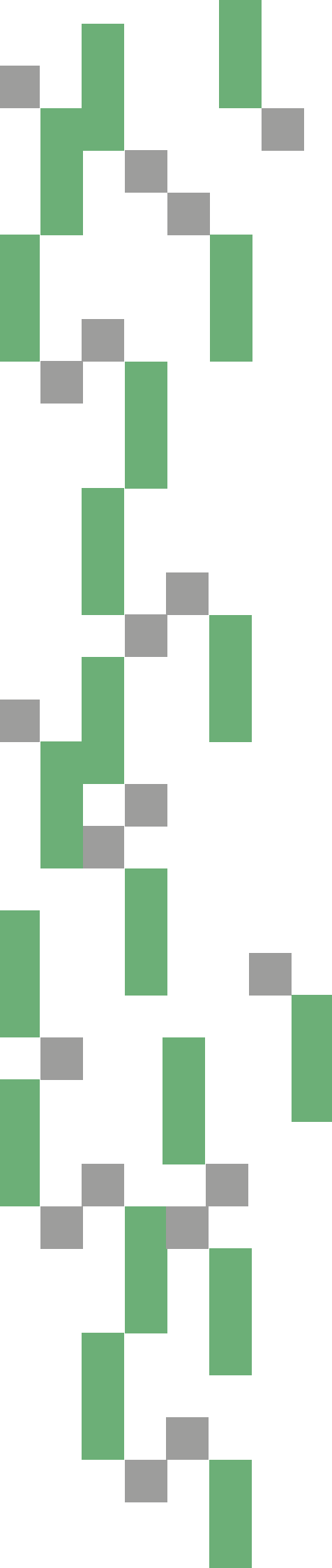
O artigo **Antagonismo y hegemonía. La conflictividad social entre la estructura y el sujeto** de **Guido Galafassi** objetiva analisar a diversidade e complexidade dos processos de conflito e dominação. Assim como os padrões de unidade que os atravessam, ao mesmo tempo, as diferenças na multiplicidade das manifestações no tempo e espaço. O autor fundamenta-se a partir de “noções-chave” como luta de classes e hegemonia, sob a perspectiva dialética, com base nas contribuições de Gramsci, Althusser, Thompson e os pensadores da Escola de Frankfurt.

Adriano Parra em Para uma compreensão materialista da cultura: crítica à gnosilogia formal das objetivações sociais empreende uma discussão sobre a categoria cultura à luz das reflexões marxianas e marxistas. Ele percorre amplo debate teórico, refutando as diferentes correntes das ciências sociais que reduzem sua crítica ao marxismo como mero pensamento economicista. Parra afirma que a “cultura é a manifestação prática da vida dos seres humanos” e, portanto, deve ser entendida como um processo histórico de múltiplas determinações, ou seja, em sua totalidade dialética.

O luta e memória desta edição traz a valiosa contribuição de **Lucas Parreiras Álvares** com as “**Cartas de Março**” de **Marx e Engels**, trocadas em março de 1868 acerca da literatura pré-capitalista em Georg Maurer. Feitas a partir da edição inglesa de *Marx & Engels Collected Works* de 1988, a tradução nos traz as cartas em sua integralidade, compondo não apenas um precioso arsenal documental, como material singular, iluminando contextos históricos que atravessam a produção da obra marxiana e revelando elementos da trajetória social e individual de Marx e seus interlocutores.

Fechamos este editorial diante deste período histórico de crise humanitária com o questionamento: Que mundo será esse do “novo normal”? Não pode ser uma “volta ao normal”, pois justamente esse “normal” do *Capital* que nos trouxe a esse lugar, que nos deixou numa condição semi-morta, catatônica. O vírus não veio nos destruir; nós estamos nos destruindo, o capitalismo tem nos

destruído. Destruição e morte são os rastros históricos do Capital que incidem sobre a maioria. Basta de “normal”! Almejamos um novo mundo. Queremos quebrar as engrenagens do “moinho satânico”, sairmos e vermos o sol, um sol que brilhe para todos e todas.



ARTIGOS

Capitalismo filantrópico? – múltiplos papéis dos aparelhos privados de hegemonia empresariais

Philanthropic capitalism? – multiple roles of entrepreneurial's private apparatus of hegemony

Virgínia Fontes*

Resumo

Há filantropia no capitalismo – esse é um privilégio da desigualdade. Não existe capitalismo filantrópico. A ampliação do Estado a partir de entidades empresariais sem fins lucrativos – aparelhos privados de hegemonia – é positiva apenas para o capital, pois pavimenta seu avanço sobre os recursos públicos (educação, saúde, previdência). Marx e Gramsci oferecem base sólida para a análise da disseminação em grande escala dos procedimentos burgueses voltados para a ‘esterilização’ das lutas de classes e para o aumento da exploração da força de trabalho. Esta intervenção reúne alguns elementos de síntese sobre o significado das diversas gerações de entidades empresariais sem fins lucrativos no Brasil contemporâneo, e apresenta desafios de pesquisa que precisamos enfrentar.

Palavras-chave: capitalismo; aparelhos privados de hegemonia; dominação de classes; filantropia; história do Brasil recente.

Abstract

There is philanthropy in capitalism – this is a privilege of inequality. There is no philanthropic capitalism. The enlargement of the State due to the performance of non-profit entrepreneurial entities – private apparatuses of hegemony – is positive only for the capital, since it paves the way for its advance over public resources (education, healthcare, welfare). Marx and Gramsci offer a solid basis for the analysis of the large-scale dissemination of bourgeois procedures aimed at the ‘sterilization’ of class struggles and the increased exploitation of the labor force. This intervention brings together some elements of synthesis on the meaning of the various generations of non-profit entrepreneurial entities in contemporary Brazil, and presents research challenges that we need to face.

Keywords: capitalism; private apparatus of hegemony; class domination; philanthropy; recent Brazilian history.

* Professora da Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense-UFF e da Escola Nacional Florestan Fernandes-MST. O presente texto é versão modificada de apresentação no X Simpósio Nacional Estado e Poder, cujo tema geral era *Estado Ampliado*, realizado na UFF, de 23 a 25/10/2018. Demais trabalhos da autora disponíveis em <www.grupodetrabalhoorientacao.com.br>.

Este artigo apresenta notas preliminares, resultantes de diversos anos de pesquisa sobre a expansão de aparelhos privados de hegemonia (APHs) empresariais no Brasil contemporâneo. Deve ser tomado como um trabalho ainda em elaboração, cuja exposição visa suscitar debates e *contribuir para pesquisas coletivas* sobre o tema. O/a leitor/a escusará a brevidade das referências bibliográficas, a serem oportunamente complementadas.

1. Não há capitalismo filantrópico

Há extensa bibliografia internacional que remete ao tema da filantropia, tratando sobretudo das fundações empresariais, mas também de *entidades*¹ sem fins lucrativos criadas e/ou mantidas por empresas e empresários. Na grande maioria, são obras destinadas a estimular ou a difundir práticas de através de doações “generosas” dos muito ricos, que supostamente assegurariam melhoras para a vida social. Nesses textos, o tom varia muito segundo os períodos nos quais foram escritos. A associatividade foi intensa desde a formação do capitalismo, mas a prática de tais fundações empresariais remonta aos primórdios do século XX, nos Estados Unidos, com o estabelecimento das Fundações Carnegie, Rockefeller e outras, sob forte denúncia popular e da imprensa contra as tentativas dos “barões ladrões” (*robber barons*) de ocultar sob o manto filantrópico as marcas de sua atuação predatória na vida social².

O senso comum absorve contraditoriamente tais práticas, pois elas sugerem que o excedente da riqueza dos excessivamente ricos poderia ser utilizado para melhorar a vida dos muito pobres ou para contribuir com a “coletividade” ou o “bem comum”. Em outros termos, a filantropia é um atributo de ricos que procuram justificar seu excesso de riqueza e legitimá-la.

O termo é utilizado com muita frequência nas obras em inglês e em francês (que também usam o termo *benevolat*). A mescla entre negócios e ‘filantropia’ é reforçada, por exemplo, em livro publicado em 1979, o qual sugere que “as corporações devem tornar sua filantropia profissional, se quiserem tornar seus negócios filantrópicos” (Koch, 1979; p. 12). O que seriam ‘negócios filantrópicos’? A resposta não é explícita, e sugere que apresentar-se como filantropia, ou como

¹ Destacamos, nessa primeira incidência, o uso do termo *entidades* ou *associações* para designar os aparelhos privados de hegemonia-APH, evitando excessiva repetição. Aparelho privado de hegemonia é a categoria teórica capaz de abranger a diversidade e as lutas sociais contidas na sociedade civil, espaço organizativo e de lutas de classes como será apresentado mais adiante. Essa opção terminológica visa também distinguir tais *associações/entidades* de *instituições* (públicas) ou de *organismos* nacionais ou internacionais, constituídos a partir de instituições públicas ou de representação de governos. Não é possível separar completamente APHs e instituições públicas, sendo a sociedade civil constitutiva do próprio Estado capitalista.

² Ver <<https://www.businessinsider.com/robber-barons-who-built-and-ruled-america-2017-7>>, acesso 15/08/2018

altruísmo, apesar de introduzir um elemento estranho aos negócios, permite impulsionar negócios e fortalecer empresas.

Texto recente publicado na França faz uma breve revisão histórica e sociológica do tema, agregando significativa bibliografia. Assinala a rápida expansão contemporânea de atividades empresariais de cunho filantrópico e analisa algumas de suas características. Considera que a filantropia nasce nos EUA de maneira diferente das formas históricas de caridade precedentes, pois assume precocemente o estatuto de investimento. Na atualidade, novas designações, apologéticas ou críticas, apresentam essas práticas como filantropia estratégica, *venture philanthropy* ou “filantropocapitalismo”. Apesar, entretanto, desse aspecto diretamente econômico, a filantropia teria outros elementos explicativos, de ordem política, simbólica e psicológica:

“(...) por suas ações, o filantropo pode, por exemplo, querer acumular prestígio, notoriedade ou influência, ganhar o respeito de seus concorrentes ou a consideração de seus próximos, mas também a convicção pessoal de merecer sua felicidade. Da mesma forma que o ‘dom arcaico’ estudado por Marcel Mauss, o dom filantrópico é um instrumento de dominação que instaura uma relação de dívida moral frente ao doador, paga pela coletividade por todos os tipos de retribuições simbólicas que aumentam o prestígio do doador (homenagens, convites, nomeações a cargos de poder, etc.)” (Depecker *et all*, 2018; p. 15-16 – tradução adicionada).

É interessante observar como a persistência do termo “filantropia”, renovada pela “filantropia empresarial”, demonstra o quanto perdura a suposição, de maneira aparente ou sub-reptícia, de que doações de recursos sejam equivalentes ao respeito, ou ao merecimento, ou ainda a uma generosidade desprovida de interesses, movida apenas por amor à humanidade. Não à toa o termo é recorrente. Ele é empregado de maneira difusa, mesmo entre os críticos dos procedimentos de tais doações empresariais, que continuam a utilizá-lo, como espécie de anteparo linguístico generoso e inclusivo, levando a destacar o aspecto da “doação” e deixando na sombra os demais aspectos envolvidos em tal “altruísmo”.

Nas condições históricas brasileiras, segundo os próprios defensores da “filantropia empresarial”, o uso empresarial contemporâneo é mais direto e, embora apele em sua argumentação para a generosidade, explícita que se trata de uma forma de investimento:

“O termo mais usado no Brasil é ‘investimento social’ ou ‘investimento social privado’ em vez de ‘filantropia’. Esse é o termo usado pelo GIFE (Grupo de Institutos, Fundações e Empresas, o principal órgão guarda-chuva para a filantropia institucional no Brasil) e seus

associados. Foi adotado na fundação do GIFE em 1995 para distinguir as atividades de seus membros daquelas da “filantropia”, que tinha conotações negativas no Brasil, sendo associada a iniciativas beneficentes mais tradicionais e muitas vezes estando contaminada por suspeitas de corrupção. O que significa “investimento social”? Enquanto alguns no Brasil associam o termo principalmente à filantropia corporativa, o próprio GIFE defende um significado mais inclusivo. Por sua vez, a Rede de Filantropia para a Justiça Social, uma rede de fundos de justiça social, quer recuperar o termo filantropia de maneira positiva, associando-o a doações e grantmaking (subsídios). Aqui usamos “filantropia” em um sentido amplo para incluir todos os tipos de doações/contribuições para causas sociais, desde doações feitas por indivíduos comuns até doações feitas por todos os tipos de instituições e investimentos de impacto” (Hartnell & Milner, 2018).

Utilizando como base os próprios documentos produzidos por representantes de grandes fortunas empresariais brasileiras, vale mencionar sua autoapresentação, que destaca a malha articulada de empresas, entidades sem fins lucrativos (fundacionais ou outras), políticas públicas e relações com os governos.

“Tomamos com frequência a experiência dos Estados Unidos como referencial filantrópico universal (...). No entanto, o desenvolvimento da *filantropia* no Brasil não seguiu os mesmos caminhos (...). Aqui, a contribuição de indivíduos para o *bem comum* – que ora ganha o nome de filantropia, ora assume o aspecto de *investimento social privado* – tem se manifestado de maneira descentralizada e assimétrica, mais orgânica e intuitiva, e vem se transformando ao longo do tempo. *A influência das famílias* que fizeram parte desse estudo *vai muito além de seus institutos e fundações, estendem-se aos negócios, às relações com governos e às interações com outras organizações da sociedade civil*. Isso amplia a responsabilidade com a dimensão pública – não apenas do seu trabalho, mas de suas vidas. E essas esferas não estão de forma alguma dissociadas, mas devem ser consideradas na sua integralidade” (Gerdau, 2015; p. 5 – itálicos adicionados).

Esta explicitação tanto do uso diversificado do termo, quanto de seu papel no conjunto da vida social – fundações, institutos, negócios, relações com governos – supostamente em prol do “bem comum” já deveria nos afastar da suposição de um “filantropocapitalismo”. O termo filantropia está na moda, mas nubla as questões envolvidas, exatamente por deixar à sombra as demais relações que tais “doadores” mantêm com as diversas instâncias de poder, os recursos públicos

com os quais se nutrem e, finalmente, porque tal termo enfatiza a atuação contemporânea das entidades como se fossem apenas “sem fins lucrativos”. Ora, há uma enorme quantidade e variedade de entidades associativas empresariais, sem fins lucrativos, porém voltadas diretamente para a defesa corporativa de empresas, corporações, empresários, setores de atividade, etc. Ademais, parcela expressiva desse empresariado se apresenta como “investimento social privado”.

Não é filantropia o que caracteriza o capitalismo contemporâneo e do qual o Brasil é um dos pontos de observação privilegiado. Há inúmeros estudos brasileiros sobre o avanço do capital aos recursos públicos (educação, saúde e especialmente a previdência) através de aparelhos privados de hegemonia, como “organizações sociais”. Não existe capitalismo filantrópico, como demonstra Medeiros (2013), em minuciosa análise na qual realiza a crítica ontológica do que se apresenta como eventuais surtos de altruísmo, mas cujo objetivo é sobretudo defender o capitalismo, malgrado o horror econômico e social que disseminam. Há filantropia no capitalismo – esse é um privilégio da desigualdade. Pode ser compreendido como uma espécie de elogio do vício (a produção de desigualdades) à virtude. Não existe capitalismo filantrópico.

Se a questão social – o aprofundamento das desigualdades decorrentes da expansão das relações sociais capitalistas – se agrava sem cessar, sua abordagem envolve sair resolutamente do terreno da suposição autodeclarada de que a filantropia capitalista, privada ou no formato estatal, possa contribuir para maior equanimidade no processo de reprodução do capital. Ao contrário, a filantropia é recorrentemente apresentada como “exemplo” “oferecido” pelos mais ricos, a ser seguido por todos os demais, para minorar a catástrofe social permanentemente recrudescida pelos mesmos capitalistas. Na atualidade, a questão social está acrescida da catástrofe ambiental, para a qual a convocação filantrópica voltou a atuar com redobrada intensidade.

A atuação empresarial *sem fins lucrativos*, que seria a característica mais propagandeada de tal filantropia, é filantrópica? Ou destina-se a assegurar posições sociais e situações lucrativas? A maioria desses APHs expressam disputas intraclasses dominantes em torno do direcionamento econômico, da definição de políticas públicas e da formação de seus quadros (“lideranças”). Surtos de APHs empresariais “altruístas” também ocorrem quando aumentam as reivindicações populares, visando enquadrá-las; quando agem em ataque concertado aos direitos sociais; ou, ainda, quando a atuação empresarial resulta em aumento brutal das desigualdades sociais, visando a conter as possibilidades de revolta.

2. Alguns temas para o capitalismo hoje

A ampliação do Estado não é necessariamente positiva. Pode-se resultar num crescimento da democracia, pois a expansão da sociedade civil corresponde

à implantação de casamatas, de trincheiras populares para além do espaço institucional do Estado restrito (as diversas unidades que configuram o Executivo, o Legislativo e o Judiciário), a democracia não é seu corolário obrigatório. Ao contrário, a *sociedade civil empresarial*, expressão que recupero de René Dreifuss (ano?), pode bloquear – dentro e fora do Estado restrito – a participação das organizações das classes trabalhadoras.

Em função do volume de recursos, da sua maior capacidade de organização e de aglutinação, pois muitos se comportam como empresas, com *staff* e empregados remunerados, os APHs empresariais acedem mais facilmente a posições no Estado, inclusive modificando dispositivos legislativos, e dão caráter “estatal-legal” a certas elaborações que, voltadas para áreas particulares, corporativas (no sentido de responderem a alguns setores específicos), tornam-se imposições da generalização de tais interesses, como se fossem interesses de todos.

Não basta, entretanto tornar-se lei para que as conquistas, inclusive de setores das classes dominantes, sejam efetivadas ou perdurem. Como a competição intercapitalista prossegue malgrado a existência de monopólios, segmentos de frontam-se permanentemente dentro (e fora do) Estado a outros setores particulares oponentes, com interesses imediatos diversos, embora da mesma classe. Isso sem falar da atuação constante de outras classes sociais, cujas condições reais de existência impulsionam reivindicações de ordens variadas, gerando a constituição de suas próprias modalidades associativas.

Poulantzas (1981), que analisou com extrema argúcia os processos de conflitos e tensões no interior do Estado capitalista, pouco analisou os APHs, mas identificou os *deslocamentos* no interior do Estado, que modificam as relações de força para evitar ou impedir que determinados setores econômicos sejam alterados por processos eleitorais, ou que determinados setores populares consigam efetivamente implementar as leis que conquistaram. Tais deslocamentos no interior do Estado podem minimizar o alcance de conquistas populares ou, ao contrário, caso resultem de malhas empresariais suficientemente densas, podem impulsionar desde dentro e desde fora do Estado, para que rapidamente seus interesses sejam satisfeitos, e os efeitos legais se façam sentir.

Ele ainda relembra ser fundamental não perder de vista que o Estado é uma forma organizativa cuja *condição de existência é a reprodução das condições gerais da produção capitalista*. Portanto, sua própria organização interna replica, duplica, mimetiza as condições gerais nas quais o capitalismo opera, a começar pela distinção entre trabalho manual e trabalho intelectual. Segundo Poulantzas, os funcionários públicos são a ponta visível do trabalho “intelectual” voltado para a *reprodução* das condições gerais da produção capitalista, mesmo quando atuam em funções subalternas ou em atividades que resultam de conquistas de trabalhadores, como as políticas sociais e a educação. O Estado não está infenso às inúmeras contradições e lutas que atravessam a vida social, quer elas se apre-

sentem através dos partidos políticos, de suas reivindicações e conquistas, ou através das tensões promovidas por lutas sociais diversas como, finalmente, por disputas internas aos próprios servidores públicos, cuja seleção e forma de atuação os desiguala fortemente segundo as funções exercidas, aproximando-os de interesses de classes diversos.

Aos temas fundamentais de Poulantzas é preciso acrescentar o papel da sociedade civil empresarial, cuja diversidade de atuação assegura intimidade “técnica” com legislativos e executivos, apoiando-se além disso em verdadeiras estruturas paralelas de formação (*think tanks*, mídia, editoras, etc.), em meios de comunicação e de convencimento que agem de inúmeras maneiras para disseminar formas de sociabilidade adequadas a seus interesses.

O Estado não é um sujeito – e, portanto, ainda que se apresente como uma “razão” própria e expressando vontades, está atravessado de contradições, condição para que possa, inclusive, aparecer como uma vontade “comum” numa sociedade profundamente dividida. Tampouco é uma coisa, ou um mero instrumento na mão de burguesias, mesmo se muito poderosas. As contradições existentes na sociedade capitalista são gigantescas, e atravessam toda e qualquer modalidade de organização, inclusive estatal. Isso pode não ser consolador, mas até mesmo a mais feroz ditadura apenas expressa de maneira imediata (e pouco elaborada) o enfrentamento brutal a tais contradições. Não consegue eliminá-las ou apagá-las, posto que as contradições se reconstituem exatamente pela necessidade de repor as divisões sociais, adequadas à reprodução da existência sob o capital, mas produtoras de tensões.

Essa é uma das razões pelas quais as análises gramscianas sobre sociedade civil insistem no papel que os APHs cumprem no interior do Estado e, de outro lado, exigem que as análises sobre o Estado não descurem das formas de luta e de organização na sociedade civil, sob pena de amputar a compreensão das formas de dominação e de seu enfrentamento. Mas o viés gramsciano também não deve afastar-se da análise das condições gerais do próprio processo de *produção* e reprodução (ampliada) do capital, que constitui o solo a partir do qual se ramificam os diversos interesses e a defesa de modos de ser (ou sociabilidades) que se complexificaram ao longo da história do capitalismo.

As questões referentes à hegemonia não são meramente culturais, embora incorporem o tema da sociabilidade de maneira consistente. Remetem às lutas constantes intra e entre classes sociais e aos momentos em que uma forma de dominação estabiliza (instavelmente) sua própria direção, com o assentimento (ou sob o silêncio) de grande parcela dos dominados. Essa estabilidade instável é a própria forma de ser da vida social sob o capital: a concorrência interna entre seus setores dominantes não se desfaz; e a própria expansão de uma certa forma de dominação, mesmo hegemônica, cria novas contradições e tensões (internas e externas aos âmbitos nacionais).

A compreensão das formas organizativas e da sociabilidade não deve afastar-se, portanto do chão concreto no qual subsistem as grandes massas populares, e das contradições geradas pela expansão do capital. Em traços curtíssimos, a escala crescente da retirada massiva de direitos das classes trabalhadoras somente foi possível, até aqui, pelo ingresso também massivo de novos trabalhadores resultante de processos múltiplos de expropriação, prosseguindo a que incide sobre os povos do campo em escala mundial, acrescida da retirada de direitos que eram vividos como se fosse propriedade das classes trabalhadoras. A constituição de uma classe trabalhadora em dimensões internacionais ainda não existe – as grandes maiorias estão encapsuladas nos espaços nacionais. Podemos falar de extensas *massas* de trabalhadores no âmbito internacional. A atuação do capital, tanto no sentido da exploração econômica direta, quanto nas diversas formas de convencimento através de APHs foi a de impor a tais trabalhadores uma situação de concorrência exasperada, naturalizando a redução de direitos, ainda que de maneira extremamente desigual segundo os países.

O capital passou a atravessar as fronteiras, com a liberação da circulação internacional de capitais, para explorar trabalhadores onde fosse mais conveniente. Promoveu uma enorme centralização e concentração da riqueza cuja contraface vem sendo a explosão de condições degradadas de existência para as grandes maiorias. De maneira concomitante, APHs empresariais se expandiram e se implantaram internacionalmente, agregando setores locais e internacionais.

No caso brasileiro, desde os anos 1950 aumentaram as levas sucessivas de gente do campo expropriada a povoar as cidades, onde só podiam sobreviver através da compra e venda da força de trabalho, sob quaisquer condições³. É como se a situação brasileira dos anos 1960/70, quando se inverte a estrutura demográfica e passa a haver mais pessoas nas cidades do que nos campos, com extensas massas trabalhando sem direitos, fosse agora a tendência geral da situação internacional⁴.

Esses enormes contingentes populacionais, por sua própria existência sob condições de dramática concorrência, contribuem para pressionar e reduzir à obediência e ao silêncio grandes parcelas de trabalhadores tradicionais, que ainda contam com direitos. Essa circunstância é aproveitada para a realização de expropriações de seus direitos que, intensificada por volta dos anos 1980, continua a se amplificar. O volume de tensões que tal precarização da existência gera e exacerba é alvo da atuação do grande capital através da exploração massiva de trabalhadores sem direitos, ao lado da frenética atividade de APHs empresariais objetivando o

³ O texto já clássico de Francisco de Oliveira (2003) apresenta de maneira límpida como não se trata de “massas marginais”, como supunha certa sociologia da época. Ao contrário, a existência de trabalhadores desprovidos de direitos foi fundamental para o próprio processo de industrialização que então estava em curso.

⁴ Beck (2013 *apud* Maciel) em *Schöne neue Arbeitswelt*, 2007, sugere estar ocorrendo uma ‘brasilização do Ocidente’. Ver Maciel, 2013..

controle desses “novos” trabalhadores, com escassos direitos ou deles totalmente desprovidos, ao tentar adequá-los através de empreendedorismos diversos.

Sob tais condições, vemos como no Brasil os dois movimentos assinalados por Gramsci tendem a se intensificar, o da coerção e o do convencimento. Aumenta a interferência cultural de intelectuais orgânicos das classes dominantes para educar e formar para a subalternidade essas massas agora desprovidas de “patrões” diretos (que até então cumpriam em parte esse papel “formativo”) e expropriadas de direitos coletivos, o que assegurava parcela da reprodução social dos trabalhadores. As conquistas – implantadas na Constituição de 1988 – que permitiam sua formação através de instituições públicas tornam-se alvo de ingerências crescentes de tais APHs. Na contraparte, exacerba-se a violência de todos os tipos, com modalidades de coerção derivadas diretamente das condições de manutenção da *reprodução* ampliada do capital – quer ela seja exercida de maneira pública (“judicialização” da política, criminalização crescente dos movimentos sociais, encarceramento massivo) ou privada. Cresce a violência exercida por instituições estatais e policiais, ou por arranjos paramilitares ou milicianos.

3. Qual o papel histórico dos APHs empresariais no Brasil? Desafios para a pesquisa

Como entender as transformações na sociedade civil e no Estado brasileiro? Há uma síntese histórica urgente a estabelecer, de maneira a sistematizar uma significativa quantidade de estudos sobre a sociedade civil empresarial, utilizando termos como associações empresariais, fundações e associações sem fins lucrativos (FASFIL), organizações não governamentais (ONGs), Terceiro Setor, organizações da sociedade civil (OSC), muitas vezes sem analisar suas vinculações com as classes sociais ou com o Estado. Ainda assim, esses estudos observam – com meios nem sempre refinados – elementos do processo histórico e sociológico.

Essas designações descritivas têm pouca serventia para compreender o fenômeno em toda a sua complexidade. Apenas a categoria de “aparelho de hegemonia” tem alcance suficiente para abrigar as diferentes modalidades organizativas, as tendências diversas que se abrigam no âmbito da sociedade civil, os conflitos que expressam e seu papel nas lutas de classes e na configuração do Estado capitalista. APHs são a expressão de lutas sociais, permeadas pelas condições e posições de classe, por tensões geradas entre sociabilidades diferentes⁵ e contrapostas. Os próprios APHs suscitam novas contradições, para além da

⁵ A noção de “habitus”, que atravessa a obra de Pierre Bourdieu, ajuda a compreender o processo de formação dessa espécie de segunda pele, inculcada através de processos educativos, formativos e profissionais.

inserção heterogênea no Estado. Todas as formas associativas – populares ou empresariais – nascem em terreno de lutas, intra e entre classes, e essa correlação é fundamental para identificar os fios que se entrelaçam no extenso novelo de APHs, que é profundamente desigual. Sociedade civil não é nem afastada do Estado, o que suporia seres angelicais e não contaminados nem pelo mercado nem pelo Estado nem, muito menos, apenas espaço de dominação, o que conduziria a compreendê-la como maneira maquiavélica. Sociedade civil é um dos principais espaços das lutas de classes no capitalismo contemporâneo (Fontes, 2018).

Embora essa seja a premissa, não dedicaremos aqui às entidades populares o espaço que merecem, o que permitiria compreender melhor a extensão do terreno de lutas de classes na expansão do capitalismo brasileiro. Sabemos que, do lado dos setores populares, houve intenso processo associativo ao longo dos séculos XX e XXI, porém esteve mais sujeito a flutuações derivadas da dificuldade de recursos e de repressões diversas. Praticamente todas as vezes que os setores populares conseguiram controlar direta ou indiretamente recursos coletivos, estes foram convertidos em fundos públicos. Muitos destes fundos públicos, que expressavam direitos sociais, foram posteriormente convertidos em capital, reduzindo-se os direitos a eles associados. Vale rapidamente lembrar os fundos mútuos e caixas de pensões geridos diretamente por trabalhadores transformados em Institutos de Aposentadorias e Pensões, com gestão tripartite; a constituição do FGTS como retirada de direitos e sua conversão em fundo de investimento; dos fundos de pensão de trabalhadores convertidos em coparticipação na propriedade empresarial; e, na atualidade, o avanço dos fundos privados e das previdências complementares na tentativa de açambarcar e converter em capital os recursos da Previdência pública.

A capacidade de mobilização popular foi sistematicamente refreada no Brasil em todo o século XX pela constante repressão realizada seja pelas forças policiais, militares ou paramilitares (desde jagunços a milícias urbanas), em suas iniciativas organizativas. A isso chamei de *ampliação seletiva* do Estado brasileiro, uma vez que as lutas na sociedade civil de cunho popular tiveram bloqueios poderosos à sua conversão em políticas públicas universais, além de permanentes obstáculos à sua incorporação no Estado restrito. Não obstante, essas lutas prosseguiram e produziram efeitos (em alguns casos mesmo sob ditaduras), quanto mais não fosse pela incorporação de parcela de suas reivindicações, condição para assegurar as condições gerais da reprodução social sob o capitalismo. Mas tais conquistas ou direitos tenderam a ser realizadas sob intenso controle das entidades empresariais ou patronais, que amputavam as condições de universalização de muitas delas, além de impedir a continuidade de muitas das entidades associativas populares. Nos períodos formalmente democráticos, aumentava o número de associações e organizações populares. No período formalmente democrático mais recente, no pós 1988, houve paralelamente um aumento expo-

nencial de APHs empresariais voltados para atuar diretamente em processos de sociabilidade popular, em temas de cultura, educação e ambiente.

Na sequência do texto, apresentarei algumas considerações de ordem geral e algumas hipóteses e/ou sugestões de pesquisa que espero possam contribuir para aprofundar os estudos sobre a *sociedade civil empresarial* no Brasil. Tais considerações estão dispostas na forma de “notas”, com breves e desiguais comentários, procurando não perder de vista suas estreitas conexões com o Estado.

(a) Longevidade e diversidade: Já é possível destacar a *longa duração* de muitas dessas entidades empresariais, a *diversidade* de seu escopo, assim como sua *superposição* ao longo dos séculos XX e XXI. As gerações anteriores de APHs empresariais foram ao mesmo tempo se renovando – novas entidades eram criadas – ao lado da manutenção de APHs longevos. Estes experimentavam ora deslocamentos, ora tinham seu papel reduzido, ora retomado com ímpeto. Como exemplos de entidades empresariais longevas, temos a Sociedade Nacional da Agricultura, a Sociedade Rural Brasileira ou os Centros Industriais e Comerciais estaduais. Seu escopo aglutina grandes domínios da atividade econômica.

Nos primórdios do século XX, interesses setoriais integravam diretamente o aparelho do Estado (café, açúcar, álcool, etc.), mas a partir da década de 1950, foram ultrapassadas pela expansão de APHs que agregavam interesses setoriais, por ramos de atividades, que podemos chamar de APHs corporativos. Estas entidades se expandiram sobremaneira a partir da década de 1960, com a disseminação de associações de setores cada vez mais específicos da economia.

Na década de 1960, desvela-se a atuação de APHs de cunho diretamente político, com enorme leque de atuação: comunicação, cultura, educação, formação política, economia, planejamento, dentre outras atividades, sendo o IPES-Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais o seu ápice, convertendo-se em verdadeiro “partido” estratégico, com recursos oriundos das diversas empresas e entidades empresariais, além de contar o apoio de militares, dos EUA e da própria Igreja Católica. Cumprido seu objetivo – o golpe de Estado – e passando a integrar diretamente o Estado, o IPES desaparece. Durante a ditadura, a repressão bloqueia a consolidação de movimentos sociais populares, mas tolera e estimula a multiplicação impressionante de APHs empresariais de defesa setorial.

O longo processo de transição para um regime constitucional traduziu-se por uma também longa preparação empresarial para o exercício de outras formas de dominação política. Além da consolidação de seus próprios interesses e de espaços de disputas entre o próprio empresariado, desde a década de 1980 começou a implantar-se uma nova geração de APHs empresariais de cunho filantrópico, cujo maior alcance e solidez foram atingidos a partir dos anos 1990. Ao lado da tradicional filantropia religiosa católica (cujos APHs ao longo do século XX contavam com substantiva participação empresarial), à qual se agregavam

novos formatos pela rápida disseminação do “neopentecostalismo”, inúmeros APHs empresariais se dedicariam a financiar iniciativas populares e a definir intervenções políticas apartidárias junto a setores populares, o que consideravam como complementação da atividade estatal, que seria ‘insuficiente’. Grandes fundações de empresas multinacionais davam o exemplo, como Ford, Kellogg, Rockefeller, seguidas pela Petrobrás, pelo Banco Itaú e outras fundações de empresas brasileiras, como a Fundação Roberto Marinho. O mais expressivo APH empresarial desse tipo é o Grupo de Institutos e Entidades Empresariais (GIFE), que reúne diversas entidades afins.

Além dessas várias gerações de APHs com escopos distintos, cresceram também novos APHs empresariais voltados para o convencimento universitário, sindical e popular, agindo como centros de seminários, e como balões de ensaio de políticas públicas voltadas para a privatização de variadas conquistas populares, tais como vouchers para educação, saúde e transporte, o que podemos exemplificar pelo Instituto Atlântico. Outros se dirigem à atuação cultural nos setores populares, junto a alguns movimentos sociais, favelas, sindicatos, etc. Muitos APHs se especializaram em formar lideranças empresariais, enquanto outros reagrupam empresas e outros APHs empresariais na definição de políticas públicas voltadas para benefício direto dos setores econômicos de origem, ou para redefinir o conjunto das políticas públicas, especialmente educação e saúde (como o Todos pela Educação ou o Instituto Coalização pela Saúde), além de APHs voltados para abocanhar contratos com a gestão privada de recursos públicos (Viva-Rio, ou Associação Paulista para o Desenvolvimento da Medicina). As áreas onde concentram sua atuação são a saúde, educação, ambiente, segurança pública e juventude.

Paralelamente cresciam também outros APHs empresariais, voltados para elaborar políticas públicas e disseminar em diferentes âmbitos estudos e pesquisas que pretendiam ir além daquelas formuladas através dos embates eleitorais e políticos convencionais, além de interferir na produção de conhecimento científico. Estes se autodenominam *think tanks*, mas derivam diretamente das práticas empresariais anteriores, tais como o Fórum Nacional (depois transformado em Instituto de Altos Estudos), Instituto de Estudos e Política Econômica (IEPE), Insper, Fundação Dom Cabral, Instituto de Estudos sobre o Desenvolvimento Industrial (IEDI); Instituto Millenium (Imil), etc.

Essa é apenas uma amostragem da variedade desses APHs empresariais. Também é importante estabelecer as diferentes linhagens de seus sustentadores, pois alguns são constituídos por grupos de proprietários, outros por grupos de empresas, outros ainda reúnem proprietários, empresas e até mesmo outros APHs.

(b) Aprendizagem e subordinação: Muitos mantêm estreita proximidade com entidades empresariais congêneres estrangeiras, especialmente as estadu-

nidenses que aqui se implantaram ao longo do tempo e coordenaram conjuntamente parcela da associatividade empresarial brasileira, como a Fundação Rockefeller, no Brasil desde 1916 e, especialmente, a AMCHAM-Brasil (Câmara Americana de Comércio), criada aqui em 1919. Esta teve atuação “discreta” no apoio e financiamento do golpe de 1964 (Bortone, 2018), e expandiu sua rede no país a partir de 1998 (Martins, 2009), tendo na atualidade 14 filiais⁶. A Ford Foundation foi implantada no Brasil pouco antes do golpe de 1964, entre 1961 e 1962, e teve papel relevante na preparação de intelectuais, que deveriam deslocar-se do anticapitalismo para uma adequação profissional ao capital. Esse é o caso, conhecido, do seu apoio à criação do IUPERJ e do CEBRAP. Na atualidade, praticamente todos os grandes APHs empresariais brasileiros envolvem empresas e/ou Fundações estrangeiras, com grande diversidade de origem nacional, mantendo-se o predomínio das estadunidenses. Também se expandiu a implantação no Brasil de Fundações e Institutos empresariais sem fins lucrativos ligados diretamente às grandes empresas estrangeiras.

(c) Partidos políticos e APHs: A correlação entre os aparelhos privados de hegemonia empresariais e os partidos políticos oficiais é muito pouco explorada⁷. Essa correlação variou no Brasil segundo os períodos históricos. Como hipótese inicial de pesquisa, os partidos políticos oficiais mais relevantes das classes dominantes se constituíram no pós-1945 *a partir do aparelho direto de Estado*, o que pode significar uma coligação prévia entre APHs empresariais e instituições públicas⁸. Após o golpe empresarial-militar de 1964, os partidos foram ainda mais *estatizados* ou *parlamentarizados*, isto é, derivaram de imposição estatal, configurados pelos parlamentares remanescentes que não foram cassados, e pouco agregaram os movimentos populares. Durante a ditadura, todos os partidos oficiais mantiveram-se, entretanto muito próximos aos APHs empresariais, especialmente as entidades setoriais (que cresceram e se diversificaram) e os que integravam a estrutura sindical, já consolidados, tais como Confederação Nacional da Indústria (CNI), Confederação Nacional da Agricultura (CNA), Confederação Nacional do Comércio (CNC), FIESP etc.

Desde o período de transição da ditadura se intensificou a elaboração e implementação de projetos políticos de grande escopo através de alguns APHs,

⁶ Ver: <<https://www.amcham.com.br/o-que-somos/historia>>, sem data. Acesso 19/10/2018.

⁷ Como é sabido, mas nem sempre devidamente ressaltado, a política não se limita ao ambiente parlamentar e aos partidos oficialmente registrados, ainda que estes tenham peso significativo para a compreensão das lutas sociais. Algumas entidades e associações, em muitos casos, agem como os verdadeiros partidos de uma certa classe social (embora não oficiais), como foi o caso do IPES-IBAD na preparação e na sequência institucional do golpe empresarial-militar de 1964.

⁸ Várias pesquisas de Mendonça demonstram a intimidade entre APHs empresariais e o Estado, mas vale indicar especialmente duas, que se ocupam do início do século XX, Mendonça (1997; 1998).

inclusive de origem internacional, como os Institutos Liberais. Enfrentavam no campo da sociabilidade mais direta a intensificação de movimentos sociais populares e estabeleciam agendas e pautas para os parlamentares. Por seu turno, a dispersão dos parlamentares em partidos diversos (intensa troca de partidos) e uma grande indistinção entre os partidos (vale lembrar que nenhum deles se autoproclamava de direita) os limitavam a assegurar maiorias eventuais para a aprovação de projetos, em grande parte respondendo a exigências empresariais difusas. Embora os partidos oficiais tivessem papel relevante no processo legislativo e executivo, dependiam, nas questões nacionais, de maneira muito direta das entidades empresariais com ou sem fins lucrativos, que extrapolavam as legendas partidárias e estabeleciam pautas legislativas, além da atuação nos executivos pelo controle dos diversos ministérios e postos estratégicos, seja através de cargos, seja pela presença e controle quase direto da atuação pública através de seus “técnicos” implantados no aparelho de Estado.

Essa característica expressa baixa organicidade dos partidos frente às massas populares, mas resulta em grande concorrência nos momentos eleitorais. Mantém-se a separação entre o voto e a organização das bases populares, o que gera permanente flutuação eleitoral. Os discursos são similares, mas embasam práticas muito diversas, enquanto as bases sociais efetivas de cada partido tende a ser escamoteada.

O período após a ditadura manteve essa prática de proximidade entre APHs empresariais e diferentes partidos. A reconfiguração partidária conservou forte lastro com o período anterior, com sucessivas metamorfoses do PMDB e com várias siglas expressando tendências internas da antiga ARENA. O PSDB teve nascedouro parlamentar, agrupando parcela do anterior MDB e não estava ancorado em bases populares. Expressando na década de 1990 interesses do capital monetário (o “partido dos banqueiros”⁹), procurava integrar em suas pautas o volume crescente de demandas de APHs empresariais de diversos tipos, inclusive aqueles voltados para a sociabilidade popular, tendo se coligado em sua primeira experiência eleitoral de maior porte com o partido diretamente herdeiro da ditadura (PFL, hoje DEM).

Do ponto de vista da oposição, os partidos oficiais mais relevantes foram o PDT de Leonel Brizola, que buscava recuperar o papel do antigo PTB, uma vez que a sigla foi atribuída a setores mais próximos da ditadura. Não resultava mais de uma direção estatizada, mas conservava a perspectiva da centralização de cúpula integrando direções governamentais e cargos parlamentares, o que lhe permitiria tanto ser oposição *interna*, *sem alterar o quadro geral do capitalismo*,

⁹ Ver a cuidadosa pesquisa de Guiot (2006).

quanto eventualmente alçar-se a posições mais contestadoras. Os dois partidos autodenominados comunistas (PCB e PCdoB), bastante golpeados na ditadura, levariam algum tempo a redesenharem seus perfis – o primeiro, também golpeado por lutas internas, apenas no século XXI conseguiria se recompor; enquanto o segundo se direcionou para um viés governista-parlamentar, aderindo ao PT em seus governos.

O nascimento do Partido dos Trabalhadores anunciava outra configuração, com a possibilidade da intensificação das organizações populares e a exigência da *desprivatização* da ocupação dos cargos institucionais. Na primeira década de sua existência, o PT oscilava entre a defesa do socialismo e a construção de uma ‘democracia radical’, e aprofundou suas articulações com diversos movimentos sociais – sindicais, sem terra, feminismo, antiracismo – o que permitia supor que a estreiteza seletiva do Estado brasileiro frente às reivindicações populares poderia se alterar.

Por diversas razões, o PT se integraria à forma mais tradicional do funcionamento partidário¹⁰, aumentando a concorrência interna para os processos eleitorais e para o uso capitalista dos recursos públicos. A modalidade imperante, no pós-1988, que costuma ser designada como “presidencialismo de coalizão”, envolvia a disseminação de partidos, centralizados no parlamento através da formação de bancadas interpartidárias fortemente apoiadas por conjuntos de APHs empresariais.

Ao invés de fortalecer a relação do partido com as bases populares organizadas, o que geraria tensões crescentes para a dominação de classes, o PT procurou integrar-se e adaptar-se à forma peculiar pela qual a política partidária ocorria. Manteve-se a relação direta empresarial, expressa por constante atravessamento de APHs empresariais na ocupação de instâncias e estabelecimento de decisões públicas. Isso ficou explícito na constituição do Conselho de Desenvolvimento Econômico e Social (CDES), que invertia o processo eleitoral e dava maioria aos setores empresariais na discussão e definição das políticas públicas. A participação direta do empresariado (e de seus APHs) nos diversos governos do PT conviveu, entretanto, com novas reivindicações e exigências – inclusive com o aumento das contradições nos espaços técnicos, em temas como saúde, educação e ambiente – em inúmeros cargos de governo.

Mesmo limitando-se a procurar uma atuação “como os outros partidos”, a presença do PT aumentava a concorrência efetiva entre os maiores partidos, e os processos eleitorais ficavam mais caros. Seu financiamento era, sobretudo empresarial. Ao deslocar-se para o terreno de seus oponentes, o PT distanciava-se

¹⁰ Ver Coelho (2013) e Iasi (2006)., E. *Uma esquerda para o capital*. São Paulo, Xamã, 2013 e Iasi, M. *As metamorfoses da consciência de classe*. São Paulo, Expressão Popular, 2006.

das formas organizativas que lhes deram origem, enquanto o terreno da associatividade popular foi constantemente minado por um “hiperativismo empresarial” no âmbito da sociedade civil e pela institucionalização empresarial que lograram implementar, curto-circuitando os espaços políticos e eleitorais (Fontes, 2017).

Em suma, por quais canais ocorriam as relações entre as entidades associativas e os partidos políticos oficiais? Sobretudo a partir dos anos 1990, praticamente todos os partidos implantaram Fundações e Institutos sem fins lucrativos próprios, facilitados pela legislação eleitoral. Que papéis cumpriram tais fundações no estabelecimento de relações privilegiadas com APHs empresariais das mais diversas ordens e na captação e recursos?

(d) Periodização e lutas sociais: Há uma necessidade urgente de estabelecer uma *quantificação* e uma *qualificação* ampla para a atuação dos APHs empresariais na história brasileira, o que permitirá definir uma periodização consistente. Há inúmeros estudos e pesquisas direcionados para alguns desses aparelhos, ou para alguns setores, principalmente para as burguesias agrárias, na linhagem inaugurada por Sonia Regina de Mendonça (cujas pesquisas cobrem mais de um século de história) para o setor bancário, realizada por Ary Minela (com menor abrangência temporal), ou para o setor da construção civil (Pedro Henrique Pedreira Campos). Para períodos mais recentes, há muitas pesquisas sérias em torno da atividade de APHs empresariais na educação, na saúde e em temas ligados ao meio ambiente.

Para as últimas décadas, vale conferir o trabalho de Flavio Casimiro (2016), especialmente sobre o período histórico posterior a 1985 que, na sequência de René Dreifuss, organiza um quadro do papel estratégico e tático cumprido por alguns desses APHs empresariais. Em outra direção, analisando a incorporação da sociedade civil empresarial no Conselho de Desenvolvimento Econômico e Social, implementado a partir dos governos Lula da Silva, o trabalho de André Guiot demonstra como, apesar de “sem fins lucrativos”, a maioria das entidades presentes no CDES sequer se apresentavam como filantrópicas, e sim diretamente como expressão de interesses econômicos do grande capital.

A multiplicação recente de APHs empresariais, superpondo-se aos seus congêneres anteriores, expressa a complexificação da sociedade brasileira, a expansão do capitalismo e os elos tecidos entre burguesias locais e estrangeiras. Trata-se de expressões das lutas de classes, e as entidades populares nascidas desde as lutas contra a ditadura empresarial-militar enfrentariam intenso assédio. Qualquer periodização consistente precisa observar os elos entre a expansão da sociedade civil como arena de lutas sociais e seu crescente empresariamento. Parcela dos APHs criados, sobretudo na década de 1990 foram dedicados à intervenção nas reivindicações populares, de maneira a canalizá-las ou esterilizá-las.

Estes seriam os APHs de jaez “filantrópico”, ou “democráticos”, e são constituídos por enorme número de entidades¹¹.

Assistimos às tensões para a consolidação dos elos internos entre setores do capital, formando lideranças (políticas e/ou empresariais), estabelecendo-se como “ação doutrinária”, enquanto outra parcela voltou-se resolutamente para a conexão direta com o Estado, em persistentes iniciativas de definição da própria institucionalidade.

Os desdobramentos no século XXI foram ainda mais acelerados. Saltamos de números em torno de 200 mil FASFIL (Fundações e Associações sem Fins Lucrativos) em 2005 para 820 mil OSC em 2018 (Lopez, 2018) e, mais recentemente, oferecem bolsas e subsídios para cursos no Brasil e no exterior, para formar quadros para os partidos políticos.

As tensões existentes entre esses APHS empresariais podem ser muito ilustrativas, mas não prefiguram nenhuma abertura para espaços de ampliação de direitos ou para uma efetiva democratização nem da vida social, nem do Estado. Há lutas pelo controle da mídia, visíveis na atuação da *grande mídia proprietária*, em seu *viés laico* – as Organizações Globo e a expansão da Fundação Roberto Marinho – e o crescimento da comunicação com *viés religioso*, através das diversas redes de templos, de TVs e jornais. Embora Igreja e sociedade civil empresarial cumpram papéis sociais diferentes, ambas são APHS e defendem interesses econômicos. Ambas atuam diretamente sobre reivindicações populares, ambas defendem rigorosamente a expansão das relações sociais capitalistas, mas disputam acridamente detalhes nas formas de sociabilidade e de cultura. Ambas ultrapassam as limitações legais e unem-se para derrotar qualquer iniciativa de controle legal de suas atribuições.

Também há contradições aparentes, como a suposição de que o Movimento Todos pela Educação e o seu mais recente desdobramento, Todos pela Base, acoplados a uma gigantesca malha de outras entidades ‘sem fins lucrativos’, se destinariam à defesa da educação pública. Constituídos por empresas e por outros APHS empresariais, atacam as conquistas populares da educação pública, laica, universal e de qualidade socialmente referenciada, abrindo espaço não apenas para a venda de sistemas de ensino e de diversos materiais didáticos, mas para a disseminação de uma concepção gerencial da educação. De forma similar, o Instituto Coalizão pela Saúde está longe de defender uma política universal de

¹¹ Não ocorreram manifestações substantivas de tais entidades “democráticas” frente aos riscos fascistas e com viés de extermínio representados pelo candidato Jair Bolsonaro, inclusive quando ele ameaçou todos os “ativismos”. Escassos APHS empresariais assinaram nota coletiva contra a declaração do candidato (ver <<https://www.abrasco.org.br/site/outras-noticias/opinioao/abrasco-assina-nota-de-repudio-declaracao-de-bolsonaro-sobre-fim-do-ativismo-no-brasil/37654/>>, 16/10/2018, acesso na mesma data. Dentre os que integraram a nota coletiva, vale assinalar o Instituto Alana e o Instituto Ethos.

saúde (SUS), ao agrupar empresas e APHs brasileiros e estrangeiros, inclusive uma escola voltada para a formação de gestores e executivos empresariais.

(e) Não lucrativos, mas engordativos: todas essas entidades empresariais sem fins lucrativos, ou todos esses APHs gozam de isenções e imunidades fiscais. Iniciativas de interesse direto empresarial que poderiam ser onerosas para seus instituidores tornam-se bem mais palatáveis quando contam com recursos públicos para sua implementação. Assim, empresas podem remunerar de maneira elevada seus empreendedores sociais, formar quadros para dirigir setores populares enquanto atendem aos segmentos mais ricos da população, ao utilizar recursos públicos para seu funcionamento, como grandes hospitais (como a Sociedade Beneficente Albert Einstein ou Hospital Sírio-Libanês), universidades confessionais, unidades de formação empresariais, como o Insper, a Fundação Dom Cabral, a Sobeet, além das universidades corporativas. Há poucos estudos sobre o montante de recursos públicos destinados aos APHs empresariais, uma vez que tais recursos podem ter proveniência diversa, com isenções federais, estaduais e municipais. Mas, além disso, novos recursos públicos podem resultar de acordos, contratos, convênios, etc, através dos quais as empresas lucrativas que dirigem tais APHs podem beneficiar-se – lucrativamente – das iniciativas levadas a efeito por seus APHs não lucrativos.

Para dar uma ideia das isenções tributárias envolvidas para o conjunto de APHs apenas em nível federal, transcrevo abaixo quadro publicado pelo jornal Valor Econômico, apontando desonerações (caso dos APHs) e outros benefícios financeiros realizados pela União.

Evolução dos gastos tributários da União – principais itens, em R\$ bilhões (em valores constantes de 2017)

	2007	2009	2011	2013	2014	2015	2017
Simples Nacional	32,7	49,8	59,7	80,9	83,0	77,9	75,6
Zona Franca de Manaus	13,6	21,6	27,7	30,8	29,7	26,1	21,6
Rend Isentos e Não tributáveis-IRPF	7,6	18,4	20,5	23,2	24,7	26,8	28,0
Cesta básica	12,9	16,0	16,8	24,1	24,1	24,4	23,8
Entidades sem fins lucrativos – isentas/ imunes	18,5	19,5	21,3	23,9	25,4	21,9	21,2
Deduções do rendimento tributável IFPF	5,9	15,0	15,5	16,8	17,4	17,3	17,5
Desoneração da folha	---	---	---	16,0	27,1	28,4	13,3
TOTAL	91,2	140,3	161,5	215,7	231,4	222,8	201,0

Fonte: Orçamento de subsídios da União, 2ª ed., Minifaz, apud Valor, p. A12.

(f) Expropriações: Os APHs constituem-se ainda na porta de entrada dos processos de expropriação de direitos universais, especialmente na saúde e na educação, através da realização de parcerias público-privadas. APHs empresariais

não coligam apenas empresas, mas uma malha de outros APHs, assegurando remuneração de pessoal em diversas áreas e aliviando as folhas salariais das empresas. Há inúmeras pequenas entidades, ora microempresas, ora outros APHs menores constituídos por profissionais (e não de empresários), que dependem da estreita conexão com o guarda-chuva dos grandes APHs empresariais. A atuação empresarial nos APHs com teor diretamente apassivador (que se apresentam como “democráticos”) contribuiu diretamente para o rebaixamento do valor da força de trabalho, pois, na prática, introduziu em grande escala o trabalho sem direitos (por tarefa ou “voluntariado”). Mantendo essa prática, vem se constituindo também em pesquisa de nichos de produção de valor, inicialmente explorada através de entidades sem fins lucrativos, reconvertidas em empresas caso se revelem especialmente lucrativas. Há intenso processo de formação de fundos para “atividades sociais”, ou de “impacto” cujas características ainda são pouco conhecidas.

(g) A opacidade: A documentação pública oficial raramente dá conta dessas múltiplas interseções entre Estado e APHS, enquanto a documentação dos APHs não é aberta e pública, salvo relatórios pouco precisos e, eventualmente, suas próprias publicações (revistas, boletins, etc.). Embora os sites de muitos APHs tragam diversas informações, elas estão cuidadosamente preparadas para a exposição pública e não costumam apresentar os debates internos.

Como se observa de tais notas preliminares, não há capitalismo filantrópico. Mas há muito a pesquisar nesse terreno ainda bastante obscuro. Para concluir, vale lembrar que as classes sociais se constituíram historicamente ao longo da expansão do capitalismo, portanto com heranças e tradições diversas, além de serem formadas desigualmente, porém atravessadas pela conexão com os processos históricos imperialistas. Estão atadas por um elo fundamental, o da extração de mais-valor, cuja dinâmica é expansiva. Disso decorre simultaneamente o aumento numérico das classes dominadas (trabalhadores), através de expropriações diversas, e constantes reconfigurações do conjunto das classes dominantes. Estas não se limitam a agir através de suas empresas, que mantêm papel fundamental no despotismo de fábrica (empresarial) e na acumulação. Também as classes trabalhadoras não estão circunscritas ao sindicalismo oficial. As classes dominantes não se limitam ao cada vez menor círculo de grandes proprietários de capital, e incorporam uma plêiade de capitalistas secundários, proprietários ou não dos meios de produção, inclusive gestores dirigentes de APHs empresariais. As tensões internas são mais extensas do que as divisões funcionais do capital (função dinheiro-capital; função produtiva, ou extração de valor; função mercantil), resultando também do embate entre escalas da concentração da propriedade; e das fricções entre capitalistas funcionantes e demais capitalistas.

Analisar as características da dominação envolve abarcar desde a forma predominante, em cada período, da propriedade do capital, passando pelas empresas e pelas formas associativas patronais e empresariais.

Em todos os casos, a expansão de APHs expressa e resulta do aumento de lutas sociais. Mas não significa que redundem numa ampliação da participação popular organizada no âmbito do Estado. Tudo parece indicar, além disso, haver novas modalidades de extração de mais-valor integrando as atividades protagonizadas por APHs empresariais.

Referências

- BORTONE, Elaine de A. *O Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais (IPES) e a ditadura empresarial-militar: os casos das empresas estatais federais e da indústria farmacêutica (1964-1967)*. Tese de doutoramento em História Social, UFRJ, 2018.
- CASIMIRO, Flavio H. C. *A Nova Direita no Brasil: aparelhos de ação político-ideológica e atualização das estratégias de dominação burguesa (1980 – 2014)*. Tese de doutoramento, História, UFF, 2016.
- COELHO, Eurelino. *Uma esquerda para o capital*. São Paulo, Xamã, 2013
- DEPECKER, Thomas; DÉPLAUDE, Marc-Olivier; LARCHET, Nicolas. “La philanthropie comme investissement”. *Politix*, n. 121, 2018. Disponível in: <<https://www.cairn.info/revue-politix-2018-1-page-9.htm>>.
- FONTES, Virgínia. “Gramsci, Estado e sociedade civil: anjos, demônios ou lutas de classes?”, *Revista Outubro*, n. 31, 2º sem. 2018.
- _____. “Hegemonismo e política: que democracia?” In: MATTOS, Marcelo Badaró. *Estado e formas de dominação no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro, Ed. Consequência, 2017
- GUIOT, André. *Um “moderno Príncipe” para a burguesia brasileira: o PSDB (1988-2002)*. Dissertação de Mestrado, História, UFF, 2006.
- _____. *Dominação burguesa no Brasil: Estado e sociedade civil no Conselho de Desenvolvimento Econômico e Social (CDES) entre 2003 e 2010*. Tese de doutorado em História, UFF, 2015.
- HARTNELL, Caroline; MILNER, Andrew. *Filantropia no Brasil: síntese do relatório*, maio de 2018. (disponível em: <<http://www.casa.org.br/pt/2018/05/30/lancamento-relatorio-filantropia-no-brasil/>>, acesso 15/10/2018)
- IASI, Mauro. *As metamorfoses da consciência de classe*. São Paulo, Expressão Popular, 2006.
- KOCH, Ken. *The new corporate philanthropy: how society and business can profit*. Nova York: Plenum Press
- JOHANPETER, Beatriz Gerdau. Introdução. in: DEGENSZAJN, A., ROLNIK, I., VELASCO, A. (Coord) e GOLDEMBERG, D. (Pesquisa e redação) C. *Retratos do investimento social familiar no Brasil*. – São Paulo: GIFE, 2015. p. 5.

- LOPEZ, Feliz Garcia. *Perfil das Organizações da sociedade civil no Brasil*. Brasília: IPEA, 2018.
- MACIEL, Fabricio Barbosa. “Ulrich Becke a crítica ao nacionalismo metodológico”, *Política & Sociedade*, Florianópolis, v. 12, n. 25, set/dez 2013.
- MARTINS, A. *A direita para o social: a educação da sociabilidade no Brasil contemporâneo*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2009.
- MEDEIROS, João Leonardo. *A economia diante do horror econômico: uma crítica ontológica dos surtos de altruísmo da ciência econômica*. Niterói, Eduff, 2013.
- MENDONÇA, Sonia Regina de. *O ruralismo brasileiro*. São Paulo: Hucitec, 1997
———. *Agronomia e Poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Vício de Leitura, 1998.
- OLIVEIRA, Francisco. *Crítica à razão dualista/O ornitorrinco*. São Paulo, Boitempo, 2003.
- POULANTZAS, Nicos. *O Estado, o Poder, o Socialismo*. Rio de Janeiro, Ed. Graal, 1981.

Recebido em 13 de janeiro de 2020

Aprovado em 17 de abril de 2020

Movimentos sociais “clássicos”, “contemporâneos” e relevância da estratégia socialista

“Classic”, “contemporary” social movements and relevance of the socialist strategy

Victor Neves*

Resumo

O artigo examina a tese que contrapõe movimentos sociais “clássicos” e “contemporâneos”, ou “velhos” e “novos”. Pondera-se nele a relação contraditória entre, de um lado, a variedade e o polimorfismo dos movimentos sociais, e, de outro, traços em comum, resgatando elementos para a crítica marxista dessa contraposição. A partir desse prisma, consideram-se relações de competitividade entre diferentes movimentos sociais. Nesse ponto ganha relevo o problema da relação entre movimento social, classes sociais, projetos societários e estratégias de transformação do ordenamento social vigente, abraçados por diferentes aparelhos privados de hegemonia e intelectuais organicamente vinculados às classes em luta. Finalmente, prospectam-se caminhos para a reafirmação da pertinência da estratégia socialista, em sua relação com “novos” e “velhos” movimentos sociais.

Palavras-chave: movimentos sociais; socialismo; lutas de classes.

Abstract

The article examines the thesis that opposes “classic” and “contemporary” or “old” and “new” social movements. It considers the contradictory relationship between, on one hand, the variety and polymorphism of social movements, and, on the other, common features, rescuing elements for the Marxist critique of this opposition. From this point of view, we consider the relationship of competitiveness between different social movements, and explore reasons why some of them antagonize each other. At this point, the problem of the relationship between social movement, classes and societal projects, partisan programs and strategies of radical transformation of the current social order, embraced by different private hegemony apparatus and intellectuals organically linked to the struggling classes, is highlighted. Finally, paths for reaffirming the relevance of the socialist project in its relation to the “new” and “old” social movements are foreseen.

Keywords: social movements; socialism; class struggles.

* Professor da Universidade Federal do Espírito Santo. Pesquisador na linha *Política, Ideologia e Estratégias de Transformação Social* (PIETRA) do grupo *Dinheiro Mundial e Financeirização* (CNPq).

Nenhuma época orgânica emerge no horizonte de nossa época crítica, em que se defrontam as ordens seculares dos territórios, das nações, dos Estados. É a hora incerta das decomposições sem recomposições, das contradições sem sínteses, dos conflitos sem superação.

[Daniel Bensaïd]

A elaboração unitária de uma consciência coletiva demanda condições e iniciativas múltiplas.

[Antonio Gramsci]

Introdução

Este artigo se vincula a uma perspectiva teórico-política para a qual uma abordagem adequada das metamorfoses nos movimentos sociais requer a remissão aos antagonismos entre as classes sociais. Mas dizer isso é pouco. Afinal, não se deve negligenciar a lição de que as próprias classes sociais são produto de relações historicamente constituídas: formam-se a partir da experiência imediata ou mediada de seus participantes, que sentem e articulam identidades de interesses, entre si e contra outros.

Se consideramos, ainda, que a análise do fenômeno social não deve ser desvinculada da consideração das teorias sobre ele, fica patente que uma etapa no estudo das transformações dos movimentos sociais consiste na consideração das formulações teóricas sobre eventuais especificidades dos assim chamados “novos” movimentos sociais (ou “contemporâneos”) em relação aos “clássicos”. Isso porque as teorias sobre os movimentos sociais se desenvolvem a partir do mundo real, prático, e a ele retornam: uma vez que encontram e expõem, sistematicamente, traços compreensivos e explicativos da ação e da organização de tais movimentos, elas, até certo ponto, informam a autocompreensão, a autoimagem e os discursos dos movimentos, incidindo sobre sua própria conformação¹.

Tais considerações abrem caminho para a problematização da novidade dos chamados “novos movimentos sociais”. Digamos, por ora, que eles são e não são novos, combinando qualidades diversas entre si: se é verdade, por um lado, que lutas de segmentos sociais oprimidos, dirigidas contra outros grupos e organizadas a partir de afinidades e da resistência a opressões experimentadas em comum, ocorrem milenarmente, por outro lado isso não se desenrola contra um

¹ O assunto foi estudado profundamente por Martins (2016; 2019) e por Perruso (2008). Este texto foi elaborado a partir do acúmulo alcançado, e em diálogo com algumas das pertinentes questões levantadas, por esses pesquisadores.

pano de fundo indiferenciado, suspenso na história. Determinar as relações sociais na base desses conflitos, assim como as linhas de força centrais que conformam o mundo no qual e pelo qual se luta, é condição necessária (ainda que não suficiente) para esquadrihar as novidades nos assim chamados “novos movimentos”, mas, também, para aferir as possibilidades de trabalho conjunto, de combinação das particularidades em lutas interconectadas e abrangentes.

Deve-se considerar também que movimentos sociais como sindicatos e partidos políticos, por vezes referidos como “clássicos”, são, eles sim, relativamente *novos*, tendo surgido recentemente, ao longo dos últimos dois séculos (Frank e Fuentes, 1987). Esses movimentos se constituem a partir de formas de mobilização características da sociabilidade capitalista – recente se consideramos o arco temporal da história humana.

Nesse ponto se apresentam questões. Estariam as “novas” formas, na luta social, fadadas a substituir as “velhas”? Buscar combinações de esforços erodiria irremediavelmente a radicalidade dos movimentos emancipadores? Ou seria a chave para torna-los mais fortes? Nesse caso, em que marcos essa busca deveria se dar?

Contra o autoritarismo, pela emancipação em relação às opressões

A abordagem sistemática dos assim chamados “novos movimentos sociais” teve seu primeiro grande impulso, no campo da sociologia acadêmica no Brasil, nos anos 1970-1980. A própria nomenclatura atribuída ao objeto, ostentando o adjetivo “novo”, dá a ideia de que tais movimentos teriam surgido, aproximadamente, nesse mesmo período².

Pode-se concordar que o surgimento de tais movimentos tenha correspondido a transformações na realidade concreta, desde que se tenha em mente a necessidade de crítica da hipostasia que alija a leitura sobre os movimentos sociais de considerações de caráter classista. Assim, evita-se escorregar para o que Fontes chamou de

uma periodização fictícia, na qual se propõe uma espécie de ‘marco zero’ de ‘novas’ reivindicações na década de 1970, apagando-se as intensas lutas feministas e antirracistas que atravessaram os séculos XIX e XX, sombreando as lutas anticoloniais e o papel desempenhado pelos partidos comunistas, trotskystas e, até mesmo, socialistas (Fontes, 2017, p. 64).

² Em outros países, a abordagem sistemática do problema não antecede muito a cronologia brasileira. Gohn ([1997] 2008, p. 10) observa que, onde ela desponta mais cedo, isso ocorre nos anos 1960.

O assunto é objeto de divergências significativas.

Uma posição bastante influente é aquela que, em linhas gerais, relaciona o surgimento de “novos” movimentos ao esgotamento de “velhas” formas de fazer política³. Essa adjetivação não se refere primordialmente à antiguidade de tais formas, mas quer sugerir, sobretudo, sua *inadequação* – “velha”, aqui, carrega o sentido de esgotada, antiquada, caduca, senil. Os novos movimentos seriam os portadores de formas organizativas atualizadas, mais democráticas e horizontais. Seriam também tendencialmente críticos a um projeto político voltado para a emancipação humana, tal como supostamente definida na tradição marxista (a pluralidade vigente nessa tradição nem sempre é reconhecida nas formulações aqui sumariadas). Nisso residiria sua dupla novidade: afirmação do novo combinada à crítica do ultrapassado.

O surgimento de tais movimentos é relacionado, então, à proliferação de forças e organizações sociais construídas pela base. No Brasil, seria o caso de Comunidades Eclesiais de Base, novo sindicalismo, movimento feminista, movimento negro, movimentos pelos direitos dos povos indígenas, movimento ecológico, movimentos de juventude, movimentos pelo direito à cidade e ao equipamento urbano, movimento LGBT. Esses espaços organizativos se ocupariam de projetos emancipatórios particulares, cuja construção deveria iniciar-se em seu próprio fazer cotidiano, no aqui e agora. Cada um deles, à sua própria maneira e através de suas próprias lutas, poderia contribuir para o progressivo processo de alargamento do espaço democrático através da formação, e da interação, de novas formas de pensar e de viver. Esse processo passa a ser encarado como o próprio *telos* dos movimentos sociais, em contexto em que seria necessário “reinventar a democracia” (Santos, 1999).

Desliza-se daí para a afirmação de que o surgimento desses “novos” movimentos explicitaria o anacronismo, a incorreção ou a simples falta de relevância do projeto socialista. São mobilizadas, nessa direção, certas ilações decorrentes de características imediatas dos movimentos. Sustenta-se, por exemplo, que, sendo voltados prioritariamente para o enfrentamento dos problemas do cotidiano de seus participantes, recusar-se-iam a adiar seu projeto emancipatório para depois de uma incerta revolução totalizante. Em seu lugar, entraria a construção de revoluções no cotidiano, que, desde já, passariam pela politização de diversos espaços da vida social (Santos, [1994] 1999). Essas transformações seriam ainda mais importantes na medida em que contribuiriam para a superação de limites dos próprios movimentos sociais “clássicos”, que, supostamente, perpetuavam e perpetuam, eles mesmos, desde seu interior, formas de opressão que

³ Os parágrafos seguintes se apoiam em Scherer-Warren e Krischke (1987), Perruso (2008) e Martins (2019), ressaltadas outras indicações.

os “novos” movimentos sociais se comprometeriam a combater, como aquelas de gênero, de etnia, de orientação sexual.

As intencionalidades desses movimentos não seriam subsumidas em objetivos universais abstratos. Parte-se da constatação de que, para que se possa falar seriamente em “emancipação humana”, é necessário emancipar os segmentos concretamente submetidos a variadas formas de opressão, que não se resolverão por si. Essa posição, a princípio correta, é apresentada como sinal da radicalidade nos “novos” movimentos sociais, tida como superior àquela dos “clássicos”. Estaríamos finalmente caminhando para a explosão das trincheiras do conservadorismo, não apenas na sociedade, mas também no interior dos próprios sindicatos e partidos: homofobia, machismo, racismo, dentre outras modalidades de opressão cristalizadas nas relações desiguais de poder vigentes naqueles movimentos.

As novas formas organizativas teriam surgido do esgotamento de grupos centralizadores (partidos e sindicatos), bem como da crise dos caminhos percorridos por segmentos engajados nas lutas por emancipação. Esses setores são apresentados como excessivamente apegados a um esquema simplificador da diversidade da vida social, e a tradições autoritárias. Ademais, o fato de que, nas sociedades modernas, há formas de opressão muito mais variadas do que os antagonismos de classe, exigiria dos pesquisadores, para ser corretamente examinado, novos paradigmas analíticos: as velhas teorias teriam se tornado incapazes de abranger a nova realidade (Gohn, [1997] 2008, p. 13).

A referida revisão de paradigmas se articularia, por sua vez, à reavaliação de conceitos que haviam constituído, até então, importantes chaves heurísticas para o exame do mundo. No lugar de “classe trabalhadora” ou “proletariado”, afirma-se a maior flexibilidade e adequação dos conceitos de “povo”, “setores populares” ou “classes populares” (Sader e Paoli, 1986). Projetos emancipatórios totalizantes, como o socialismo, são relegados, quando muito, a ideias reguladoras, ao mesmo tempo em que o foco da luta é direcionado ao potencial de ampliação da democracia que estaria contido nas lutas de movimentos organizados em torno de identidades particulares, entendidos, de modo estanque, como grupos de interesse (Gohn, [1997] 2008). Essa posição se articula à afirmação do deslocamento da centralidade do conflito capital-trabalho na “sociedade pós-industrial” ou “programada” (Touraine, 1971).

A exploração econômica é interpretada, em tal quadro analítico, como mais uma forma de opressão dentre outras. Desconsideram-se, assim, algumas das profundas implicações sociais, políticas e ideoculturais dessa relação social específica – examinadas, por exemplo, nas considerações realizadas, no campo do pensamento marxista, sobre o “fetichismo da mercadoria” (Marx, [1867] 1996), a “reificação” (Lukács, [1923] 2003), a “hegemonia” (Gramsci [1929-35] 1977), a conformação de “modos de vida” (Dias, 2012).

Temos assim, em síntese, isto⁴.

1. afirmação da oposição entre movimentos sociais “clássicos” e “novos”.
2. refutação da centralidade do conflito entre capital e trabalho para a compreensão dos “novos” movimentos sociais⁵.
3. sustentação da obsolescência dos partidos políticos e do movimento sindical⁶ (não levaria necessariamente a seu desaparecimento, mas, pelo menos, indicaria seu reenquadramento em uma nova dinâmica do conflito social).
4. postulação de que a proliferação e o fortalecimento de formas horizontais de poder, articulando um impulso rumo à eliminação de todas as formas de opressão, poderia levar a uma desejável ampliação da democracia e a transformações sociais progressivas, sem a necessidade de rupturas radicais e comprimidas no espaço-tempo.
5. redirecionamento do conflito social ao plano cultural, enfatizando a luta contra opressões diversas, muitas vezes restrita ao plano empírico-sensível mais imediato, manifesto, por exemplo, no território local.

Lugares da teoria e da política: movimentos, estratégias, projetos

As análises sumariadas acima partem de um conjunto interessante de questões, que, de fato, se apresentam no plano da vivência política mais imediata. Entretanto, algumas das respostas que propõem são francamente inadequadas. Superar os limites presentes nelas, aproveitando o que elas possam ter de instigante, passa pela consideração de certos pontos.

Iniciemos por dois deles. Primeiro: a análise do social não deve ser desvinculada da consideração das teorias sobre ele (Goldmann, 1967). Segundo: o passado é, para o pesquisador, uma estrutura em progresso, cuja reconstituição é, até certo ponto, determinada pela busca por respostas a questões postas no presente (Bloch, [1949] 2001).

Isso quer dizer que, se, por um lado, não se deve negligenciar o fato de que os “novos” movimentos sociais se formaram e se formam a partir da experiência imediata de seus participantes, e das identidades estabelecidas a partir dela, por

⁴ Retomo a seguir, por conta própria, algumas das conclusões presentes em Martins (2016).

⁵ Mostrei acima que essa refutação pode se apoiar sobre a afirmação de transformações na sociabilidade contemporânea (anos 1960-70 em diante). Mas há outra possibilidade interpretativa: a de que os movimentos sociais “clássicos” jamais teriam sido capazes de pôr em relevo a concretude de outras opressões que não a classista, e, por isso, precisariam ser superados por movimentos focados na luta contra essas opressões. Considero que ambas as interpretações padecem de limites importantes e se apoiam sobre pressupostos equivocados, como exporei adiante.

⁶ Ela decorreria da perda de centralidade da luta entre trabalho e capital, ou de seu desgaste devido a práticas autoritárias, ou da combinação entre ambos. O problema será aprofundado criticamente adiante.

outro lado deve-se considerar o contato que seus membros têm, mais ou menos organicamente, com um conjunto de teorias que buscam interpretar, compreender, explicar sua ação e sua organização. Essas teorias contribuem para a formação de seus discursos e a sua autocompreensão, incidindo sobre sua própria conformação.

A pesquisa das relações de complementaridade e competitividade entre diferentes movimentos sociais, tal como proposta em Frank e Fuentes (1987), pode contribuir para explicar e compreender as linhas de força que atuam em sua constituição, na definição de seus objetivos e métodos, e, também, por que alguns dentre eles são mais compatíveis entre si, ao mesmo tempo em que se antagonizam contra outros.

Sustento aqui a hipótese de que tais aspectos, assim como compatibilidades e antagonismos entre movimentos diversos no seio do proletariado, e, considerando o problema mais amplamente, das próprias classes trabalhadoras⁷, são fortemente determinados por “concepções de mundo” (Gramsci, [1929-35] 1977, Q. 11, §12, Nota I, p. 1376) vinculadas explícita ou implicitamente a determinada *estratégia de luta política e social*.

Quanto ao termo “estratégia”, pode ser definido como segue:

Na política, [...] a estratégia é a teorização da combinação entre as diversas formas particulares e momentos singulares de embate entre os blocos em presença, tendo em vista atingir seus objetivos. Dito de outro modo, a estratégia é a teoria do emprego de cada embate como meio para atingir o objetivo final. Já a tática é a teoria da formação e da condução de cada um desses embates singulares tomado em si mesmo [...] (Iasi, Figueiredo e Neves, 2019, p. 14).

No âmbito do debate aqui travado, as duas estratégias em pauta são a “estratégia democrática” e a “estratégia socialista”. A principal diferença entre as duas parece residir em que, enquanto na estratégia democrática “os embates presentes são organizados em torno do aprofundamento da democracia e das conquistas sociais tidas como relacionadas a ela” (*ibidem*, p. 15), ou seja, na consecução de objetivos relacionados à emancipação política, na estratégia socialista tem-se a

[...] teoria da articulação entre as diversas frentes e modalidades de luta do proletariado ao objetivo final da ultrapassagem da divisão da

⁷ A diferenciação entre proletariado e classes trabalhadoras é objeto de polêmica no âmbito da tradição marxista. Para seu sentido no presente texto, remeto a Iasi (2002). Para outra posição, cf. Antunes ([1999] 2015).

sociedade em classes. Ela passa pela superação do Estado burguês em um Estado de transição sob controle do proletariado (logo: um Estado proletário), que viabilize politicamente a transformação das relações econômicas fundamentais (relações sociais de produção) rumo à sociedade comunista. [...] No âmbito dessa estratégia, a forma de exercício do controle proletário pode variar imensamente, mas o conteúdo de classe do Estado que se quer superar, aquele do Estado transitório e a necessidade de abolir qualquer Estado como parte do objetivo final são seguramente determinados [...] (Neves, 2019, p. 184).

Na estratégia democrática assume-se que a manutenção da forma estatal burguesa (dito de outro modo: do Estado democrático vigente) faz parte do próprio objetivo da luta, pautando-a – e constringendo-a – do princípio ao fim. Já na estratégia socialista, trata-se de subordinar os meios empregados ao objetivo de evicção das relações sociais capitalistas, fundadas sobre a propriedade privada dos meios de produção fundamentais, a compra e venda da mercadoria força de trabalho, a extração de mais-valia. Põe-se assim, nesta última, a questão incontornável de transcender os limites da institucionalidade presente, e, com ela, a questão da ruptura.

É esse o quadro em que, no âmbito de uma estratégia socialista, se articulam:

[...] embates cuja finalidade em si [...] é a conquista de direitos civis, políticos e/ou sociais e cuja forma se desenvolve sem ruptura imediata com a institucionalidade burguesa constituída; outros cujo objetivo intermediário se mantém o mesmo, mas a luta se dá sob a forma do choque frontal, com recurso à violência aberta, à insurgência; outros ainda em que [pode se dar a] combinação entre pressão pacífica de massas [...] e ação insurrecional [...] (Neves, 2019, pp. 184-185).

Posto isso, buscarei testar, a seguir, a hipótese anteriormente enunciada. Isso será feito através do desenvolvimento de três pontos.

Primeiro ponto: a afirmação de uma necessária oposição dos “novos movimentos sociais” aos partidos e sindicatos exagera grandemente certo antagonismo realmente presente entre diferentes formas de apresentação de movimentos de setores das classes trabalhadoras.

Alguns autores fundam tal exagero em constatações como a de que essas novas formas estariam surgindo em uma quadra histórica marcada pela regulação social capitalista, pela refutação do assim chamado socialismo real e da emancipação social tal como definida pelo marxismo (Santos, [1994] 1999).

Há resquícios de verdade em pontos sobre os quais essa leitura se apoia. Por exemplo: certas expressões da crítica ao socialismo real devem ser entendidas

como um desdobramento do que Claudín ([1970] 1975; [1970] 1986) chamou de “crise do movimento comunista internacional”. Essa crise, de fato, levou ao afastamento ou à ruptura de muitos intelectuais e militantes com partidos proletários, ou com o projeto comunista, ao longo da segunda metade do século XX⁸.

Ao aprofundar-se a reflexão, entretanto, vê-se que o problema nada tem de insuperável. Vê-se mais: que a refutação sumária ao assim chamado socialismo real deve ser, ela própria, objeto de crítica. Acontece que ela costuma amparar-se, sob um viés marcadamente devedor do pensamento liberal, na condenação do “totalitarismo”, identificado como face política do socialismo⁹. É esse o caso, quanto ao ponto em análise, em trabalhos de Arendt ([1951] 1958), Glucksmann (1977) e Lévy (1977).

É também o caso em François Furet, que, sob a noção de totalitarismo, aproximou nazismo e socialismo, subsumindo-os a um denominador comum, à revelia da história. Esse autor (Furet, 1995, p. 232) chega ao ponto de afirmar um totalitarismo de Stalin como precursor do totalitarismo de Hitler, escorando a condenação do socialismo na condenação, quase universalmente consensual, do nazismo. Losurdo ([2002] 2003, pp. 58-62), quanto a esse ponto, é preciso quando mostra que, já a partir dos anos 1950, foi corrente a caracterização de um suposto totalitarismo comunista como consequência natural da ideologia marxiana. Socialismo e totalitarismo, identificados, seriam o verso e o reverso da mesma medalha: os dois desembocariam em um Estado coercitivo e normalizador, que excluiria os dissidentes. O socialismo não poderia dar conta da diversidade constitutiva da vida social moderna, uma vez que estaria comprometido em um processo de uniformização contrário ao florescimento e desenvolvimento das individualidades (Christofferson, [2004] 2014).

O socialismo é encarado, sob tal perspectiva, enquanto forma instituída totalitária. As organizações que o defendem, ou que com ele se comprometem, seriam, enquanto formas instituintes, autoritárias. Os partidos operários e os sindicatos tenderiam a ser incapazes de reconhecer a pluralidade dos sujeitos políticos, buscando impor aos movimentos suas posições de modo verticalizado, e, por sua própria impermeabilidade ao debate, trabalhariam com conceitos engessados, que não corresponderiam à realidade. A adesão a pontos de vista

⁸ Ela se expressa, por exemplo, na exposição pública, em pleno XX Congresso do PCUS (1956), dos crimes de Estado ocorridos sob o comando de Stalin entre os anos 1930 e 1950; nos ziguezagues a que o movimento comunista internacional (MCI) se submeteu em nome da razão de Estado soviética; no sufocamento, por parte da URSS, de revoluções políticas democratizantes em países do antigo bloco socialista; na perda de credibilidade do MCI (Neves, 2019, cap. 7).

⁹ Importante notar que ela *costuma* amparar-se sobre essa condenação, mas nem sempre é esse o caso. Deve-se ter especial atenção às críticas feitas ao chamado socialismo real por setores revolucionários, como, por exemplo, os comunistas trotskistas e luxemburguistas – dentre outros. Suas críticas, resgatando aspectos dos pensamentos de clássicos como os de Marx e Lênin, e a própria dinâmica da revolução de outubro em seus inícios, podem carregar elementos pertinentes com o qual toda/o comunista tem a aprender.

totalizantes é denunciada como aversão à diversidade, e a defesa da diversidade é apresentada como incompatível com a vinculação às supostamente “velhas” formas dos movimentos sociais.

A aceitação desses pressupostos leva à contraposição entre pluralidade/diversidade e totalidade/uniformidade, ligando o segundo binômio ao autoritarismo/totalitarismo socialista. Nessa linha de raciocínio, oculta-se o compromisso histórico do campo socialista com a combinação entre *combate à desigualdade* e *afirmação da diferença*, mostrando-o de pernas para o ar, como um setor que afirmasse a igualdade à custa da diferenciação. Note-se, quanto a isso, que o contrário de *igualdade é desigualdade*, e não diferença. O contrário de diferença é *indiferença*, e é justamente *contra a indiferença* quanto aos destinos de indivíduos, grupos, classes, etnias, gêneros, e povos inteiros, que o campo socialista historicamente afirma sua luta.

Segundo ponto. A oposição entre os chamados “novos” movimentos e aqueles que, supostamente, os antecedem, se funda sobre a negação, ou relativização, da importância do conflito entre capital e trabalho para a compreensão dos movimentos sociais. Isso frequentemente se associa à negação da centralidade do trabalho na produção de valor (Martins, 2019, pp. 129-132).

Costuma-se deduzir daí a obsolescência dos partidos políticos proletários e do movimento sindical, uma vez que seriam fundados sobre a centralidade da luta entre trabalho e capital. Esses instrumentos poderiam até sobreviver enquanto formas realmente existentes, mas desprovidas de grande potencialidade enquanto instrumentos da luta emancipatória (Santos, [1994] 1999; Touraine, 1971).

Tais postulações não se atêm ao campo do debate teórico, pautando decisões táticas e estratégicas de organizações populares nas últimas décadas (Martins, 2016). Sua problematização deve passar por um *questionamento do questionamento* da atualidade do proletariado.

Engels definiu proletariado nos seguintes termos: “a classe dos trabalhadores assalariados modernos que, privados de meios de produção próprios, se veem obrigados a vender sua força de trabalho para poder existir” (Marx e Engels, 1848 [2005], p. 40). Se, realmente, há mudanças de monta ocorrendo no mundo do trabalho no último meio século (Antunes, [1995] 2006), nada indica que a massa de trabalhadores assalariados modernos, obrigados a vender sua força de trabalho para poder existir (*o proletariado*, cuja definição sintética e precisa vimos de ler), tenha deixado de existir, ou mesmo se reduzido.

Estudos credibilizados sobre o assunto mostram, pelo contrário, que a divisão entre proletários, produtores expropriados da riqueza social, e capitalistas, apropriadores do excedente econômico, não está caducando no mundo contemporâneo (Mattos, 2013; 2019). Ao contrário, apontam que ela vem se aprofundando, através da reposição intensificada dos processos de expropriação (Fontes, 2010) que estão na base, inclusive, da rerepresentação, nos países centrais, de

níveis de desigualdade social que alguns acreditavam, no contexto do *Welfare State*, que estariam superados ou relegados a países periféricos. Michel Husson (2008) definiu esse processo como a reapresentação de um “capitalismo puro”, ou seja, purgado das concessões feitas, sob pressão proletária, num mundo bipolarizado.

O que parece ocorrer em teorias como a da sociedade pós-industrial ou programada, em que o proletariado tende a desaparecer num passe de mágica, é que se toma uma coisa por outra. Assim, a passagem de um a outro regime de acumulação do capital (Harvey, [1989] 2007), ou de um a outro viés no movimento da onda longa iniciada com o capitalismo tardio (Mandel, [1972] 1985), acompanhada por mudanças correspondentes no mundo do trabalho e no modo de vida, é apresentada como se fosse uma transformação societária global, tendente a abolir as relações sociais fundamentais de capital (Evangelista, 2007).

Relacionam-se deste modo as noções de “novos movimentos sociais”, “crise e mudança de paradigma” e “pós-modernidade”: um novo tempo precisaria de novas teorias e novas formas de mobilização e luta, que superassem as antigas e ultrapassadas – rompendo com elas, negligenciando as lutas passadas, descartando as importantes lições que elas carregam.

Isso nos traz ao terceiro ponto. A ênfase na “novidade” pode levar, no terreno da narrativa histórica, ao ocultamento de iniciativas que fazem parte do patrimônio de luta dos setores oprimidos, assim como ao silenciamento quanto a diferenças políticas que cortam a história de cada movimento social.

Tomemos um exemplo, dentre muitos possíveis: a construção de uma “história das mulheres”, articulada em torno do aumento da presença feminina e feminista no campo acadêmico francês, a partir dos anos 1960. Vem sendo demonstrado que essa narrativa negligenciou a presença das mulheres no movimento sindical e na luta socialista desde a virada do século XIX ao XX, assim como apagou as lutas pelos direitos das mulheres provenientes desses mesmos espaços ao longo do século XX (Bonnet, 2016).

Silenciaram-se, assim, fatos como: o de que “a Federação do Tabaco e a Federação do Vestuário têm uma representação sindical feminina de mais de 50% desde o começo do século XX” (*ibidem*, p. 12); o de que a luta contra a baixa remuneração feminina e a reivindicação de salário igual para trabalho igual foi abordada nos Congressos da Confederação Geral do Trabalho “em 1888, 1892, 1894 e 1898”, o que indica o interesse pela questão (*ibidem*, p. 12); o de que os debates já ocorriam, nesse período, não apenas entre feministas externas ao mundo sindical, de um lado, e homens sindicalistas, de outro, mas também entre *feministas sindicalistas* e outros grupos feministas (*ibidem*, p. 13).

Quanto a esse último ponto, a autora chama a atenção para a existência de diferenças políticas bastante importantes. Mobiliza o seguinte exemplo: em 1901, um sindicato de estenógrafas composto apenas por mulheres decide, ao

invés de apoiar a greve dos tipógrafos, substituir os trabalhadores em luta em seus postos de trabalho, minando sua greve. A autora mostra que não se trata de uma política geral antissindical do movimento feminista, mas, sim, de uma política *de um setor* desse movimento (também ele plural, e atravessado por diversidade – e divergências), preocupado “apenas com o trabalho das mulheres”. Sua líder viria a vincular-se organicamente, em momento posterior a esse acontecimento, ao Ministério do Trabalho francês, elegendo o Estado, e não os sindicatos, como *locus* privilegiado de sua atuação sob a bandeira da proteção do trabalho feminino.

Foram postas no esquecimento, nessa história das mulheres comprometida com o “novo”, e descomprometida em relação às lutas passadas, as seguintes vitórias feministas, obtidas via movimento sindical ou em seu interior: legislação interditando o trabalho noturno feminino e infantil; conquista da igualdade, no setor público, de salários para homens e mulheres exercendo as mesmas funções; primeiros cursos de apoio, na França, ao parto sem dor; adoção do lema “salário igual para trabalho igual”, pela CGT; campanhas pioneiras contra a dupla jornada de trabalho feminina, pelo uso de contraceptivos e pela revogação da legislação repressiva ao aborto (*ibidem*, pp. 14-15).

Diante de tantos lapsos, a autora se pergunta como é que o papel central do feminismo sindical, na França ao longo do século XX, na luta pelos direitos das mulheres, pode ter recebido tão pouca visibilidade no âmbito da construção, ela mesma politicamente engajada, de uma “história das mulheres”. Pergunta-se ainda como é que, mesmo quando ele aparece ali, isso se dá através de interpretações que ocultam as reivindicações e conquistas fundamentais daquele movimento, como “a proposta do ‘parto sem dor’ e as demandas públicas por direito à interrupção voluntária da gravidez” (*ibidem*, p. 17), levadas à frente antes da existência do Movimento pela Liberação das Mulheres (MLF), chegando-se mesmo “ao ponto de *inverterem* o papel da CGT, apresentando-a como um obstáculo histórico para a emancipação das mulheres” (*ibidem*, p. 17, grifo no original).

Bonnet conclui que, se intelectuais vinculadas a setores do movimento feminista, ao propor uma interpretação supostamente abrangente da história das lutas desse movimento, falharam ao silenciar uma parte tão importante de sua história, tendo posto o acento nas insuficiências do sindicalismo, sem ter levado em conta seu engajamento e seu papel de liderança, cabe ao pesquisador, agora, questionar as razões e as oportunidades históricas, sociais e políticas, que elevaram tal discurso à situação de predominância.

Vale acrescentar: cabe ao pesquisador examinar a incidência que esse tipo de revisão da história tem sobre a autoimagem, a conformação, os objetivos, a estratégia política e as relações a serem estabelecidas entre diferentes movimentos sociais.

Considerações finais: diversidade do proletariado e relevância da estratégia socialista

Não é correto afirmar que as transformações societárias em curso a partir dos anos 1940-1950, que, certamente, devem ser tomadas em conta em estudos dos diferentes aspectos da sociabilidade contemporânea, tenham abalado de tal modo os pilares sobre os quais se constitui, e reconstitui, a modernidade, a ponto de invalidar a necessidade de projetos emancipatórios totalizantes. Também não cabe tal afirmação quanto às categorias de análise que remetam à posição, nos processos de produção e reprodução da vida, dos sujeitos em luta.

Na verdade, tudo indica que o último meio século marca o desenvolvimento exponencial dos vetores mais destrutivos da forma capitalista de sociabilidade. Isso atualiza, repondo em termos urgentes, a questão do surgimento de antagonistas capazes de reverter tal tendência através de seus esforços combinados, engendrando contratendências, que só podem se desenvolver plenamente na medida em que conduzam a formas sociais radicalmente diversas da presente (Meszaros, [2002] 2011).

Uma coisa é reconhecer que há relação entre o declínio de certas formas organizativas do movimento operário e a emersão de movimentos sociais diversificados, expressando a diversidade constitutiva do próprio proletariado. Essa relação parece corresponder à realidade, como sustentado, por exemplo, por Löwy e Bensaïd (2000). Mas ela não implica que o surgimento, e, sobretudo, o desenvolvimento de “novos” movimentos sociais se dê desprezando a experiência de luta anteriormente acumulada, nem tampouco se antagonizando a um projeto societário comunista. Pode-se mesmo sustentar que o declínio de certas formas organizativas do proletariado e das classes trabalhadoras pode ser o prenúncio de um contraditório processo de recomposição, ou reposicionamento, de suas lutas, em uma situação de transformações históricas importantes no modo de vida capitalista (Dias, 2012).

A chave para a compreensão das mudanças de forma dos movimentos sociais reside, uma vez que estejamos escorados nessas balizas, no exame de sua relação com as classes sociais em transformação (Boucher, 1990). Em tal exame, é necessário ter em conta que a existência política das classes não se dá abstratamente, mas apenas na medida em que homens e mulheres desempenham papéis determinados por objetivos de classe, sentem-se pertencentes a classes, definem seus interesses em relação entre si e contra outras classes, contra as quais se põem em luta. A definição dos interesses de classe não se dá de antemão: eles se apresentam, interagem, se metamorfoseiam, evoluem conforme a dinâmica do conflito social (Thompson, 2001, p. 107).

Iasi assinala que muito da polêmica em torno desse ponto remete à contraditoriedade presente no caráter dinâmico da própria consciência de classe, a seu movimento entre os polos da “acomodação à ordem estabelecida” e da “negação

da ordem”. Para o autor, a desconsideração das mutações na consciência em movimento (ou seja, a negligência em relação ao caráter *processual* da consciência) pode conduzir ao erro analítico de se absolutizar uma ou outra de suas formas. Assim, analisando a mesma classe, alguns afirmarão que sua consciência está condenada ao senso comum, enquanto para outros ela está inevitavelmente destinada a expressar uma posição revolucionária (Iasi, 2006 [2012], pp. 16-17).

A superação do impasse entre “novos” e “velhos” movimentos sociais remete às mutações e aos momentos da classe, em seu ser e em seu devir. Podemos, portanto, entender o movimento da consciência como articulado à interação de diferentes setores em luta, que podem tornar-se constitutivos da própria classe, que não é um ser fixo nem dado de uma só vez, reiteradamente constituindo-se e desconstituindo-se entre os polos do particular e do universal, da afirmação *vs.* negação da ordem instituída¹⁰.

Abordagem profícua do problema aparece em trabalhos em que a luta de classes é apresentada como uma diagonal que articula os conflitos sociais, sem, entretanto, uniformizá-los. Ao examinar, por exemplo, a relação entre feminismo e lutas de classes, Bensaïd (1995) mostra que a opressão fundada sobre relações sociais de sexo é anterior à exploração capitalista, e lembra que nada garante que ela desaparecerá com a superação dessa exploração. Relações de sexo e de classe são, portanto, diversas, e essa diversidade se expressa em uma não identidade entre a luta feminista e a luta anticapitalista. Uma vez admitida essa não identidade, cabe ao investigador determinar as modalidades da imbricação entre uma e outra relação, explicitando a identidade na não identidade: afinal, a divisão capitalista do trabalho reconfigura, redefine e remodela a divisão sexual do trabalho, refundando a opressão das mulheres sobre bases historicamente determinadas.

Trata-se então de enfrentar a dupla tarefa de, por um lado, encontrar e sublinhar a identidade sob a diferenciação e a contradição aparentes, assim como, por outro lado, encontrar e sublinhar a diversidade sob a aparente identidade (Gramsci, [1929-35] 1977, Q. 1, pp. 33-34). Essa tarefa se desdobra na paciente, e tenaz, reconstrução das solidariedades entre explorados e oprimidos, fundidas em torno de seu pertencimento de classe ao proletariado e do engajamento comum no projeto estratégico socialista, fundamentos de uma universalidade concretamente posta que permita encontrar a saída do labirinto do capital (Löwy e Bensaïd, 2000).

Abre-se assim o caminho para: por um lado, a *combinação revolucionária* entre diversas lutas particulares, em uma luta geral pela emancipação humana

¹⁰ Um processo recente em que o proletariado foi capaz de se constituir partindo de múltiplas identidades, imbricadas no nível do modo de vida e desdobradas em lutas combinadas, foi aquele que caminhou para a construção do PT, como se pode ver em Sader (1988). Quanto a sua deriva, primeiro reformista, depois francamente pró-ordem do capital, cf., dentre outros: Coelho (2005); Iasi, ([2006] 2012); Secco (2011).

do jugo da determinação do metabolismo social pela valorização do valor; por outro lado, não o apagamento, mas a *expressão criativa* de diferenças e contradições, que permita ao proletariado afirmar-se com a força da diversidade que o constitui. Para isso, não se deve atribuir, a um ou outro de seus componentes, supostas vantagens ou desvantagens inatas, não definindo-os por pretendidas ausências em relação a modelos ideal-típicos, mas sim pela riqueza e variedade de suas características presentes e potenciais, articuladas em torno das expressões concretas da condição proletária.

O caráter conflitivo dessa fusão pode e deve constituir, ele próprio, um grande trunfo do movimento geral.

Referências

- ANTUNES, Ricardo. *Adeus ao trabalho?* Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. São Paulo/Campinas: Cortez/EdUNICAMP, [1995] 2006.
- _____. *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo, [1999] 2015.
- ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*. Cleveland: World Publishing Company, [1951] 1958.
- BENSAÏD, Daniel. *La discordance des temps : essais sur les crises, les classes, l’histoire*. Paris : Éditions de La Passion, 1995.
- BLOCH, Marc. *Apologia da história, ou, o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1949] 2001.
- BONNET, Annabelle. “Feminismo, política, transformação social, história das mulheres e luta sindical na França dos anos 1960-1970”, *Crítica e Sociedade*, v. 05, n. 02, jun. 2016, pp. 1-27.
- BOUCHER, Jacques. *Les mouvements sociaux : réflexion à partir des théories de l’action collective et de la régulation*. Études Théoriques (col.), 9003. Québec: CRISES, 1990.
- CHRISTOFFERSON, Michael Scott. *Les intellectuels contre la gauche: l’idéologie antitotalitaire en France (1968-1981)*. Marseille : Agone, [2004] 2014.
- CLAUDÍN, Fernando. *The communist movement from Comintern to Cominform*. Part One. New York / London: Monthly Review Press, [1970] 1975.
- _____. *A crise do movimento comunista*. Vol. 2. São Paulo: Global, [1970] 1986.
- COELHO, Eurelino. *Uma esquerda para o capital*. Tese de Doutorado. Niterói: PPGH-UFF, 2005.
- DIAS, Edmundo Fernandes. *Revolução passiva e modos de vida: ensaio sobre as classes subalternas, o capitalismo e a hegemonia*. São Paulo: Sundermann, 2012.
- EVANGELISTA, João Emanuel. *Teoria social pós-moderna*. Porto Alegre: Sulina, 2007.

- FONTES, Virgínia. *O Brasil e o capital-imperialismo: teoria e história*. Rio de Janeiro: EPSJV / Editora UFRJ, 2010.
- _____. “Capitalismo em tempos de uberização: do emprego ao trabalho”, *Marx e o marxismo*, v. 3, nº 8, jan./jun. de 2017, pp. 45-67.
- FRANK, André Gunder; FUENTES, Marta. “Nine theses on social movements”, *Economic and political weekly*. v. 22, n. 35, agosto de 1987, pp. 1503-1510.
- FURET, François. *Le passé d'une illusion : essai sur l'idée communiste au XXème siècle*. Paris: Robert Laffont, 1995.
- GLUCKSMANN, André. *Les maîtres penseurs*. Paris: Grasset, 1977.
- GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos novos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Loyola, [1997] 2008.
- GOLDMANN, Lucien. *Ciências humanas e filosofia*. São Paulo: DIFEL, 1967.
- GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del carcere*. Edizione Critica a cura di Valentino Gerratana. 4 vol., Seconda Edizione. Torino: Einaudi, [1929-35] 1977.
- HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, [1989] 2007.
- HUSSON, Michel. *Un pur capitalisme*. Lausanne: Page 02, 2008.
- IASI, Mauro. *O dilema de Hamlet: o ser e o não ser da consciência*. São Paulo: Boitempo (Viramundo), 2002.
- _____. *As metamorfoses da consciência de classe*. São Paulo: Expressão Popular, [2006] 2012.
- IASI, Mauro; FIGUEIREDO, Isabel; NEVES, Victor. *A estratégia democrático-popular: um inventário crítico*. Marília: Lutas Anticapital, 2019.
- LÉVY, Bernard-Henri. *La barbarie à visage humain*. Paris: Grasset, 1977.
- LOSURDO, Domenico. “Para uma crítica da categoria de totalitarismo”, *Revista Crítica Marxista*, 17, [2002] 2003, pp. 51-79.
- LÖWY, Michael; BENSÁID, Daniel. *Marxismo, modernidade, utopia*. São Paulo: Xamã, 2000.
- LUKÁCS, György. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, [1923] 2003.
- MANDEL, Ernst. *O capitalismo tardio*. 2ª edição. São Paulo: Nova Cultural, [1972] 1985.
- MARTINS, Caio. *Teorias dos novos movimentos sociais e lutas de classes: uma leitura crítica de sua influência no Brasil*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: ESS-UFRJ, 2016.
- _____. “Duas cabeças, um corpo: partido, movimentos sociais e estratégia democrático-popular”. In: IASI, Mauro; FIGUEIREDO, Isabel; NEVES, Victor. *A estratégia democrático-popular: um inventário crítico*. Marília: Lutas Anticapital, 2019, pp. 125-145.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Boitempo, [1848] 2005.

- MARX, Karl. *O Capital: crítica da Economia Política*. Livro I, vols. 01 e 02. São Paulo: Nova Cultural, [1867] 1996.
- MATTOS, Marcelo Badaró. “A classe trabalhadora: uma abordagem contemporânea à luz do materialismo histórico”, *Revista Outubro*, n. 21, 2º semestre de 2013, pp. 81-117.
- _____. *A classe trabalhadora de Marx ao nosso tempo*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- MÉSZÁROS, István. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. São Paulo: Boitempo, [2002] 2011.
- NEVES, Victor. *Democracia e socialismo: Carlos Nelson Coutinho em seu tempo*. Marília: Lutas Anticapital, 2019.
- PERRUSO, Marco Antônio. *Em busca do “novo”: intelectuais brasileiros e movimentos populares nos anos 1970/1980*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PPGSA/IFCS-UFRJ, 2008.
- SADER, Éder. *Quando novos personagens entraram em cena: experiências, falas e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo, 1970-80*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- SADER, Éder; PAOLI, Maria Célia Pinheiro Machado. “Sobre “classes populares” no pensamento sociológico brasileiro”. In: CARDOSO, Ruth. *A aventura antropológica*. Teoria e Pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986, pp. 39-67.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. Porto: Afrontamento, [1994] 1999.
- _____. *Reinventar la democracia, reinventar el Estado*. Madrid, Sequitur, 1999.
- SCHERER-WARREN, Ilse; KRISCHKE, Paulo. *Uma revolução no cotidiano? Os novos movimentos sociais na América Latina*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- SECCO, Lincoln. *História do PT*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2011.
- THOMPSON, Edward Palmer. *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: EdUNICAMP, 2001.
- TOURAINÉ, Alain. *The post-industrial society*. New York: Random House, 1971.

Recebido em 22 de março de 2020

Aprovado em 25 de junho de 2020

Capitalismo, sujeito moderno e corporativismo identitário

Capitalism, modern subject and identity corporatism

Douglas Santos*

Resumo

A emergência das sociedades capitalistas demandou o processo de modernização política que criou as bases para a expansão da burguesia como classe dirigente e dominante. Essas bases determinaram a separação entre Estado e sociedade, público e privado e uma concepção particular de sujeito que se universalizou na figura do cidadão. A hegemonia do sujeito moderno definiu igualmente os subalternos como grupo silenciado. Na relação de tensão entre a universalidade formal que se impõe como hegemônica e as particularidades reais que definem a subalternidade, as identidades se estabelecem como forma de atuação política e quebra do monopólio de fala autorizada do sujeito hegemônico. A estratégia de contraposição dos elementos particulares contra a universalidade formal caracteriza o que se pode chamar de corporativismo identitário, como momento no processo de constituição do sujeito “para si”.

Palavras chave: marxismo; opressão; identidade

Abstract

The emergence of capitalist societies determined the process of political modernization that laid the bases for the expansion of the bourgeoisie as the ruling class. These bases defined the separation between state and society, public and private and a particular conception of subject that became universal in the figure of the citizen. The hegemony of the modern subject also defined the subalterns as a silenced group. In the relationship of tension between the formal universality that imposes itself as hegemonic and the real particularities that define subalternity, identities are established as a form of political action and break the monopoly of authorized speech of the hegemonic subject. The strategy of counteracting particular elements against formal universality characterizes what can be called identity corporatism as the moment in the process of constituting the subject “for himself”.

Keywords: Marxism; oppression; identity

* Professor do curso de Ciências Sociais na Universidade Federal da Fronteira Sul, pesquisador de marxismo, gênero e sexualidade.

A problemática da constituição do sujeito na modernidade capitalista foi uma das preocupações de Marx e do marxismo. Embora leituras esquemáticas e críticas mal embasadas acusem a obra marxiana de economicismo, isso não se sustenta na realidade. A constituição do sujeito e a relação entre Estado e sociedade civil inspiraram as primeiras obras de Marx e atravessaram seus trabalhos com maior ou menor destaque ao longo de toda a sua produção (Mészáros, 2016; Pogrebinski, 2006).

Marx ocupou-se de compreender as distintas temporalidades que distanciavam Alemanha e França no processo de modernização capitalista que acompanhava a aurora da indústria. Elementos políticos, jurídicos e filosóficos que frequentemente não são associados ao marxismo foram analisados com riqueza em sua juventude. A separação entre público e privado, liberdade e igualdade, cidadania, o individualismo e a relação entre particular e universal são pontos que trazem, sob a perspectiva de Marx, riqueza crítica para se reposicionar o fenômeno da opressão no interior do marxismo e abrir novas possibilidades de análise.

Premissas do capitalismo: indo além da economia

O capitalismo é um modo de produção que possui certas especificidades que o diferenciam dos demais, determinando algumas características e formas que lhe são próprias e estão na base da problemática aqui apresentada. Talvez a mais importante seja o modo específico pelo qual a riqueza é produzida e apropriada com relação à política e à coerção.

Autores como Wood (2003) destacam que a particularidade do processo de produção feudal e seu elemento característico determinante reside na coerção como forma de apropriação de parcela do trabalho realizado pelos produtores diretos. Portanto, a apropriação da riqueza se dá como ato político ou ato de força. Nesse caso, o elemento distintivo é que exploração e coerção (dominação) coincidem imediatamente.

A expropriação fica visível como ato de poder de um grupo sobre o outro, ou seja, a relação mesma de exploração é explicitada sem mediações. Ainda que formas de legitimação religiosa ou diferentes tradições possam incidir no processo, o fato que desejamos destacar é que a especificidade do processo permite identificar quem produz e quem se apropria da produção, bem como o meio pelo qual isso ocorre.

A passagem para a sociedade capitalista, por sua vez, implicou uma mudança qualitativa nas formas de exploração e relação entre as classes. Uma vez que os trabalhadores são expropriados dos seus meios de produção, tornam-se despossuídos das condições necessárias para realizar o seu trabalho.

O elemento distintivo desse processo é o fato de que o fenômeno da explo-

ração, sob o capitalismo, não ocorre por meio da coerção direta. Sob relações de trabalho normais, o empregador jamais impõe ao trabalhador o uso de qualquer tipo de violência para explorá-lo. Obviamente isso não significa ausência de conflitos, mas é preciso evidenciar que nenhum trabalhador é coagido a trabalhar. Em qualquer momento ou circunstância, uma mulher ou um homem pode, de livre e espontânea vontade, romper o contrato de trabalho.

Não deve passar despercebido o fato de que a liberdade existe para ambas as partes da relação, porém, acarreta consequências diferentes para cada uma. Considerando que a classe proprietária dos meios de produção não possui qualquer responsabilidade com a classe que trabalha (ao contrário da relação do senhor com o escravo, ou do senhor feudal com o servo), e esta não possui nada a não ser a sua capacidade de trabalhar, a liberdade de recusar de condições degradantes de trabalho só deixa como opção o desalento. Ter a capacidade de trabalhar sem possuir os meios necessários para realizar o trabalho é o mesmo que não ter nada.

Independente do efeito ou do conteúdo desse processo, a forma com que se realiza é importante. Marx já observara que no capitalismo todos são proprietários, seja dos meios de produção, seja da capacidade de trabalhar. A relação de trabalho é antes de tudo um contrato de troca, de compra e venda de força de trabalho por salário. E como qualquer contrato de compra e venda, ou ainda, como qualquer transação de mercado, cada agente é livre para aceitar ou não os termos da transação. Se existisse algum tipo de coerção não se trataria de uma troca, mas antes, de um roubo ou ato de extorsão. Assim, a exploração assume a forma da liberdade de escolha, jogando o peso das suas consequências para a responsabilidade individual das partes em suas vidas privadas.

Além disso, para poderem trocar no mercado de trabalho, deve haver igualdade entre os agentes. Iguais diante das regras do jogo, já que o que vale para um deve valer para o outro. Iguais em garantias de que cada um cumprirá sua parte e o outro também. Iguais em garantias de que alguma punição e/ou reparação será dada em caso de quebra de contrato. Em resumo, iguais na medida necessária para se tornarem agentes legítimos e soberanos no exercício da liberdade, e sem essa igualdade, a liberdade ficaria comprometida.

Não é exagero, portanto, afirmar que liberdade e igualdade, elementos constituintes da forma capitalista das relações de produção, são determinados pelas práticas de mercado. Uma vez que se reconhece a força de trabalho como mercadoria e a existência do chamado mercado de trabalho, nada mais natural do que a sua formatação pela lógica do livre mercado. Como dissera Wood:

A alocação social de recursos e de trabalho não ocorre por comando político, por determinação comunitária, por hereditariedade, costumes nem obrigação religiosa, mas pelos mecanismos do intercâmbio

de mercadorias. Os poderes de apropriação de mais-valia e de exploração não se baseiam diretamente nas relações de dependência jurídica ou política, mas sim numa relação contratual entre produtores “livres” – juridicamente livres e livres dos meios de produção – e um apropriador que tem a propriedade absoluta dos meios de produção (Wood, 2003, p. 35).

Em síntese, as relações sociais de produção organizadas sob a forma capitalista, do ponto de vista imediato, implicam na organização da vida social e mesmo pessoal pelo imperativo de uma racionalidade impessoal e tipicamente liberal que se apresenta como universalidade. Diante disso, deve-se reconhecer, então, que o processo de exploração do trabalho não só não ocorre mediante a coerção, como necessariamente deve excluí-la para poder acontecer sob sua forma capitalista. O mecanismo de mercado, que regula a alocação de recursos e mercadorias, incluindo a força de trabalho, deve operar livremente, ou seja, sem a intervenção de um poder externo e estranho. A propriedade dos meios de produção é uma forma jurídica, que permite ao proprietário o direito de dispor plenamente de seu uso. Ao mesmo tempo é necessário que existam sérias garantias de respeito à liberdade e à igualdade, bem como de proteção dos contratos celebrados entre as partes. Desse modo, a coerção é excluída da relação direta de trabalho, sendo demandada externamente como condição para sua realização e proteção do interesse formal das partes contratantes, ou ainda, das classes sociais envolvidas. A coerção, então, concentra-se numa instância terceira e externa às classes e à instância da produção, e constitui-se como Estado.

O Estado, sob as premissas aqui apresentadas, deve necessariamente apresentar-se como autônomo em relação às classes ou, grosseiramente, à economia. Isso permite concluir que a aparência de separação entre as instâncias política e econômica da totalidade social é antes de mais nada uma aparência necessária e não acidental. Se o Estado usar a violência explicitamente em favor de uma classe, sua legitimidade desmorona, a desigualdade real entre as classes se evidencia e qualquer compromisso com a ordem perde sua razão de ser, abrindo assim uma situação de crise aguda.

A separação entre as instâncias política e econômica permite também a emergência das formas de organização jurídica da sociedade e da produção como parte do poder estatal. A figura do sujeito de direito, que deve ser respeitado pelo Estado, surge como premissa jurídica das relações sociais e políticas, e também marca as especificidades próprias das formações modernas.

Dos processos de trocas no mercado, regulados por leis específicas como a concorrência e a oferta e procura, deriva uma certa racionalidade, inerente à atividade de mercado. Essa racionalidade é aquela que calcula o custo e o benefício envolvidos numa transação para poder balizar a decisão do indivíduo.

A partir desses elementos pode-se identificar, então, uma concepção específica de ser humano: o sujeito de direito próprio da sociedade capitalista. Possuidor de direitos garantidos pelo Estado, dotado de interesses dados, individuais e egoístas, livre, igual e calculista; alguém cuja existência é concebida de forma individualizada. Tal sujeito é fundamental para completar o quadro de requisitos para o funcionamento do processo de produção em sua forma capitalista.

Universalidade, particularidade e alienação política

A política e o Estado são geralmente apresentados (e criticados) como centros de coerção, interdição e negação (Foucault, 2005). Obviamente o marxismo reconhece o caráter violento do poder Estatal. Contudo, existe também outra faceta, responsável por organizar o consenso, garantir a unidade, realizar sínteses e construir equilíbrios. Desde essa perspectiva, o Estado se pretende o ponto mais alto do desenvolvimento histórico social e a forma mais acabada da racionalidade. Como guardião dos direitos fundamentais do cidadão, é nele que o indivíduo se realiza politicamente e tem sua liberdade e igualdade garantidas, e por meio dele tem seu pertencimento à comunidade assegurado. Ele é o ente capaz de estar além dos interesses particulares individuais, atomizados no interior da sociedade, e representar aquilo que nela há de geral, que por sua vez é político, porque diz respeito a todos. Pode-se observar, portanto, que o Estado moderno se pretende a instância máxima da universalidade.

Tal conclusão significa que ele é a expressão da unidade da nação, ou ainda, da unidade do povo. As divisões e clivagens sociais se desfazem diante do sentimento de patriotismo. As desigualdades e injustiças são jogadas para a esfera da vida privada e todas as distinções entre as pessoas e grupos sociais desaparecem aos seus olhos sob a forma da cidadania. O somatório de todos os cidadãos se expressa e se realiza nas instituições estatais, particularmente nas leis e na constituição, e a soberania do poder do Estado é a síntese mais acabada e geral desse somatório de partes particulares e iguais.

A sociedade civil, por sua vez, passa a ser o terreno onde imperam os interesses egoístas, a propriedade privada, as relações de troca, a concorrência e o individualismo. Desse conjunto resulta que os indivíduos que concretamente vivem e agem na esfera privada são definidos como particulares, e por isso não-políticos. Ou seja, a sociedade civil é o local do particularismo, da fragmentação e da vida privada.

Ao criticar Hegel, Marx percebe que o Estado expressa uma universalidade meramente formal. Isso deve-se ao fato de que essa universalidade, por não poder se realizar na prática no interior da sociedade burguesa, é projetada abstratamente para o alto, ou seja, torna-se alienação política. De acordo com Löwy, já em 1843 Marx queria saber porque o universalismo se aliena no Estado formal.

Segundo o autor, “é a essência *privada* da sociedade civil, isto é, seu individualismo atomístico, centrado na propriedade privada, que funda a ‘exteriorização’ do universal num ‘céu político” (Löwy, 2012, p. 74). Ou ainda, o espírito político, fragmentado em indivíduos, foi depurado da vida real burguesa e passou a constituir a “esfera do sistema comunitário, da questão *universal* do povo com independência ideal em relação aqueles elementos *particulares* da vida burguesa” (Marx, 2010a, p. 52).

A alienação política, portanto, liberta o egoísmo, resume a sociedade ao fundamento do indivíduo isolado e consagra a esfera privada, consolidando seu caráter particularista. O tipo de ser humano que resulta deste processo tem sua imagem idealizada e tornada pressuposto do Estado político moderno que o reconhece e sacraliza como tal na esfera do direito.

O cidadão como ideal normativo de sujeito

O indivíduo que vive na sociedade burguesa encontra-se dividido a partir da separação entre o público, que é político, e o privado, que é individual e não-político. Essa cisão permite compreender o tipo de relação entre a sociedade e o Estado como processo de alienação. Num aspecto, o ser humano é o cidadão, o membro da comunidade e aquele que possui interesses que coincidem com os demais, interesses gerais. No outro, ele é o indivíduo da vida privada, dotado de interesses egoístas que entram em oposição aos demais e à comunidade. O Estado moderno consagra essa divisão a partir dos direitos do homem e do cidadão. Analisando o problema da emancipação religiosa em *A questão judaica*, Marx percebe que o homem dos direitos humanos e o cidadão dos direitos do cidadão não são o mesmo. O primeiro é o homem concreto da sociedade burguesa. O segundo é o indivíduo formal e vazio de distinções sociais reconhecido pelo Estado.

O direito à liberdade expressa a condição essencial do homem da sociedade burguesa (em oposição ao cidadão):

o direito humano à liberdade não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro. Trata-se do direito a essa separação, o direito do indivíduo *limitado*, limitado a si mesmo (Marx, 2010b, p. 49).

Isso permite concluir que o ser humano afirma seus direitos exercendo sua individualidade em oposição aos demais. Assim, Marx percebe que os direitos humanos não transcendem o egoísmo do homem privado. Disso resulta uma contradição fundamental, na qual a sociedade emerge como “uma moldura exterior ao indivíduo, como limitação de sua autonomia individual” (Marx, 2010b, p. 50). Ou seja, não só a individualidade é exercida em oposição aos demais, como a comunidade aparece como oposição concreta ao indivíduo. Isso significa

que a realização de seus interesses ocorre na esfera privada, longe da sociedade, fazendo com que seus interesses não se identifiquem com os das outras pessoas e, conseqüentemente, não ocupem o espaço do público, não se tornando políticos.

A alienação política da sociedade no Estado também determina a sua natureza formal. Enquanto forma abstrata de universalidade, o Estado pode se libertar das particularidades reais da sociedade sem que o homem real e concreto o faça. Ao mesmo tempo, isso reforça a alienação na medida em que o Estado proclama desde as alturas a liberdade e a igualdade do homem sem reconhecer suas reais condições de existência, condições estas de onde emergem suas limitações. O efeito geral é a proclamação formal da liberdade e da igualdade, que cumpre o papel, portanto, de ocultamento da real desigualdade e da falta de liberdade. A afirmação da cidadania formal implica na negação do ser humano real.

O Estado moderno, portanto, detém o monopólio do que seja o interesse universal (do povo) e o monopólio de ocupar-se dele e, para tanto, trata o interesse universal real (do povo) de maneira formal, de modo a manter o povo apartado (alheio) do tratamento deste interesse (Marx, 2010a, p. 83). Tal poder de determinar o que seja “o interesse universal” lhe permite controlar e determinar o significado dos interesses sociais, dizer por, falar em nome de; ao passo que o monopólio de ocupar-se dele lhe garante o poder de neutralizar os conflitos, isolando-os da arena política e recobrando a si próprio de legitimidade. Essas duas características, esses dois monopólios, são mecanismos chave no processo de alienação política da sociedade civil que, segundo tal lógica, torna-se incapacitada de definir, determinar e organizar seus próprios interesses, bem como, em nome deles, de agir, ou seja, de tornar-se uma massa “para si”.

As distinções da sociedade civil apresentam-se como distinções não-políticas. Para ganhar significado e representação política, esta última deve ser individualizada e atomizada, tornar-se amorfa, ou seja, renunciar a si mesma como estamento privado.

Esse ato político é uma completa transubstanciação. Nele, a sociedade civil deve separar-se de si completamente como sociedade civil, como estamento privado, e deve fazer valer uma parte de seu ser, aquela que somente não tem nada em comum com a existência social real de seu ser, como, antes, a ele se opõe diretamente (Marx, 2010a, p. 94).

Ganhar significado, eficácia e representação política, portanto, implica a necessidade da sociedade renunciar a si mesma, tornar-se alheia às suas demandas específicas, comuns e gerais, rejeitar sua contradição com o Estado, esvaziar-se.

Portanto, para se comportar como *cidadão real do Estado*, para obter significado e eficácia políticos, ele deve abandonar sua realidade social, abstrair-se dela, refugiar-se de toda essa organização em sua

individualidade; pois a única existência que ele encontra para sua qualidade de cidadão do Estado é sua *individualidade* nua e crua, já que a existência do Estado como governo está completa sem ele e que a existência dele na sociedade civil está completa sem o Estado. Apenas em contradição com essas *únicas comunidades existentes*, apenas como *indivíduo*, ele pode ser *cidadão do Estado* (Marx, 2010a, p. 95).

Para existir como cidadão, o indivíduo deve recusar sua real existência social, reduzindo-se ao ente privado não-político, ou ainda, às suas particularidades. O indivíduo deve ser esvaziado de suas qualidades e determinações sociais para ser modelado pelo Estado. Com isso, nega-se o poder das relações sociais da sociedade civil (dentre elas as relações de classe, raça, gênero e sexualidade), e assim, a existência das determinações sociais e suas contradições internas, fabricando-se o indivíduo cidadão livre e igual, com direitos e deveres, forma e conteúdo imputados pelo Estado. É possível afirmar que o Estado político atribui a partir de si o significado político ao indivíduo (alienado e atomizado) e à sociedade civil (como não-política). Assim, seu significado (do indivíduo cidadão) é construído externamente e ignorando as determinações sociais que constituem o indivíduo em sua existência real (na sociedade civil). É dessa forma que o cidadão é esvaziado de suas determinações sociais e que o Estado passa a operar sobre corpos individualizados e descaracterizados.

O ideal universal de ser humano

O percurso trilhado até o momento tentou evidenciar que o Estado moderno é apresentado como instância de universalidade, contudo, uma universalidade que foi alienada da sociedade, o que determina a sua natureza formal. A sociedade, então, torna-se o *locus* dos particularismos, determinados pelas relações sociais, econômicas e culturais que definem as condições de existência dos indivíduos em seu interior. O processo de alienação política se realiza por meio da cisão entre público e privado, que torna as questões reais da sociedade como não-políticas, e as questões políticas do Estado como formais e ideais.

Com isso pode-se entender melhor que diversos fenômenos concretos como opressão em suas várias formas são parte dos elementos privados e não políticos ocultados pela igualdade e a liberdade. Isso determina o fato de que o indivíduo só consegue emergir da esfera do não-político, do privado, para o público, mediante o esvaziamento das particularidades que o moldam no interior da sociedade. Uma vez que não-políticas, elas não são reconhecidas como tais pelo Estado, ficando relegadas ao privado. Chega-se, então, à importante conclusão de que o cidadão político do Estado moderno (universal formal) é a expressão do ideal de ser humano universalizado. O cidadão universal é a encarnação dos princípios universais formais de liberdade, igualdade; é o sujeito de direito.

A abordagem apresentada buscou focar na dimensão filosófica e política do texto de Marx. Contudo, o homem universalizado possui um duplo caráter. Considerando-se a economia capitalista, o ser humano também é definido, no mundo privado, como portador do egoísmo, do individualismo, do racionalismo e do calculismo. Ele se movimenta por seus interesses privados, analisando a tudo e a todos sob a fria conta dos ganhos e das perdas. E, como dito antes, vê no outro uma barreira para o seu próprio interesse. O próximo é sempre um empecilho, um rival, um concorrente. Essa condição de ser egoísta impede que o homem privado, o burguês, consiga ir além da fragmentação e alcance a universalidade real, daí sua alienação no *citoyen*.

Se esse cidadão possui tal contradição, ainda assim, sua resolução formal, que se realiza no terreno da abstração, faz ele apresentar-se como “dever ser”. Uma vez que expressa a universalidade (ideal) sendo, portanto, aquilo que vai além da particularidade (real), ele se torna idealmente maior que cada um. O cidadão político, que serve de premissa para o Estado, torna-se o ponto de resolução formal das contradições reais da sociedade, dos problemas e deficiências particulares de cada um.

Mas esse processo encerra um conjunto de consequências. A partir do momento em que o cidadão universal constitui-se no todo, ele é o todo que determina as partes. Assim, apresenta-se de modo normativo, sendo a idealização do ser humano para o qual cada indivíduo real deve buscar adequar-se. Ao ser o cidadão político, ele é também aquele que ocupa o lugar do espaço público. Isso torna suas questões como questões com validade política, tal como Marx dissera.

Ocupar o lugar público e ser o portador das questões políticas implica em ter a voz legitimada. Percebe-se, assim, que a produção do Estado como ente apartado da sociedade, a cisão entre o público e o privado e a emergência do cidadão político produzem, igualmente, o local autorizado do discurso. O lugar legitimado da fala e o interlocutor necessário do Estado, que fala para/pelos outros, delineiam então o monopólio da fala política. Ou seja, hegemonia do lugar de fala.

Universalidade e hegemonia

Da discussão acima, a conclusão mais importante é que existe um ideal normativo de ser humano que se apresenta como universal, e que é o resultado e também premissa do processo de modernização política da sociedade capitalista. Esse cidadão universal ideal detém o monopólio do discurso legitimado e autorizado, sendo aquele que pode falar em nome de e falar em público. Ele é o resumo e a expressão do modo de vida na sociedade burguesa que, no senso comum, é por vezes chamado de “cidadão de bem”.

É importante reafirmar o caráter necessário desse ideal normativo. Pela ex-

planação realizada antes, fica evidenciado que não há nada de contingente ou acidental em sua emergência e em suas características. Do mesmo modo, sua existência não se restringe à instância cultural, ideológica, jurídica ou discursiva como sugerem teorias concorrentes do marxismo. Ele deve ganhar materialidade e realizar-se enquanto ação prática. De universalidade formal e abstrata para a condição de força material efetiva, o sujeito ideal do capitalismo nada mais é do que um ideal normativo tornado hegemônico.

O conceito de hegemonia torna-se importante para este debate pois não implica a imposição coercitiva da dominação. Aplicado ao nosso caso, ele designa o processo pelo qual esse ideal normativo passa a ser reproduzido no interior das relações sociais. Com efeito, isso significa a adesão ativa ou passiva das pessoas, ou ainda, seu consentimento com relação a este ideal. Hegemonia, contudo, não exclui a possibilidade de coerção. Quando há resistências à imposição do ideal normativo do ser humano, ou melhor, quando existem objeções a sua universalização, o consentimento angariado em amplas camadas sociais legitima o uso da violência para a sua imposição.

O quadro teórico oferecido por Antonio Gramsci permite trabalhar com maior precisão conceitos que tiveram seu uso banalizado ou esvaziado nas últimas décadas. Recuperando aspectos centrais do pensamento de Marx, Gramsci atribui centralidade ao conceito de Filosofia da Práxis, meio pelo qual reestabelece o nexos orgânico entre teoria e atividade prática (Bianchi, 2008). Essa deve ser a chave de análise para se compreender o conceito de hegemonia e o uso que se pretende fazer desse conceito neste artigo.

Os diferentes grupos sociais, classes e frações de classes que estruturam a sociedade possuem, em termos reais ou potenciais, uma determinada subjetividade que corresponde ao seu modo de existência. Trata-se de uma certa concepção de mundo, “filosofia espontânea”, presente na linguagem, em certas noções e conceitos, no senso comum, nas crenças religiosas e superstições, na arte, na cultura e no direito. As concepções de mundo não são homogêneas. Ora podem ser coerentes, sistemáticas e elaboradas, tornando-se filosofia, ora podem ser contraditórias, compósitas, desagregadas, sendo senso comum.

Ao compartilhar de uma dada concepção de mundo os indivíduos passam a pertencer ao grupo social ao qual ela está vinculada, compartilhando, assim, modos de pensar e também modos de agir. Isso significa, nas palavras do marxista italiano, tornar-se “homem-massa” ou “homem-coletivo” (Gramsci, CC11, §12, p. 94)¹. Neste ponto Gramsci afirma que pertencemos simultaneamente a uma infinidade de homens-massa, que temos uma concepção de mundo ocasio-

¹ As referências dos *Cadernos do cárcere* aqui utilizadas seguem o padrão dos estudos gramscianos, utilizando, no caso da referência brasileira, CC para Caderno do Cárcere, o número do caderno e § para o parágrafo utilizado, seguido pelo número da página na edição de brasileira de 1999.

nal, desagregada, que incorpora elementos de diversas épocas históricas, preconceitos de diversos momentos anteriores. Nessa condição, um grupo social constitui-se enquanto uma massa “em si”, inorgânica, sem distinção ou identidade própria e tampouco autônoma frente aos demais grupos, classes ou frações de classes sociais.

É importante destacar que as formas subjetivas que são socialmente produzidas interagem com os problemas e questões que a realidade coloca às pessoas e grupos em cada situação histórica específica. “A própria concepção de mundo responde a determinados problemas colocados pela realidade, que são bem determinados e ‘originais’ em sua atualidade” (*ibidem*, p. 95). O autor ainda é enfático em afirmar que o pensamento carrega consigo uma moral conforme uma certa orientação para ação ou ainda, uma normatividade. Cada ação prática possui significado, não existe de modo irracional em si e por si e, assim, comporta uma dada filosofia.

Com esses elementos pode-se compreender que um determinado grupo, ao racionalizar suas práticas sociais, consegue produzir uma visão de mundo capaz de explicar e dar sentido ao conjunto das relações em que se insere e, portanto, aos demais grupos com os quais se relaciona. Um conjunto específico de ideias pode corresponder à visão de mundo do grupo social dominante, e estender-se para outros grupos sociais. Desse modo é possível conceber situações onde formas de pensar e de agir de um dado grupo não correspondem ao seu modo de vida, às especificidades e particularidades que o distinguem. Em caso de conflito ou contradição entre classes e grupos sociais, a visão de mundo do grupo dominante cumpre função de desorganizar os subalternos de modo a neutralizar ações e antagonismos. Ou seja, de organizar os subalternos dentro do quadro de significados dos dominantes e, com isso, desorganizar e reorganizar suas práticas.

O que está em jogo nessa discussão, então, é a capacidade de organizar práticas sociais a partir da unidade entre pensamento e ação. Mas isso demanda uma base material, que implica instituições bem como pessoas que, no seu interior, cumprem função de elaborar, organizar e difundir a visão de mundo do grupo em questão. Trata-se dos intelectuais e dos aparelhos de hegemonia. Dias destaca que existem inter-relações entre as instituições públicas e privadas, econômicas e estatais e que nesse meio se produz uma racionalidade, ou seja, uma forma de visão de mundo, que expressa as necessidades políticas do grupo dominante, fazendo de seus intelectuais, mesmo os de perfil mais “técnico”, essencialmente políticos (Dias, 1999, p. 24).

Entre a sociedade civil e o Estado, portanto, há uma gradação de instituições e intelectuais que permanentemente organizam e difundem formas ideológicas que cumprem a função de legitimar a predominância de um grupo particular sobre os demais na sociedade. Por meio da organização da conduta, disciplinando

o modo de vida, a massa “em si” torna-se sujeita à ideologia dominante. Em síntese, o processo de construção da hegemonia trata de universalizar e naturalizar a visão de mundo particular de um grupo social sobre os demais, de modo a assegurar o seu domínio e direção sobre a totalidade da sociedade.

Para Gramsci a articulação entre coerção e consenso é fundamental na análise dos processos sociais. A fundação e a manutenção de uma dada ordem envolve variadas combinações desses dois elementos. A sociedade política, ou o Estado enquanto aparelho governativo e repressivo, executa predominantemente a função de coerção. A sociedade civil, por sua vez, resguarda os aparelhos privados de hegemonia, onde o consenso é organizado permanentemente sob a forma de ideologias que vão sujeitando os grupos, classes e frações de classes sociais. Mas o exercício mesmo da hegemonia de um grupo social implica a sua relação política com os demais, que se desenrola através dessas instâncias (sociedade política e sociedade civil), e articula o consentimento ao uso da força, de modo a torná-la natural:

O exercício ‘normal’ da hegemonia, no terreno tornado clássico do regime parlamentar, caracteriza-se pela combinação da força e do consenso, que se equilibram de modo variado, sem que a força suplante em muito o consenso, mas, ao contrário, tentando fazer com que a força pareça apoiada no consenso da maioria, expresso pelos chamados órgãos de opinião pública – jornais e associações –, os quais, por isso, em certas situações, são artificialmente multiplicados (Gramsci, CC13, §37, pp. 96-97).

Quando o grupo dominante ocupa posição de poder no Estado, deve colocá-lo a serviço de sua expansão e da realização de seus interesses. Contudo, o problema da legitimidade se coloca com máxima força. Exercer a direção sobre a sociedade, manter sua coesão e incidir de modo a neutralizar ou minimizar suas contradições internas implica fazer os demais grupos sociais consentirem com seu domínio e direção. Isso não é possível se quem exerce o poder, o exerce explicitamente em nome de interesses particularistas. O grupo que está no poder, portanto, deve expressar sua direção como universalidade:

O Estado é certamente concebido como organismo próprio de um grupo, destinado a criar condições favoráveis à expansão máxima desse grupo, mas este desenvolvimento e esta expansão são concebidos e apresentados como a força motriz de uma expansão universal, de um desenvolvimento de todas as energias ‘nacionais’, isto é, o grupo dominante é coordenado concretamente com os interesses gerais dos grupos subordinados e a vida estatal é concebida como uma con-

tínua formação e superação de equilíbrios instáveis (no âmbito da lei) entre os interesses do grupo fundamental e os interesses dos grupos subordinados, equilíbrios em que os interesses do grupo dominante prevalecem, mas até um determinado ponto, ou seja, não até o estreito interesse econômico-corporativo (Gramsci, CC13, § 17, p. 42).

Embora longa, a passagem acima evidencia duas questões importantes: que a classe dominante deve apresentar-se como universal, ou que seus interesses particulares devem apresentar-se como universalidade; e que os demais grupos sociais devem sentir-se representados pelo grupo dominante. Porém, tal representação ocorre por meio da assimilação de algumas de suas demandas e interesses, aqueles restritos à dimensão da realidade imediata, das particularidades e especificidades primeiras, de modo fragmentário e sem constituir projeto político próprio. Esses interesses imediatos, desagregados e não-políticos são chamados pelo marxista italiano de econômico-corporativos.

As relações de poder e dominação na sociedade, então, devem realizar-se não por meio da imposição da força, do uso explícito da violência de uns sobre os outros. Ao contrário, as práticas sociais no interior das sociedades capitalistas expressam-se como visão de mundo universal e natural. Trata-se da racionalização das práticas adjacentes ao modo de vida e às condições de existência da classe ou grupo dominante. Ao estender-se para as demais classes e grupos sociais como universalidade, essa visão de mundo opera na direção de legitimar a dominação e produzir o consentimento dos subalternos:

Esse simples fato, a imposição prática da racionalidade econômica dominante, acaba por transformar-se no campo dos discursos possíveis. Define-se, assim, não apenas o campo do praticável, mas também, e sobretudo, o do pensável, como naturalidade, como eternidade (Dias, 1999, p. 21).

Ao partilhar da visão de mundo dominante o indivíduo passa a pertencer, de modo subordinado, à ordem imposta pelo dominante. Ao adequar-se a tal ordem, ele se torna homem-massa, o que implica adequar-se ao ideal normativo de homem que se apresenta como universal, natural e eterno. Hegemonia é tomada como processo de universalização e naturalização de uma racionalidade particular, que expressa o modo de vida do grupo social dominante, suas práticas, suas demandas e seu lugar no interior das relações sociais, e é estendida aos demais grupos sociais de modo a imprimir-lhes direção política e assimilá-los ao grupo dirigente por meio da identificação e da representação.

Subalternidade

A construção da hegemonia do ser humano ideal como universalidade faz dele o resumo formal do grupo dominante. Mas para ser hegemônico, esse ideal normativo universal produz de modo relacional os subalternos como seu efeito necessário. O conceito de subalterno, então, torna-se central para analisar a constituição e manutenção das hierarquias, da opressão e da legitimidade a elas atribuídas.

Como ponto de partida, a seguinte passagem do Caderno 25 pode auxiliar na compreensão do conceito:

a unidade histórica fundamental, por seu caráter concreto, é o resultado das relações orgânicas entre Estado ou sociedade política e “sociedade civil”. As classes subalternas, por definição, não são unificadas e não podem se unificar enquanto não puderem se tornar “Estado”: sua história, portanto, está entrelaçada à da sociedade civil, é uma função “desagregada” e descontínua da história da sociedade civil (Gramsci, CC25, §6, pp. 139-140).

Nesse fragmento Gramsci fornece um marco de análise que estabelece o nexos entre os elementos que constituem a totalidade social, a unidade orgânica entre Estado e sociedade civil. O exercício da hegemonia como direção intelectual e moral de uma classe ou grupo sobre o restante da sociedade implica imprimir a direção e organização a partir da coesão desses elementos, que constituem o que o autor chama de Estado Integral. A racionalidade dominante, como dito antes, é a racionalidade que torna legítima, viável e necessária essa forma particular de organização social e os meios para mantê-la. É deste modo que um grupo ou classe se faz Estado e, assim, se faz história. Mas se isso vale para os dominantes, como a passagem aponta, os subalternos constituem “função desagregada” da sociedade civil, ou seja, são permanentemente organizados pelo grupo hegemônico, o que implica em serem igualmente desorganizados enquanto grupo em si.

Do ponto de vista subjetivo, é muito reveladora a passagem onde é afirmado que “para uma elite social, os elementos dos grupos subalternos têm sempre algo de bárbaro ou patológico” (Gramsci, CC25, § 1, p. 131). O subalterno é o elemento estigmatizado, objeto sobre o qual o discurso hegemônico impõe significado. É o refém de uma história que não é por ele escrita, ou ainda, é relegado às margens da história.

Del Roio (2017) recorda que o espontaneísmo é forma característica de ação dos subalternos. Ainda que formem um complexo ideológico muito heterogêneo, fragmentado e contraditório, suas formas de consciência existem em uma realidade que impõe sobre as pessoas a necessidade de respostas. Embora Gramsci

tenha reservas à ação espontânea², a espontaneidade de ação se opõe ao conformismo e pode significar um primeiro momento nas formas de autoconsciência e auto-organização (Del Roio, 2017, pp. 51-52).

A subalternidade implica a submissão da subjetividade. Nesse sentido, Dias (2017) parece organizar o debate de modo bastante frutífero. Os subalternos são, em geral, “organizados’ pelo discurso do poder que os enquadra. [...] Esse discurso e suas práticas materiais localizam cada um em seu lugar ‘natural’” (Dias, 2017, p. 71). O autor coloca também o problema das escalas de determinação, das relações macro e micro sociais: “é através do modo de vida que se passa das macrodeterminações do modo de produção às microrrelações entre os indivíduos” (Dias, 2017, p. 73). O modo de vida refere-se “às formas de produzir e de consumir (bens, valores, formas de pensar)” uma vez que “as classes são educadas pelo capital e por tradições – que são apropriadas e reinscritas pelo capital.” E segue “Da família ao trabalho, passando pela escola, o trabalhador explorado e oprimido, é formado como elemento da ordem do capital. Do trabalhador para o capital caminhamos para o trabalhador do capital” (Dias, 1996, p. 73). O que o autor chama de modo de vida, portanto, refere-se à realidade imediata dos subalternos. Instituições e estruturas sociais, políticas e ideológicas que disciplinam e regulam a vida e onde cada indivíduo vivencia suas experiências concretas, constrói suas relações sociais e molda sua subjetividade.

Em direção semelhante, Semeraro (2017) dialoga com Foucault afirmando que, para o filósofo francês, as instituições disciplinares por ele estudadas são “modeladas pela ideologia racionalizadora e repressora da burguesia que impregna todas as relações sociais, impõe o disciplinamento dos corpos e amolda os discursos hierarquizados do poder” (Semeraro, 2017, pp. 120-121). A racionalidade capitalista, tornada racionalidade hegemônica e universal, tentou desde muito cedo controlar e regular os subalternos, e teve de proteger-se destes quando se revelaram irracionais e incontroláveis.

Assim, pode-se perceber que o debate sobre subalternidade em Gramsci associa-se diretamente com a construção da hegemonia da visão de mundo das classes capitalistas. A racionalidade dominante, ao tornar-se universal e natural (não só pelos processos ideológicos, mas também políticos e materiais), torna ao mesmo tempo irracional e anormal qualquer racionalidade que lhe contraponha. A particularidade real é diluída na universalidade formal. Desse modo, o Outro da razão é o irracional. O subalterno é silenciado e reduzido à condição de alter inferiorizado, diferente, bárbaro, plebeu, louco e doente.

² Referimo-nos ao debate travado com Sorel sobre o mito no Caderno 13.

Sujeito subalterno

O debate sobre hegemonia e subalternidade em Gramsci permite desenvolver um raciocínio que já estava presente nos textos políticos e filosóficos de Marx, o processo de passagem do ser “em si” ao ser “para si”. A construção do sujeito na modernidade, como apontado, ocorre por um complexo de mecanismos, aparelhos e dispositivos, materiais e ideológicos, que geram a subordinação da subjetividade e das práticas sociais.

A separação entre o público e o privado, marca da modernização política, determina a passagem do indivíduo de sua existência real para a cidadania formal por meio de seu esvaziamento. Na prática, as experiências de opressão e discriminação são vivenciadas no âmbito do privado, de modo individualizado, no interior de espaços sociais que se estendem da família ao Estado, organizando e disciplinando práticas e comportamentos sociais. A visão de mundo hegemônica organiza essas experiências sob sua racionalidade e atribui sentido de modo a contê-las onde estão, no âmbito do imediato, do fragmentado e, assim, garantindo sua condição despolitizada.

A fragmentação do indivíduo torna-o incapaz de reconhecer-se nos outros. Sua experiência é exclusivamente sua. As tensões e conflitos que sofre no processo de adequar-se ao ideal hegemônico não o empurram na direção de estabelecer identificação com os demais indivíduos em semelhante condição. O processo de sujeição das subjetividades e, portanto, das práticas sociais, significa a desarticulação permanente do subalterno, a assimilação constante de suas experiências pela visão de mundo hegemônica, sua despolitização e sua diluição no interior da universalidade formal.

Mas deve-se ser enfático em afirmar, junto com Gramsci, que existe possibilidade de contradição entre o pensar e o agir, que abre espaço para a reinterpretção da experiência imediata e para o estabelecimento de novas formas de identidade. O subalterno, enquanto sujeito político que está sujeitado, pode transitar à condição de sujeito político efetivo que se desprende do grupo hegemônico e elabora sua própria visão de mundo. A partir desse nexos pode-se, então, perceber que o processo de crítica cultural e/ou filosófica implica em elaborar uma visão de mundo coletiva que seja coerente e responda aos problemas práticos postos para um grupo social dado. As ideologias, na medida em que se materializam a partir da política concreta, da ação prática, podem contrapor-se a visão de mundo hegemônica, dando ao grupo subalterno uma forma orgânica, coesa e autoconsciente. Trata-se, assim, da crítica filosófica, ou ainda, de certa elevação intelectual e moral.

Corporativismo identitário

No âmbito imediato, o momento da luta política trata do processo de afirmar

o elemento particular contra o universal. Ou seja, buscar na experiência imediata o reconhecimento no outro e constituir identidade a partir da politização da particularidade. Em paralelo, romper com os limites do privado e levar a público a experiência da opressão evidencia o caráter artificial e formal da universalidade hegemônica.

Ao analisar de classes e frações de classes sociais, Gramsci alerta para o momento econômico-corporativo no processo de organização e constituição dos sujeitos sociais. Este é o momento da identidade imediata, da solidariedade de curto alcance, da organicidade parcial (corporativa), elaboração ideológico/política baseada nos problemas imediatos da relação de dominação/subalternidade (Gramsci, CC13, § 17).

A estratégia que muitos movimentos chamados de identitários têm adotado refere-se exatamente à prática de afirmar o particular contra o universal. Trata-se do agrupamento acerca de uma identidade imediata, definida por algum elemento particularista. Isso significa um primeiro laço de reconhecimento, de construção identitária de modo a diferenciar-se do universal. A afirmação da identidade, então, é usada como instrumento de luta política contra o silenciamento e o discurso hegemônico. Fazer a própria história é erguer a voz desde o lugar até então não autorizado à fala. Essa forma de atuação política, ao centrar-se no componente imediato e usá-lo como estratégia de luta, pode atribuir à identidade um caráter corporativo.

Considerando todo o exposto até aqui, afirmar a diferença do particular contra o universal pode ser considerado um momento necessário e mesmo inevitável no processo de constituição do sujeito “para si”. Isso permite compreender estratégias de resistência, lutas pela valorização da diferença, políticas afirmativas, etc. A eficácia se confirma no modo pelo qual tais políticas são recebidas como irracionais pela racionalidade hegemônica.

Não foram poucas as vezes que, no interior do marxismo, os debates sobre opressão foram secundarizados em nome da “luta maior”. Tampouco é incomum o uso de adjetivos como “pós-moderno” ou “identitário” para se criticar ou desqualificar problemáticas ligadas às lutas contra a opressão. Tais atitudes, além de sectárias, revelam a dificuldade de associar essas lutas à crítica das premissas políticas e filosóficas do capitalismo, às formas com que se estabelece a hegemonia dos dominantes e o modo com o qual os subalternos são assimilados pela visão de mundo hegemônica. Ignora-se, portanto, o modo com que a totalidade da ordem se reproduz.

O corporativismo identitário, como dito, é um momento do processo de luta dos subalternos. Esse momento apoia-se na experiência imediata e na particularidade que distingue o indivíduo, que faz dele o outro, o bárbaro e o patológico. Contudo, reduzir a existência do sujeito a tais características pode resultar em concebê-lo em si e por si, de modo estático e independente das relações sociais

em que se insere. Ou seja, corre-se o risco de se elaborar uma concepção essencialista da diferença. O processo de sujeição, ao contrário, se realiza na materialidade dos aparelhos que constituem o Estado Integral e na dinâmica das relações sociais, o que determina o caráter relacional e não-essencial da condição subalterna.

O momento identitário corporativo é limitado, e a afirmação do particular contra o universal deve ser encarada como tática; do contrário, a relação de dominação mesma não é superada. Os particularismos da sociedade, as condições de vida e as circunstâncias que estigmatizam os indivíduos como diferentes, desiguais, explorados e marginalizados, devem servir de base para uma universalidade real, que não homogeneíze artificialmente as pessoas e que acolha as especificidades. A capacidade de representação, não no sentido liberal e formal, mas no sentido orgânico, é pré-condição para a passagem da massa de subalternos à condição de sujeito político “para si”.

No debate em torno da opressão, muitos teóricos têm recusado a possibilidade de emancipação, de luta pela transformação mais profunda das relações sociais. Em muitos casos o ponto de partida está correto, a experiência imediata vivenciada nas microrelações sociais. Mas a estratégia de limitar-se ao momento do corporativismo identitário reforça a fragmentação dos sujeitos subalternos e não politiza, até onde poderia, as particularidades que os engendram.

Ao marxismo cabe superar as visões economicistas e as abstrações generalizantes da “classe operária”, e reconhecer o específico, o particular, o imediato como constitutivo dos atores políticos. Identificar a materialidade dos aparelhos e dispositivos por onde a visão de mundo hegemônica se espalha e se impõe sobre as pessoas, e estabelecer desde aí pontos de enfrentamento. Mas acima de tudo, é preciso passar do momento identitário corporativo ao momento propriamente político, onde as demandas, bandeiras e reivindicações apresentam-se como partido, como projeto para a totalidade social. Isso implica compreender que a luta contra a opressão é parte essencial da luta pela superação do capital.

Referências

- BIANCHI, Álvaro. *O laboratório de Gramsci: filosofia, história e política*. São Paulo: Alameda, 2008.
- DEL ROIO, Marcos. “Gramsci e as ideologias subalternas”. In: DEL ROIO, Marcos (org.). *Gramsci: periferia e subalternidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017, pp. 41-64.
- DIAS, Edmundo Fernandes. “Hegemonia: racionalidade que se faz história”. In: DIAS, Edmundo Fernandes *et al.* *O outro Gramsci*. São Paulo: Xamã, 1996, pp. 9-80.
- _____. “Como Pode o Subalterno Falar?” In: DEL ROIO, Marcos (org.). *Gramsci:*

periferia e subalternidade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017, pp. 65-88.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005.

LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. *A crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010b.

MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016.

POGREBINSCHI, Thamy. “Jovem Marx, nova teoria política”, *Dados*. Rio de Janeiro, v. 49, n. 3, 2006, pp. 537-552.

SEMERARO, Giovanni. “O protagonismo das periferias e dos subalternos na alternativa desenhada por Gramsci”. In: DEL ROIO, Marcos (org.). *Gramsci: periferia e subalternidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017, pp. 107-126.

WOOD, Ellen M. *Democracia contra o capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2003.

Recebido em 2 de dezembro de 2019
Aprovado em 20 de dezembro de 2019

Relaciones sociales de producción y relaciones patriarcales de género en el capitalismo: una mirada más allá del aparente dualismo

Social relations of production and patriarchal relations of gender in capitalism

Arelys Esquenazi Borrego*

Resumen

El presente artículo aborda la imbricación entre relaciones sociales de producción y relaciones patriarcales de género en el capitalismo. Se examina este debate con la finalidad de, paralelamente, profundizar en la relación entre explotación y opresión, a través de las imbricaciones que se establecen entre ambas relaciones. Para ello se sistematizan algunas de las principales vertientes teóricas feministas que participan en este largo, heterogéneo y complejo debate que se desarrolla hasta la actualidad. El cual se potencia a partir de las propuestas de las teorías duales, que comienzan a analizar las interrelaciones entre capitalismo y patriarcado; argumentos que posteriormente son refutados a partir del desarrollo de la teoría unitaria. El objetivo de este artículo es argumentar que la lógica del capital, entendida como totalidad, va más allá de la explotación de clase; sino que igualmente implica opresión de género, como resultado y condición.

Palabras Clave: patriarcado; capitalismo; feminismo; teoría de los sistemas duales; teoría unitaria.

Abstract

This paper addresses the interweaving between social relations of production and patriarchal gender relations in capitalism. This debate is examined with the aim of deepening in parallel the relationship between exploitation and oppression, through the overlaps established between the two relationships. Some of the main feminist theoretical aspects that participate in this long, heterogeneous and complex debate, taking place to present day are systematized. The debate is potentiated from the proposals of the dual theories, which analyze the interrelations between capitalism and patriarchy, arguments that are later refuted from the development of the unitary theory. The objective of the paper is to argue that the logic of capital, understood as a totality, goes beyond the exploitation of class, but also implies gender oppression as a result and condition.

Keywords: patriarchy; capitalism; feminism; dual systems theory; unit theory.

* Máster en Economía por la Universidad de La Habana (UH). Doctoranda del Programa de Post-graduación en Política Social de la Universidad Federal de Espírito Santo (UFES). Bolsista CAPES. E-mail: arelyseb@gmail.com

Introducción

El análisis de la imbricación entre relaciones sociales de producción capitalistas y relaciones patriarcales de género ha sido un tema recurrente en los debates que han marcado al feminismo desde mediados del siglo pasado. Diversas vertientes teóricas feministas han participado en dicho debate, asumiendo posturas muy heterogéneas al respecto. Al mismo tiempo, esta temática también constituye un punto de conexión y discusión con la perspectiva marxista. En la actualidad, aún después de varias décadas de debate, este aspecto continúa suscitando interés y generando una gran polémica. Todo ello no sólo como evidencia de la relevancia y vigencia del propio debate; sino también como ejemplo de la vitalidad y del continuo desarrollo de la teoría y del movimiento feminista.

En el presente artículo se aborda sintéticamente esta polémica de larga data, a partir de realizar un breve recorrido por algunas de las vertientes teóricas feministas que en ella participan. Puntualizar que no se pretende en este artículo realizar un examen exhaustivo de todas las autoras(es) que intervienen en este debate sobre relaciones sociales de producción capitalistas y relaciones patriarcales de género; así como, tampoco se pretende identificar una conclusión consensual en el mismo – debido a la propia amplitud, complejidad y heterogeneidad que lo caracterizan. La intención es, apenas, sintetizar a grandes rasgos la polémica realizada desde una perspectiva feminista crítica, para posteriormente suscribir y argumentar una postura dentro de la misma, y dejar abierto el diálogo para futuros debates.

Partiendo del entendido que examinar esta polémica es sólo un medio para un fin, que es precisamente profundizar en la relación entre explotación y opresión a través de las imbricaciones que se establecen entre relaciones sociales de producción capitalistas y relaciones patriarcales de género. Todo lo anterior, a su vez, como un proceso necesario para continuar fortaleciendo teóricamente el argumento de la imposibilidad de la emancipación del ser humano, particularmente de la mujer en el sistema capitalista, y por ende la necesidad de una transformación radical. De esta forma, el objetivo de este artículo es argumentar que la lógica del capital, más allá de explotación de clase, igualmente implica opresión de género, como resultado y condición. En este sentido, el metabolismo social del capital debe ser también entendido a partir de la relación estructural que se establece entre explotación y opresión.

Para ello el presente artículo ha sido estructurado en cuatro partes que incluyen: un primer momento dedicado a presentar el debate a muy grandes rasgos, identificando el fundamento teórico que se suscribe como base para organizar el debate y asumir una postura dentro del mismo. Una segunda parte dedicada a examinar las principales propuestas dentro de la llamada teoría de los sistemas duales. Posteriormente un tercer acápite que aborda la consolidación de una crítica al binarismo entre capitalismo y patriarcado desarrollado por la

teoría unitaria (y sus precursoras). Por último, una cuarta parte donde se exponen algunas reflexiones finales con vistas a argumentar la suscripción de una postura dentro del debate y también con la intención de delinear algunos de los desdoblamientos teóricos y prácticos que derivan de dicha suscripción. El método de investigación utilizado es la pesquisa bibliográfica.

I. El espinoso debate entre relaciones sociales de producción capitalistas y relaciones patriarcales de género: una breve introducción.

La primera dificultad dentro de este debate de larga duración histórica, es que no existe una definición uniforme y consensuada acerca de qué es el patriarcado. Más bien lo que existen es un conjunto de proposiciones o interpretaciones, algunas de las cuales tienen cierto nivel de compatibilidad entre sí; mientras otras son diametralmente opuestas. Por ello, más que presentar los puntos de vista de autoras(es) ordenados cronológicamente como forma de sistematizar el debate, se prefiere hacer agrupamientos en función de aspectos centrales compartidos dentro de una vertiente teórica; aun cuando se reconozca que al interior de cada enfoque existe una gran heterogeneidad.

Cinzia Arruzza en su libro *Reflexiones degeneradas: Patriarcado y Capitalismo* propone un agrupamiento a partir de tres grandes perspectivas teóricas enfrentadas en este debate. Una primera postura dentro de la polémica es la denominada “capitalismo indiferente”. Una segunda postura, que Arruzza (2014) denomina “teoría de los sistemas duales”¹; incluso a veces referida como “teoría de los sistemas triplos”². Por último, una tercera postura que Arruzza defiende como “teoría unitaria”, en la cual la autora se incluye.

La primera postura en el debate asume que las opresiones de género y raza son independientes al Capitalismo. Tanto porque dichas opresiones existen desde períodos anteriores al modo de producción capitalista, por lo cual la superación del capitalismo no implica la superación de tales opresiones. O también analizándolo también desde el ángulo opuesto – dado que según este enfoque es posible superar el patriarcado y el racismo dentro de la lógica del capital –, el sistema capitalista puede continuar existiendo independientemente de la supe-

¹ La denominación de “teoría de los sistemas duales” o “teoría de los sistemas dobles”, según la traducción, es un término acuñado por Iris Marion Young en su artículo *Marxismo y feminismo, más allá del “matrimonio infeliz”: una crítica al sistema dual*, publicado en 1980. Sin embargo, la tradición teórica dentro del feminismo a la que hace referencia se desarrolla desde la década de los años sesenta hasta los años ochenta.

² Algunas versiones de la perspectiva teórica de los sistemas duales/dobles, incluyen en los análisis no sólo las relaciones de clase social y de sexo/género; sino también las relaciones étnico/raciales; a las que se les considera también un sistema de relaciones sociales relativamente autónomo, pero en constante interacción con los dos sistemas anteriores. Así la teoría de los sistemas duales sería corregida o ampliada por autoras como Sylvia Walby y Sasha Roseneil a partir de su propuesta de los llamados sistemas triplos (Arruzza, 2014).

ración de las relaciones patriarcales. De esta forma, el capitalismo sólo tiene una relación meramente oportunista con dichas opresiones (Henrique Marcelino, 2019). En este sentido,

algunas [autoras] reivindican que en el capitalismo [las mujeres] se benefician de un nivel de emancipación desconocido en relación a otros tipos de sociedad, y eso demuestra que el capitalismo no es un obstáculo estructural de la liberación de las mujeres. Otras mantienen que debemos cuidadosamente distinguir los niveles lógicos e históricos: dado que, el capitalismo no necesita, específicamente, de la desigualdad de género, y puede eliminarla; no obstante históricamente, las cosas no son así tan simples (Arruzza, 2015, p. 5).

Esta postura al tener, fundamentalmente, como referencia epistemológica y teórica a un feminismo de tipo conservador-liberal, no será de interés en el presente artículo; y, por tanto, dicha vertiente teórica feminista no será retomada posteriormente.

La segunda postura dentro de la polémica, la llamada teoría de los sistemas duales defiende, a muy grandes rasgos, el enfoque de que a cada tipo de opresión/explotación le corresponde un sistema autónomo aunque estrechamente relacionados entre sí: capitalismo, racismo y patriarcado. Esta postura ha sido la que mayor difusión y capilaridad ha tenido dentro del movimiento feminista en las últimas décadas y, por ende, la más conocida.

Por su parte, una tercera postura denominada teoría unitaria, que ha tenido más visibilidad en los últimos años, defiende la idea de que las relaciones sociales de producción capitalistas y las relaciones patriarcales de género no son resultado de sistemas separados, autónomos; y sí relaciones altamente integradas. Esta postura se aborda con mayor profundidad posteriormente; dado que es, dentro del campo feminista, la vertiente que se tomará como fundamento teórico dentro de este debate.

Por último destacar que el ordenamiento/numeración de las distintas visiones que discuten la articulación entre relaciones sociales de producción capitalistas y las relaciones patriarcales de género, no obedece específicamente a un criterio cronológico o jerárquico; en la práctica se produce una convivencia de estos enfoques que llega hasta la actualidad, con momentos de mayor predominio de algunas de estas posturas. El agrupamiento a partir de tres grandes perspectivas teóricas enfrentadas, que se toma de Arruzza (2014, 2015), responde simplemente a una división metodológica para organizar y sistematizar el debate desde una perspectiva de análisis coincidente.

II. La teoría de los sistemas duales: el aparente binarismo entre capitalismo y patriarcado.

La teoría de los sistemas duales alcanza mayor nivel de visibilidad y adhesión al interior de la vertiente del feminismo radical, que se desarrolla a partir de la segunda mitad de siglo pasado. La teoría dual enfatiza que el patriarcado constituye un sistema diferente y autónomo en relación al capitalismo; sin dejar de estar, al mismo tiempo, modificado por este. De esta forma, el sistema de relaciones de “[...] género o relaciones sexuales constituyen un sistema autónomo que se combina al capitalismo y remodela las relaciones de clase, estando, al mismo tiempo, modificado por el capitalismo en un proceso de interacción recíproca” (Arruzza, 2015, p. 4, traducción propia).

Al mismo tiempo, el género o las relaciones sociales de sexo – según la corriente que se analice dentro del feminismo radical anglófono o el feminismo materialista francófono – son asumidos ambos como relaciones de opresión y de explotación. Las relaciones de clase son entendidas generalmente en términos estrictamente económicos, y las relaciones de género son analizadas como extra-económicas: sistema de relaciones ideológicas, culturales, psicológicas, etc. Específicamente, dentro del feminismo radical anglófono que desenvuelve esta perspectiva, destacan figuras tales como: Kate Millett (1969), Juliet Mitchell (1977), Shulamith Firestone (1970), entre otras.

La feminista estadounidense Kate Millett (1969) realiza un análisis del patriarcado, identificándolo como una institución política de carácter global y sistemático; que funciona como un sistema paralelo al capitalismo. Según ella, el patriarcado – antes que el capitalismo, el racismo o el colonialismo – representa el “enemigo principal” y común de todas las mujeres. En este sentido, enfatiza que la opresión sexual no solo es una forma de dominio político, sino que es la primera forma de dominio, precediendo a las demás; por lo cual debe ser combatida antes. Según esta autora, el patriarcado debe ser entendido como un sistema social caracterizado por la dominación del hombre sobre la mujer. Según refleja en su libro *Política Sexual*, el propósito de esta obra es argumentar una teoría del patriarcado basada en la idea de que “el sexo es una categoría social impregnada de política”.

Un análisis similar es desarrollado por la feminista británica Juliet Mitchell (1977). La autora sostiene que el patriarcado organiza buena parte de la reproducción, la sexualidad y la crianza de los hijos; sin embargo, plantea que el sistema patriarcal no tiene ninguna base material. Idea que profundizaría en su libro de 1974 *Psicoanálisis y Feminismo*. En dicha obra argumenta que el patriarcado actúa primordialmente en el ámbito psicológico; donde hembras y varones aprenden a ser mujeres y hombres. En otras palabras, para Mitchell el patriarcado es la estructura ideológica fundamental de la sociedad, del mismo modo que el capital es la principal estructura económica. Por tanto, se trataría de dos áreas

autónomas: el “modo económico del capitalismo” y el “modo ideológico del patriarcado” (Hartmann, 1979).

Shulamith Firestone (1970) es tal vez una de las figuras más distintivas de esta tradición. La feminista canadiense, a diferencia de las autoras anteriores se aleja un poco más de la influencia del psicoanálisis, y tiene un mayor acercamiento al marxismo. Sostiene que la dialéctica del sexo es la dialéctica histórica fundamental; así como, defiende que el patriarcado tiene una base material, y que la misma se encuentra determinada por el trabajo que hacen las mujeres al reproducir la especie. De esta forma, Firestone indentifica en la diferencia biológica entre hombre y mujer, la raíz de la subordinación femenina. En este sentido, explicar la opresión femenina a partir de bases materiales, aún cuando sean de tipo biológicas, sería una de las principales contribuciones de esta feminista al debate.

Según Hartmann (1979), la propuesta de Firestone aún se encuentra muy marcada por el aspecto psicológico; lo que conlleva a un enfoque “ciego a la historia”. Esta es una crítica que Hartmann generalizaría al resto de las feministas radicales inicialmente abordadas, debido tanto al método que utilizan, como por la propia noción de patriarcado que asumen. Todas estas autoras analizan al patriarcado como una organización social totalmente elástica y adaptable a todas las formaciones económicas-sociales conocidas; sin hacer distinción entre ellas. “El uso de la historia por las feministas radicales se suele limitar a proporcionar ejemplos de la existencia del patriarcado en todos los tiempos y lugares” (Hartmann, 1979, p. 11).

A su vez, desde otro punto geográfico, y casi simultáneamente a las autoras anglófonas, se localizan las contribuciones del feminismo materialista francófono – el cual a veces es clasificado como un enfoque perteneciente al feminismo radical. Esta corriente va a tener en Christine Delphy (1970) una de sus fundadoras, junto a otras autoras tales como: Mónica Wittig, Nicole Claude Mathieu, Colette Guillaumin y Paola Tabet.

La francesa Christine Delphy, al igual que las feministas radicales anglófonas, defiende la teoría de los sistemas duales, a partir de argumentar la coexistencia del modo de producción capitalista salarial y el modo doméstico o patriarcal. En palabras de la propia autora:

Se constata la existencia de dos modos de producción en nuestra sociedad: la mayoría de las mercancías son producidas en el modo industrial; por su parte, los servicios domésticos, la educación de los hijos y algunas mercancías son producidas en el modo familiar. El primero da lugar a la explotación capitalista; el segundo, a la explotación familiar, más exactamente, patriarcal (Delphy, 2015 [1970], p. 111, traducción propia).

Según esta visión, el modo de producción familiar se sustenta en la explotación económica del trabajo gratuito de las mujeres, ocurriendo en esta esfera una relación similar a la servidumbre. De forma que, “[...] la explotación patriarcal constituye la opresión común, específica y principal de las mujeres” (Delphy, 2015 [1970], p. 116), y el patriarcado debe ser considerado el “principal enemigo” de la “clase de las mujeres”.

Otras feministas que pueden ser ubicadas dentro de la propuesta teórica de los sistemas duales/dobles, pero que no se enmarcan en ninguna de las dos vertientes anteriores, son: Sheila Rowbotham (1978), Zillah Eisenstein (1978), Heidi Hartman (1978, 1979). Dichas autoras pertenecen a las vertientes del feminismo socialista o marxista y pueden ser consideradas como parte de una transición hacia una postura crítica de la teoría de los sistemas duales.

La feminista británica Sheila Rowbotham, critica tanto a la perspectiva liberal como al marxismo, por relegar a un segundo plano o desconsiderar – en su opinión – el análisis de la reproducción dentro del conjunto de determinantes materiales de las relaciones sociales. Sobre este particular destaca la relevancia de analizar la posición de la mujer en la sociedad a partir de “[...] la interacción entre el modo de producción y el modo de reproducción” (Rowbotham, 1978, p. 101). Estos dos sistemas diferenciados pero estrechamente relacionados, constituirían la base material de toda la sociedad.

Por su parte, Zilah Eisenstein (1978a, 1978b) aborda las relaciones patriarcales como relaciones de poder, de dominación; como una especie de sistema de control cultural, social, económico y político que se concretan en la supremacía masculina. Derivado de lo anterior argumenta que:

El sistema patriarcal se mantiene, a través del matrimonio y la familia, mediante la división sexual del trabajo y de la sociedad. El patriarcado tiene sus raíces en la biología más que en la economía o en la historia. Manifiestas a través de la fuerza y el control masculinos, las raíces del patriarcado se encuentran ya en los propios roles reproductivos de las mujeres. La posición de la mujer en esta jerarquía de poder no se define en términos de la estructura económica de clase, sino en términos de la organización patriarcal de la sociedad (Eisenstein, 1980 [1978a], p. 28-29).

Una diferencia en relación a los abordajes anteriores, es que esta autora además del análisis a partir de bases materialistas, coloca un énfasis importante en las determinaciones socio-históricas. De esta forma, distingue, dos procesos diferentes: el de la historia definida en términos de clase (feudal, capitalista, socialista), y el de la historia propiamente patriarcal. Según Eisenstein, abordar las especificidades histórico concretas, es precisamente lo que posibilita que el pa-

triarcado no se convierta en una mera abstracción o en concepto generalizado y distorsionado. “Son precisamente las especificidades las que permiten aclarar el significado general de la existencia patriarcal. El patriarcado debería entenderse no meramente como un sistema biológico sino como uno político, con una historia específica” (Eisenstein, 1980 [1978a], p. 31).

Precisamente por la relevancia otorgada a la determinación histórica, la autora va a colocar un gran énfasis en analizar no el patriarcado en general, sino el patriarcado capitalista. En este sentido, apunta lo siguiente: “[...] la expresión ‘patriarcado capitalista’ la utilizo para acentuar una relación dialéctica que se refuerza mutuamente entre la estructura de clases capitalista y la estructuración sexual jerarquizada. La comprensión de esta interdependencia entre capitalismo y patriarcado resulta esencial” (Eisenstein, 1980 [1978a], p. 15).

Aun partiendo del presupuesto de que se tratase de sistemas dobles, constituye un avance la imbricación que la autora realiza entre ambos elementos, a través de un enfoque que se intenta apropiarse de la dialéctica. Mutua dependencia implicaría que, “[...] elementos específicos de cada sistema son necesarios para el otro. El capitalismo usa al patriarcado y el patriarcado está determinado por las necesidades del capital” (Eisenstein, 1980 [1978a], p. 39). Al mismo tiempo que, “[...] juntos forman la economía política de la sociedad, no únicamente uno o el otro, sino una combinación muy particular de los dos” (Eisenstein, 1980 [1978a], p. 40). Según Eisenstein, entender la dependencia mutua entre capitalismo y patriarcado, a través del concepto de “patriarcado capitalista”, permite superar las dicotomías – de clase y sexo, esfera pública y privada, trabajo doméstico y asalariado, familia y economía, lo personal y lo político, y la ideología y las condiciones materiales – que caracterizaban al feminismo radical.

Por su parte, la feminista estadounidense Heidi Hartmann (1978, 1979) muy en sintonía con el enfoque materialista que se venía desarrollado anteriormente, identifica que el patriarcado no es simplemente una estructura psíquica; sino también social y económica. Para Hartman la base material del patriarcado no se asienta únicamente en la familia, el matrimonio, la crianza de los hijos y el trabajo doméstico; sino en todo un conjunto de estructuras sociales que permiten al hombre controlar el trabajo de la mujer, tales como: sindicatos, universidades, iglesias, corporaciones, el ejército y el Estado. Derivado de esta argumentación, analiza el patriarcado como “[...] un conjunto de relaciones sociales que tiene una base material y en el cual hay relaciones jerárquicas entre los hombres y una solidaridad entre ellos que les permiten controlar a las mujeres. El patriarcado es por lo tanto el sistema de opresión de las mujeres por los hombres (Hartmann, 1980 (1978), p. 186-187).

Con un enfoque similar a Zillah Eisenstein, sostiene que aunque la mayoría de las sociedades han sido patriarcales, el patriarcado no puede ser asumido como un fenómeno universal e invariable. En su opinión las relaciones patriarca-

les han ido cambiando de forma e intensidad a lo largo del tiempo. Por lo tanto, “[...] no hay un “capitalismo puro”, como tampoco hay un “patriarcado puro”. Lo que sí hay es un capitalismo patriarcal” (Hartmann, 1979, p. 14). Adicionalmente a estas determinaciones históricas, también considera diferentes aspectos sociales como determinantes relevantes para analizar las relaciones patriarcales. Al respecto, comenta que: “[...] las mujeres de diferentes clases, razas, nacionalidades, estados civiles y orientaciones sexuales están sometidas a diferentes grados de poder patriarcal” (Hartmann, 1979, p. 15).

Según esta feminista, el patriarcado y el capitalismo están en constante interacción y estrecha interrelación. Ambos sistemas se articulan, fortalecen y perpetúan mutuamente. “Afirmamos, que en el capitalismo existe el patriarcado sistemáticamente como sistema de relaciones entre el hombre y la mujer; y que en las sociedades capitalistas existe una fuerte y provechosa colaboración entre el patriarcado y el capital” (Hartmann, 1979, p. 16). Sin embargo, a pesar de este estrecho nexo entre modo de producción capitalista y sistema patriarcal, ambos sistemas funcionan según lógicas internas y leyes específicas – argumento que constituye la esencia de la propuesta teórica de los sistemas duales. De esta forma, capitalismo y patriarcado pueden estar recíprocamente en sintonía, pero también pueden entrar temporalmente en conflicto; porque “[...] los cambios en uno crean habitualmente movimientos, tensiones o contradicciones en el otro” (HARTMANN, 1979, p. 14). Cada sistema no sólo está regido por leyes específicas, sino también tiene su propio sistema de contradicciones.

III. Por una teoría unitaria: críticas a las teorías dualistas y el retorno a la noción de totalidad.

La figura de Heleieth Saffioti, socióloga marxista y feminista brasileña, es de obligada referencia en esta polémica entre relaciones sociales de producción capitalistas y las relaciones patriarcales de género³. Saffioti va a defender dentro de este debate una postura que va a evolucionar, de una ligera influencia de la teoría dual en sus primeros escritos, a un enfoque abiertamente crítico de la teoría de los sistemas duales en sus obras posteriores. Incluso, en sus artículos más contemporáneos Saffioti se aproxima ligeramente a una visión sobre la relación entre patriarcado, racismo y capitalismo con muchos puntos de contacto con lo que posteriormente será abordado en esta investigación como teoría unitaria. No obstante, puntualizar que esta autora nunca se denominó como parte de esta teoría, y que encuadrarla dentro de una corriente específica puede ser controversial.

³ Resulta difícil encuadrar a Heleieth Saffioti dentro de una corriente específica del feminismo; sobre todo porque dichas clasificaciones responden a agrupamientos que tienen como referente a figuras de países capitalistas desarrollados. Saffioti tiene la singularidad de estar reflexionando sobre estas temáticas desde un país subdesarrollado, periférico y dependiente como es Brasil.

Específicamente en el debate sobre la relación entre patriarcado y capitalismo, la autora defiende que: “[...] no existe, de un lado, la dominación patriarcal y, de otro, la explotación capitalista” (Saffioti, 2005, p. 65, traducción propia); precisamente porque “[...] patriarcado y Capitalismo son dos facetas de un mismo modo de producir y reproducir la vida” (Saffioti, 1985, p. 98, traducción propia). En este mismo sentido, argumenta que la dominación no puede analizarse de forma separada de la explotación; debido a que ambas son procesos indisolubles. Por ello Saffioti utilizará la noción de “sistema de dominación-explotación”; analizando los impactos que dicho sistema genera en lo social, cultural, político y económico.

Dicha noción, le permite a Saffioti articular las dimensiones de género, raza/etnia y clase social; pero sin colocar ningún tipo de jerarquía entre ellas. De esta forma, al comprender de manera orgánica los procesos de dominación y explotación, esta autora puede analizar de forma integrada las relaciones patriarcales, racistas y capitalistas; a través de la “metáfora del nudo”⁴. Según Saffioti, ella crea “la metáfora del nudo para dar cuenta de la realidad de la fusión entre patriarcado-racismo-capitalismo” (Saffioti, 2005, p. 65, traducción propia).

En su libro de 1987 *El poder del macho*, Saffioti expone que con el surgimiento del capitalismo ocurre una fusión entre estos tres sistemas. Argumenta que, aunque desde el punto de vista teórico-metodológico los tres sistemas pueden ser desglosados para realizar un análisis más particular y profundo, “[...] en la realidad concreta, ellos son inseparables, constituyen un único sistema de dominación-explotación, aquí denominado patriarcado-racismo-capitalismo” (Saffioti, 1987, p. 60, traducción propia).

Al mismo tiempo, Saffioti (2005) destaca que el problema – refiriéndose a los análisis parcelados derivados de la teoría de los sistemas duales/triples – no consiste en separar para fines analíticos estas tres sistemas (abstracción científica); sino en la ausencia de realización del camino inverso: la síntesis, como paso imprescindible para la recomposición de la totalidad. De esta forma, la autora hace uso del método marxista y de la noción de totalidad; aspectos también claves para la otra perspectiva que se va a abordar más adelante (la teoría unitaria).

De igual forma, Saffioti (1987) defiende que la fusión entre estos tres sistemas ocurre a un nivel de profundidad tan grande, que es prácticamente imposible afirmar que una determinada discriminación proviene únicamente del patriarcado; o se deriva únicamente del sistema de clases sociales o del racismo. Motta (2018), destaca que Saffioti, sin dejar de considerar los diferentes orígenes históricos de los tres sistemas, apunta no sólo la existencia de una retroalimenta-

⁴ Un análisis más profundo sobre la importancia y las implicaciones teóricas de la “metáfora del nudo” dentro de la obra de Heleieth Saffioti puede ser consultado en Motta (2018) y Marinho (2018).

ción o simbiosis entre patriarcado-racismo-capitalismo; sino fundamentalmente, la fusión que se establece entre estos sistemas al punto de no poder separarlos.

Otro aspecto relevante es que Saffioti puntualiza que esta fusión no es armónica ni pacífica. “Al contrario se trata de una unidad contradictoria” (Saffioti, 1987, p. 62). Sin embargo, ninguna de estas contradicciones de género, raza/etnia y clase, actúa libre o de forma aislada; dentro del nudo, cada una de ella se condiciona a esta nueva realidad, caracterizada por una lógica contradictoria. En este sentido, “[...] el nudo formado por estas tres contradicciones, presenta una cualidad distinta de las determinaciones que la integran. No se trata de sumar racismo, género y clase social; sino de percibir la realidad compuesta y nueva que resulta de esta unión” (Saffioti, 2005, p. 48, traducción propia). De esta forma, la noción de nudo da lugar a una nueva cualidad, a partir de la fusión de los tres sistemas: patriarcado-racismo-capitalismo, que es la propia esencia de la sociedad capitalista.

Por su parte, una de las críticas más conocidas que se realizará a la perspectiva de los sistemas duales fue elaborada por Iris Marion Young (1980). Esta autora marcará no sólo el inicio de una crítica abierta a las teorías dualistas, sino la génesis argumentativa de la denominada teoría unitaria. De esta forma, comienza a ser contestada la propia existencia de dos modos de producción o sistemas autónomos. Lo cual significa en opinión de esta autora que “[...] hay buenas razones para creer que la situación de la mujer no está condicionada por dos sistemas distintos de relaciones sociales que tienen estructuras, dinámicas e historias distintas” (Young, 1992 [1980], p. 1)

Adicionalmente, Young cuestiona el funcionalismo con el que muchas veces se entiende la relación entre capitalismo y patriarcado. Desde su punto de vista, el sistema capitalista no utiliza o se adapta a una jerarquía de género ya pre-establecida. Argumenta que, desde sus inicios, el capitalismo se fundó en la jerarquía de género que coloca a los hombres como primarios y a las mujeres como secundarias; por lo cual, las formas específicas de la opresión a las mujeres en el Capitalismo, son esenciales a la propia naturaleza de la esencia capitalista. No obstante, aclara que:

[...] esto no significa, por su puesto, que la jerarquía de géneros no existió con anterioridad; tampoco quiere decir que el desarrollo de la división del trabajo por género en el capitalismo no dependió de la existencia previa de una ideología sexista y de una división feudal del trabajo por géneros. Muchos de los otros aspectos del capitalismo derivaron de una sociedad feudal, pero en un cierto momento esos desarrollos tomaron formas nuevas y específicas (Young, 1992 [1980], p. 15).

Igualmente, dicha autora reflexiona sobre posibles implicaciones políticas para la lucha feminista y clasista que se pueden derivar de la visión dual entre

relaciones sociales de producción capitalistas y las relaciones patriarcales de género. Realiza también un cuestionamiento a la propia noción de patriarcado desarrollada por la teoría dualista. Por eso Young destaca entre las críticas que, además de los aspectos teóricos apuntados, existen motivos prácticos relevantes para rechazar la noción de que Capitalismo y patriarcado son sistemas separados. En este sentido, señala que lo anterior puede derivar en una praxis militante que asuma ambas luchas políticas como aspectos separados; alejando la acción política feminista de la lucha anticapitalista. Autoras como Vogel (1979) y Arruzza (2010, 2014) le reconocen a Young el mérito no sólo de cuestionar los fundamentos de la teoría dual, sino también de ser precursora de la teoría unitaria.

Posteriormente, otros debates en relación a la credibilidad o científicidad de la teoría de los sistemas duales se continuarán desarrollando a lo largo de la década de los años ochenta entre feministas socialistas y marxistas. Entre las figuras que forman parte de este debate se encuentran: Johanna Brenner y Maria Ramas, Michèle Barrett, Pat y Hugh Armstrong, Patricia Connelly, entre otras. Sin embargo, la crítica de estas autoras no será profundizada en la presente investigación. La feminista que se tomará como punto de referencia del inicio del enfoque conocido como la teoría unitaria es Lise Vogel (1979, 1983). Esta corriente comparte la premisa de Iris Young de que la opresión de las mujeres en el capitalismo puede, y debe ser, explicada a través de un marco teórico unitario, marxista y materialista.

Vogel (1983) realizará una fuerte crítica a la dicotomía que sustentó la perspectiva teórica de los sistemas duales. Argumenta que dicho binarismo conllevó a un análisis de la opresión de las mujeres en función de dos estructuras separadas, como por ejemplo: Capitalismo y patriarcado, modo de producción y modo de reproducción, sistema de clases sociales y sistema de género, etc. Todo lo anterior también derivaría en una oposición entre feminismo y marxismo, pese a todos los intentos de trascender este falso antagonismo.

La propuesta de Lise Vogel intentaba abrir las puertas, aún con ciertas limitaciones, a una teoría que lograse articular coherentemente la opresión de las mujeres a las funciones esenciales del modo de producción capitalista. Posteriormente a la publicación del libro de Vogel en 1983 “El marxismo y la opresión de las mujeres. Hacia una teoría unificada”; comenzará un largo debate entre la teoría unitaria y la teoría de los sistemas duales. El llamado feminismo de la reproducción social – impulsor de la teoría unitaria, en el cual Vogel se inserta – recibirá diversas críticas desde entonces; críticas que a su vez tendrán réplicas⁵, y así sucesivamente. Dicho debate aún permanece abierto.

⁵ Entre las críticas esgrimidas a la teoría unitaria, defendida por el feminismo de la reproducción social, se encuentran aspectos tales como: su carácter funcionalista o economicista, y su elevado determinismo biológico. Contrarréplicas a esta ideas pueden ser consultadas en: Ferguson y McNally (2013) y Arruzza (2015, 2017).

La corriente feminista de la reproducción social y la llamada teoría unitaria tendrá, posteriormente a Vogel, otras(os) continuadoras(es) en las figuras de: Ferguson y McNally (2013); Ferguson (2017); Arruzza (2010, 2014, 2015, 2017); Bhattacharya (2015, 2018), entre otras(os). De estas(os) autoras(es), se aborda a continuación solamente algunas ideas de Cinzia Arruzza, que se consideran esenciales en el debate sobre relaciones sociales de producción capitalistas y las relaciones patriarcales de género desde la perspectiva de la teoría unitaria.

Según Arruzza (2014), la tesis esencial de la teoría unitaria es que la opresión de género y la opresión racial no constituyen dos sistemas autónomos; sino que ambos se han convertido en una parte integral de la sociedad capitalista, a través de un largo proceso histórico que ha disuelto anteriores formas de vida social. En otras palabras, la teoría unitaria defiende que no existe un sistema patriarcal autónomo en relación al Capitalismo, con reglas de funcionamiento y perpetuación propias. Lo cual no significa que no continúan existiendo relaciones patriarcales de género, sino que estas no constituyen un sistema en sí mismo.

Al desarrollar esta línea de raciocinio, cuestiona una de las objeciones más frecuentes que se ha realizado contra la teoría unitaria y que tiene que ver con la dimensión histórica. Al respecto destaca que, generalmente se coloca la siguiente interrogante: ¿si la opresión de las mujeres existía desde mucho tiempo antes que la consolidación del Capitalismo, como puede entonces afirmarse que esta no constituye un sistema independiente? A lo cual la propia Cinzia Arruzza responde:

Naturalmente, la opresión de las mujeres existía ya bastante antes del advenimiento del Capitalismo, aquella no puede pues encontrar la propia causa en el modo de producción capitalista. Pero el mismo discurso vale también para la división en clases y la explotación: éstas tampoco son invenciones originales del Capitalismo. [...] La consideración del hecho de que no existe una división en clases “pura”, separada por un modo específico de producción que la determina, generalmente conduce a pensar que ésta no constituye un sistema en sí mismo que se perpetuaría, aun modificándose, en el transcurso de los siglos. ¿Por qué no valdría también lo mismo para el patriarcado? (Arruzza, 2010, p. 144).

En su opinión, discordar con la idea de que el patriarcado sea un sistema autónomo, no significa apoyar el argumento absurdo según el cual la opresión de género se origina con el Capitalismo. De igual forma que, coincidir con la idea de que la opresión de género es anterior al advenimiento del Capitalismo, tampoco conlleva a pensar que el Capitalismo simplemente se limita al uso eficiente de desigualdades y opresiones pre-establecidas; o que las formas que adopta dicha

opresión en el sistema capitalista son iguales a las de modos de producción anteriores. La teoría unitaria no tiene relación alguna con este tipo de raciocinio simplista; lo que defiende el feminismo de la reproducción social es: la creación de nuevas formas de opresión por razón de género, como resultado de las determinaciones específicas que le imprime el Capitalismo a dichas relaciones de opresión (Arruzza, 2014).

Igualmente sostiene que, “[...] precisamente porque nuestra percepción está fragmentada, el conjunto de las relaciones patriarcales se experimenta y percibe (por aquellos que han desarrollado una sensibilidad de género) de forma inmediata en conformidad con la lógica independiente y separada de la del capital” (Arruzza, 2014, p. 8). En este sentido, las teorías de los sistemas duplos o triplos lo que hacen es exactamente reproducir esta percepción fragmentada (dual) y fetichizada de la realidad social.

En este sentido, Arruzza (2014) puntualiza que negar que el patriarcado no exista como sistema autónomo en los países capitalistas, no es negar la existencia de la opresión de género; ni reducir esta opresión a una consecuencia mecánica y directa del Capitalismo, ni tampoco explicar dichos procesos en términos puramente económicos. En su opinión, de lo que realmente se trata es de entender al sistema capitalista desde una perspectiva más amplia, como un complejo orden social; es decir, como una totalidad articulada y contradictoria de relaciones de explotación, dominación y opresión.

IV. A modo de reflexiones finales: suscribiendo una postura dentro del debate.

Una vez finalizado el recorrido a través del análisis de los diversos enfoques sobre la imbricación entre relaciones sociales de producción capitalistas y las relaciones patriarcales de género, es importante enfatizar el hecho de que se trata de polémicas muy complejas y con escasos consensos; por lo que la mayoría de ellas se mantienen aún abiertas a futuras discusiones. De esta forma, la intención de este recorrido ha sido, simplemente, ofrecer una breve sistematización de la evolución de una parte del debate; así como, delinear algunas claves sobre lo que se consideran las interpretaciones más coherentes e integrales.

De todas las vertientes teóricas abordadas en esta discusión, las feministas que logran un mayor nivel de coherencia y articulación con el marxismo, en relación a este debate, son las autoras de la teoría de la reproducción social. En términos de las posturas abordadas dentro de la polémica la visión que por ende se suscribe es la de la teoría unitaria; dado que dicha teoría avanza en términos analíticos más allá de la aparente dualidad en que se presentan las relaciones sociales de producción capitalistas y las relaciones patriarcales de género. Ello permite superar un debate marcado por el carácter transhistórico, dualista y fetichista de la categoría patriarcado – cuando ésta es entendida como modo de producción o

sistema autónomo –; para pensar el Capitalismo desde una perspectiva de totalidad. No obstante, tal suscripción teórica no implica desconsiderar los valiosos aportes realizados al debate por las otras vertientes feministas.

Entre los elementos que sustentan esta suscripción teórica, es que las autoras de la teoría de la reproducción social tienen una elevada apropiación del marxismo, tanto en términos del sistema categorial como del método. Esto les permite realizar aportes relevantes al debate sobre la imbricación entre relaciones sociales de producción capitalistas y las relaciones patriarcales de género, que es un punto central dentro de la construcción teórica del feminismo; pero sin entrar en contradicción con la esencia de la propuesta de la tradición marxista, e inclusive contribuyendo a su desarrollo. La apropiación del marxismo por dichas autoras se distingue por la aplicación del enfoque de totalidad; lo cual les permite superar el dualismo y/o segmentación que ha permeado a las otras posturas dentro del debate.

La teoría unitaria constituye la construcción argumentativa que mejor explica, entre todas las vertientes feministas abordadas, los fundamentos teóricos-generales de la existencia de relaciones estructurales entre opresión y explotación en el Capitalismo. Lo anterior es posible porque dicho enfoque fundamenta teóricamente por qué no existe un sistema patriarcal que sea autónomo al propio Capitalismo. En otras palabras, el capital como forma social totalitaria adopta una lógica de: por una parte, destruir aquellas relaciones sociales y formas de sociabilidad preexistentes que escapan de su control; por otra, al mismo tiempo busca subordinar aquello que es posible dominar, a través de amoldar lo preexistente a su imagen y semejanza.

Lo cual de modo alguno entra en contradicción con sostener que continúan existiendo relaciones patriarcales de género en el sistema capitalista; pero bajo el entendido de que ellas no constituyen un sistema por sí mismas, con leyes y reglas de funcionamiento propias. De esta forma, las relaciones patriarcales de género continúan permeando las relaciones sociales (tanto a nivel macro y micro); sólo que asumiendo una configuración específica en dicho sistema.

Esta perspectiva permite una comprensión no fragmentada de la sociabilidad en el sistema capitalista, entendiendo éste como una totalidad; dado que se asume que todas las formas de opresión están intrínsecamente integradas en este contexto social, de modo que también las conecta con las relaciones de explotación (Esquenazi Borrego, 2018). Esta interpretación de la teoría unitaria retoma la lógica relacional, como base para analizar la relación entre las “partes” y el “todo”.

Al abandonar el pensamiento de la lógica formal – que entiende la sociedad de forma fragmentada a través de la suma de sus partes: patriarcado, racismo, Capitalismo – y retomar la perspectiva marxista de la totalidad, estas autoras consiguen explicar el funcionamiento de la sociedad capitalista como una especie de

“complejo de complejos” (al decir de Luckács (2012 [1971])). De esta forma, defender la visión del Capitalismo como una totalidad (como un “todo” orgánico), implica asumir que sus totalidades parciales (que representan las “partes”, dígame las diversas relaciones de: clase, raza/etnia, género/sexo, sexualidad, etc.) aunque sean distintas y posean propiedades específicas, ellas no constituyen momentos ontológicamente separados/autónomos. De ahí deriva la visión de que el capital en su proceso de totalización, unifica/fusiona y adapta las relaciones sociales pero sin suprimir completamente las totalidades parciales constitutiva de él.

Sobre este debate en particular Karel Kosik – aunque no discutiendo específicamente sobre la imbricación entre relaciones sociales de producción capitalistas y las relaciones patriarcales de género, sino haciendo un análisis sobre el método marxista – también realiza algunas reflexiones que pueden auxiliar en la argumentación que se viene defendiendo:

La totalidad no es un todo ya preparado, que se llena de un contenido, de la cualidad de las partes o de sus relaciones, sino que la totalidad misma se concretiza y esta concreción no es sólo creación del contenido, sino también creación del todo. [...] La concepción genético-dinámica de la totalidad es un supuesto de la comprensión racional del surgimiento de una nueva cualidad. Los supuestos que fueron en su origen condiciones históricas de la aparición del capital, después de surgir y constituirse éste, se manifiestan como resultado de su propia realización y reproducción; ya no son condiciones de su surgimiento histórico, sino resultado y condiciones de su existencia histórica [...]. Así el capital, en la época del capitalismo, se convierte en una estructura significativa, que determina el contenido interno y el sentido objetivo de los factores o elementos, sentido que era distinto en la fase precapitalista. La creación de la totalidad como estructura significativa es, por tanto, y al mismo tiempo, un proceso en el cual se crea realmente el contenido objetivo y el significado de todos sus factores y partes (KOSIK, 1965, p.19).

En resumen, para la teoría de la reproducción social, el modo de producción capitalista se entiende como algo más complejo, sistémico y sistemático que una mera suma aditiva de partes (sistemas independientes); es decir, su comprensión como un todo orgánico que articula, integra y fusiona relaciones patriarcales de género, raciales, clasistas, etc. Sobre esta misma línea de pensamiento Cinzia Arruzza reflexiona:

el capitalismo es una totalidad versátil y contradictoria, en perpetuo movimiento, que contiene relaciones de explotación, dominación y

de [opresión] que están también sometidas a un proceso de transformación constante, [...] en el que las líneas que trazan las relaciones de clase demarcan e imponen restricciones que afectan a todas las demás formas de relaciones. Entre ellas, encontramos también las relaciones de poder relacionadas con el género, la orientación sexual, la raza, la nacionalidad y la religión, y todas ellas se ponen al servicio de la acumulación de capital y su reproducción, pero a menudo en modalidades variables, impredecibles, y bajo formas contradictorias (Arrezza, 2014, p. 9-10).

De esta forma, la lógica del capital es entendida como una totalidad totalitaria que explota y oprime al sujeto social en todos los momentos de su praxis. Por tanto, se defiende que clase social, género, raza/etnia, sexualidad, etc., deben ser entendidos como diferentes momentos de la totalidad contradictoria que constituye la lógica del capital.

Adicionalmente, destacar que esta polémica es relevante no sólo en términos teóricos en función de entender mejor las bases de las relaciones patriarcales de género en el sistema capitalista y las relaciones estructurales que se establecen con las formas de explotación; sino también por las implicaciones prácticas en términos del alcance de las estrategias de lucha y perspectivas de ruptura que derivan de cada postura dentro del debate.

Un análisis fragmentado de la realidad social, muy probablemente conducirá a una parcelación en las luchas por la transformación radical de dicha realidad. Como mismo la sociedad capitalista no puede ser analizada como una agregación de partes/sistemas, la estrategia político-clasista no puede estar fundada en una mera sumatoria de luchas dispersas; ni en la defensa de ningún tipo de jerarquización basada en una concepción estrecha de clase trabajadora.

Suscribir de forma acrítica la teoría dual conduce, implícitamente, a desdoblamiento políticos basados en falsos antagonismos y segmentaciones en términos de las luchas por la transformación social; dado que, “si a cada opresión corresponde un sistema autónomo – la opresión de género al patriarcado, la explotación económica al capitalismo, etc. – ¿cuál debe ser, en resumidas cuentas, el terreno de la lucha política por la emancipación?, ¿quién es el sujeto de la transformación social?” (Henrique Marcelino, 2019, p. 15, traducción propia).

Las autoras de la teoría unitaria, apuestan por un abordaje que defiende la centralidad de la clase trabajadora – entendida en su sentido amplio y no solo como clase operaria; asumida también de forma heterogénea a partir de las determinaciones de género/sexo, sexualidad, raza/etnia, etc. que la permean – como sujeto histórico de la transformación social. De esta forma, las implicaciones en términos prácticos y estratégicos en la lucha por la emancipación de la mujer como parte de la construcción de una sociedad alternativa – que estas au-

toras acreditan que es el Socialismo – es también otro elemento importante que las acerca al paradigma marxista.

Lo más importante es que esta teoría [refiriéndose al feminismo de la reproducción social y a la teoría unitaria] nos ayuda a comprender que cualquier victoria por los derechos de género que realicemos en la economía formal o fuera de ella, solo puede ser temporal porque la base material de la opresión de las mujeres está ligada al sistema en su conjunto. Cualquier conversación sobre el fin de la opresión y la emancipación necesita recurrir a una conversación simultánea sobre el fin del sistema en sí (Bhattacharya, 2018, p. 3).

Finalmente, resaltar que la síntesis y análisis que se ha presentado – sobre todo este amplio y aún abierto debate sobre relaciones sociales de producción capitalistas y relaciones patriarcales de género – se propuso algo más que suscribir una postura más “adecuada” dentro de una polémica. Todo este recorrido ha tenido como principal finalidad buscar argumentar que la lógica del capital va más allá de la explotación; y que, por tanto, debe ser analizada como una totalidad compleja y contradictoria, que articula, integra y fusiona relaciones de explotación, dominación, subordinación y opresión; a tal punto, que este conjunto de relaciones se convierten en fenómenos tan indisociables y fusionados como los que lo generan; dígase relaciones sociales de producción capitalistas y relaciones patriarcales de género.

A su vez, otra reflexión que se deriva de la postura asumida dentro del debate abordado es que en la medida en que se avanza en la argumentación de la relación estructural entre explotación y opresión dentro de la lógica del capital, también se avanza paralelamente en una argumentación más sólida de la idea de que la propia esencia del sistema capitalista es complementemente antagónica a cualquier aspiración de libertad e igualdad substantiva para el humano, y específicamente para la mujer.

Impulsar una verdadera transformación implica apostar por la construcción consciente y colectiva de una sociedad por ruptura, oposición y superación de la lógica del capital. De esta forma, pensar la transformación radical del metabolismo social del capital implica, a su vez, reflexionar sobre la necesidad y posibilidad de construcción de una sociedad que coloque como centro la emancipación del ser social. Convirtiéndose, de esta forma, el análisis de la relación entre relaciones sociales de producción capitalistas y relaciones patriarcales de género, en un punto de enlace con otros importantes debates entre marxismo y feminismo, en relación a la igualdad, la emancipación de la mujer y la alternativa socialista.

En este sentido, el imaginario socialista – defendido tanto por el marxismo como por el feminismo anticapitalista – no puede dejar de asumir, explícita e

integralmente, la utopía revolucionaria que supone establecer un orden alternativo de producción y reproducción del metabolismo social, basado en la equidad e igualdad sustantiva (pensada transversalmente en términos de género); y por tanto, que potencie la emancipación de la mujer como parte del desarrollo integral del ser humano. Para ello rescatar una visión de totalidad desde las teorías y las luchas, feministas y marxistas, que proponga transformar no sólo las relaciones patriarcales de género, sino todo el complejo entramado de la lógica del capital continúa siendo un desafío permanente.

Bibliografía

- ARRUZZA, C. **Las sin parte. Matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo**. [S.l.]: Izquierda Anticapitalista, v. Crítica & Alternativa, 2010. Disponible em: <<https://puntodevistainternacional.org/images/pdf/TripaCA-6%201.pdf>>. Acceso em: octubre 2018.
- _____. Reflexiones degeneradas: Patriarcado y capitalismo, 2014. Disponible em: <<https://marxismocritico.files.wordpress.com/2016/03/reflexiones-degeneradas-patriarcado-y-capitalismo.pdf>>. Acceso em: octubre 2018.
- _____. Considerações sobre gênero: reabrindo o debate sobre patriarcado e/ou capitalismo. **Revista Outubro**, n. 23, 2015. Disponible em: <http://outubrorevista.com.br/wp-content/uploads/2015/06/2015_1_04_Cinzia-Arruzza.pdf>. Acceso em: septiembre 2019.
- _____. Funcionalista, determinista e reducionista: o feminismo da reprodução social e seus críticos. **Cadernos CEMARX**, São Paulo, n. 10, 2017. ISSN ISSN: 2318-065X.
- BHATTACHARYA, T. Reproducción social del trabajo y clase obrera global. **Marxismo Crítico**, 2018 (2015). Disponible em: <<https://marxismocritico.com/2018/03/05/reproduccion-social-del-trabajo-y-clase-obrera-global/>>.
- _____. ¿Qué es la teoría de la reproducción social? **Marxismo Crítico**, 2018. Disponible em: <https://marxismocritico.files.wordpress.com/2018/09/quecc81-es-la-teoricc81a-de-reproducciocc81n-social_-tithi.pdf>.
- _____. Sobre la relación entre género y clase. **Marxismo Crítico**, 2018. Disponible em: <<https://marxismocritico.com/2018/09/18/sobre-la-relacion-entre-genero-y-clase/>>.
- DELPHY, C. O inimigo principal: a economia política do patriarcado. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 17, p. 99-119, maio – agosto 2015 [1970].
- EISENSTEIN, Z. Hacia el desarrollo de una teoría del patriarcado capitalista y el feminismo socialista. In: EISENSTEIN, Z. **Patriarcado capitalista y feminismo socialista**. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 1980 [1978a].
- _____. Algunas notas sobre las relaciones del patriarcado capitalista. In: EISENS-

- TEIN, Z. **Patriarcado capitalista y feminismo socialista**. México D.F: Siglo Veintiuno Editores, 1980 [1978b].
- ESQUENAZI BORREGO, A. (2018). Género y relaciones capitalistas de producción: una reflexión desde la perspectiva marxista. *Revista Katálysis*, Florianópolis, v. 21, n. 3, 471-483. Disponible en: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/katalysis/article/view/1982-02592018v21n3p471>>. Consultado en septiembre de 2019.
- FERGUSON, S. Feminismos interseccional e da reprodução social: rumo a uma ontologia integrativa. **Cadernos Cemarx**, Campina (SP), n. 10, p. 13-38, 2017. Disponível em: <<https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/ce-marx/article/view/2938/2225>>. Acesso em: diciembre 2018.
- FERGUSON, S.; MCNALLY, D. Capital, Labour-Power, and Gender-Relations: introduction to the Historical Materialism Edition of Marxism and the Oppression of Women. In: VOGEL, L. **Marxism and the oppression of women: toward a unitary theory** (1983). Bson: Editorial Board, v. 45, 2013.
- FIRESTONE, S. **La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista**. Barcelona: Editorial Kairós, 1976 [1970].
- HARTMANN, H. Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo. **bilblioteca Virtual La caja de herramientas**, 1979. Disponível em: <<http://archivo.juventudes.org/textos/Miscelanea/Un%20matrimonio%20mal%20avenido.pdf>>. Acesso em: octubre 2018.
- _____. Capitalismo, patriarcado y segregación de los empleos por sexos. In: EISENSTEIN, Z. **Patriarcado capitalista y feminismo socialista**. México D.F: Siglo Veintiuno Editores, 1980 (1978).
- HENRIQUE MARCELINO, G. Capítulos do feminismo marxista. **NIEP-Marx**, 2019. Disponível em: <<http://www.niepmarx.blog.br/MM2019/Trabalhos%20aprovados/MC30/MC303.pdf>>. Acesso em: Septiembre 2019.
- KOSIK, K. **Dialéctica de lo concreto**. México D.F: Grijalbo, 1965.
- MARINHO, S. Diversidade de gênero na sociabilidade capitalista patriarcal: as identidades trans em perspectiva. **Revista Katálysis**, Florianópolis, v. 21, n. 3, p. 602-610, set./dez. 2018. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/katalysis/article/view/1982-02592018v21n3p602/37975>>. Acesso em: enero 2019.
- MCNALLY, D. Intersections and Dialectics: Critical Reconstructions in Social Reproduction Theory. In: BHATTACHARYA, T. **Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression**. London: Pluto Press, 2017.
- MILLETT, K. **Política sexual**. Madrid: Ediciones Cátedra. Instituto de la Mujer, 1995 [1969].
- MITCHELL, J. **La condición de la mujer**. Barcelona: Anagrama, 1977.
- MOTTA, D. C. **Desvendando o nó: a imbricação de gênero, raça/etnia e classe na obra de Heleieth Saffioti**. IX Colóquio Internacional Marx e Engels. Campinas-SP: [s.n.]. 2018.

ROWBOTHAM, S. **Feminismo y revolucion**. Madrid: Tribuna Feminista. Editorial Debate, 1978.

SAFFIOTI, H. Força de trabalho feminina no Brasil: no interior das cifras. **Perspectivas**, São Paulo, v. 8, p. 95-141, 1985.

SAFFIOTI, H. **O poder do macho**. São Paulo: Editora Moderna, 1987.

_____. Gênero e patriarcado. In: CASTILLO-MARTÍN, M.; DE OLIVEIRA, S. **Marcadas a ferro. Volência contra a mulher. Uma visão multidisciplinária**. Brasília: Secretaria Especial de Políticas para as mulheres, 2005. p. 35-76. Disponível em: <<https://marxismo21.org/heleieth-saffioti-marxismo-genero-e-feminismo/>>. Acesso em: outubro 2018.

VOGEL, L. Marxismo y feminismo. **Monthly Review**, v. 31, n. 2, junio 1979.

_____. **Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory**. Boston: Editorial Board, v. 45, Historical materialism book series, 2013 (1983).

YOUNG, I. Marxismo y feminismo, más allá del “matrimonio infeliz”: una crítica al sistema dual. **El cielo por asalto**, Buenos Aires, v. II, n. 4, Ot/Nov. 1992 [1980]. Disponível em: <<http://www.democraciasocialista.org/wp-content/uploads/2014/03/139104361-Young-Marxismo-y-feminismo.pdf>>. Acesso em: diciembre 2018.

Recebido em 9 de outubro de 2019
Aprovado em 20 de dezembro de 2019

Aspectos da conceituação do trabalho em Marx: a alienação como abstração concreta

Aspects of the conceptualization of labour in Marx: alienation as a concrete abstraction

Eric Crevels*

Resumo

O presente artigo aborda questões relativas à dupla determinação e à dialeticidade contidas no conceito de trabalho, conforme desenvolvidas em Marx a partir da dialética hegeliana, e sua importância para a compreensão do conceito de alienação. Busca demonstrar a importância ontológica do conceito de trabalho para o pensamento marxiano, elemento chave de sua crítica enquanto formador da autoconsciência e território da alienação. Investiga os conceitos de abstração e concretude em relação ao trabalho, buscando esclarecer seu emprego e sua abrangência epistemológica em proporcionar uma leitura da alienação como uma abstração que se faz concreta ao ser projetada nas relações sociais de produção.

Palavras chave: Trabalho, alienação, abstração concreta.

Abstract

This article covers a question relative to the double determination and dialecticity in the concept of labour, as developed by Marx from the Hegelian dialectics. It seeks to demonstrate the ontological significance of the concept to the Marxian thought, a key element in his critics as a path to self-conscience and as a territory for alienation. Through the inquiry on the concepts of abstraction concreteness in relation to labour, it hopes to clarify its employment and epistemological reach as it provides an understanding of alienation as a process of abstraction that, projected in the social relations of production, becomes concrete.

Keywords: Labour, alienation, concrete abstraction.

* Doutorando em Arquitetura pela Delft University of Technology, com mestrado e graduação em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal de Minas Gerais.

Introdução

De especial importância para a teoria marxista, o conceito de trabalho foi explorado por diversos intelectuais e é ponto central na crítica ao modo de produção do capital e seus desdobramentos. Contudo, a abrangência e aplicabilidade do conceito permanecem de difícil compreensão, sobretudo para novatos na teoria marxista, e são tema frequente de disputa. A derivação de Marx da conceituação hegeliana do trabalho como formador da autoconsciência lhe implica dimensões ontológico-filosóficas que são fundamentais para o entendimento do conceito em toda sua capacidade crítica. No entanto, a própria riqueza dialética que lhe confere potência filosófica implica uma grande multiplicidade interpretativa, de difícil esgotamento. Apesar de proporcionar relativa dificuldade na apreensão do conceito, essa multiplicidade é menos um defeito que uma qualidade, própria à dialética, que possibilita o desenvolvimento de leituras específicas e fomenta o pensamento crítico.

Por essa razão, buscou-se neste artigo um objetivo duplo: contribuir para o esclarecimento do tema, evidenciando alguns aspectos da conceituação do trabalho em Marx, e propor uma interpretação singular do conceito de alienação, partindo de conceitos e categorias do pensamento hegeliano. Espera-se que este trabalho possa auxiliar na compreensão dos conceitos de trabalho e alienação, somando à sua multiplicidade interpretativa novas leituras e possibilidades filosóficas e contribuindo para o avanço da teoria marxista. Para tanto, em um primeiro momento, são apresentados pontos do desenvolvimento do conceito do trabalho, até sua formulação como formador da autoconsciência em Hegel e sua passagem para Marx. Explora-se então a chamada dupla determinação do trabalho, evidenciando as suas dimensões abstrata e concreta a partir das categorias hegelianas. Posteriormente, é tratado o conceito de alienação e sua manifestação enquanto uma abstração concreta, realizada por mediações de segunda ordem como a propriedade privada e a divisão social do trabalho. Por fim, são analisadas as dimensões subjetivas da alienação, como abstração da realidade e estranhamento do sujeito e seus desdobramentos na formação consciência.

A conceituação do trabalho em Marx

As divergências na conceituação do trabalho são inúmeras. O termo deriva do latim *tripalium*, referente a um instrumento de tortura¹. De maneira similar, o termo “labor” (também em inglês como *labour*) está associado originalmente à ideia de grande esforço físico, à dor e à fadiga (*lavoro*) (Williams, 1983, p. 176).

¹ O tripalio, literalmente “três estacas”, foi um instrumento de tortura constituído por três estacas de madeira, nas quais o flagelado era suspenso, utilizado em civilizações cristãs em substituição à crucificação. Fonte: TRABALHO. *Dicionário Etimológico*: etimologia e origem das palavras. Disponível em: <<https://www.dicionarioetimologico.com.br/trabalho/>>. Acesso em 10/10/2019.

Ambos são utilizados para traduzir o termo alemão *Arbeit*, empregado por Hegel e também Marx em seus escritos, cuja etimologia uma vez mais aponta perspectiva pejorativa (Kluge, 2010). Esta tendência linguística demonstra a visão do trabalho como um fardo, concepção estabelecida na sociedade helênica, representando a atividade humana produtora que visava puramente à satisfação de “necessidades de sobrevivência” – o trabalho não fazia parte da vida ou da constituição do “cidadão pleno”, sendo de incumbência dos escravos e das mulheres (Schwarz, 2011, p. 23). A vinculação do conceito de trabalho com a tortura e o sofrimento (também relacionado ao *toil*, em inglês) (Williams, 1983, p. 177) incorre em uma divisão socioeconômica e distintiva que separa o trabalho de outras formas de atividade humana como a arte, a teoria e a ação política (*práxis*) nas suas representações sociais e reconhecimento simbólico². Tal divisão qualitativa entre as atividades humanas persiste em pensamentos modernos: a classificação de Hannah Arendt (2007) distingue, nas “atividades humanas fundamentais”, as formas de “trabalho”, “obra” e “ação”, relativas, respectivamente, à subsistência corporal e física, à produção material e à ação política. Grandemente influentes no pensamento filosófico moderno, esses entendimentos mantêm uma linha geral quanto à inferioridade do trabalho em relação a outras atividades humanas, em especial à ação política e à arte.

Do ponto de vista geral, o trabalho seria de fato uma tortura à qual a humanidade estaria fadada até segunda ordem e que representa nada mais que a manutenção material e biológica da vida. Sem relevância para a conquista da “verdade”, o trabalho não estava em pauta nas correntes do pensamento filosófico do Esclarecimento e, especialmente, era ponto também ignorado pelos pensadores comumente relacionados ao idealismo alemão (Schäfer, 2011). Autores como Kant e Fichte defendem ser o espírito crítico o argumento central da autodeterminação racional da vontade e, portanto, refutam a atividade material e considerações socioeconômicas como impedimentos à autonomia, focando-se nos aspectos metafísicos do *devoir* em suas teorias.

Curiosamente, o trabalho só voltou a ser explorado teoricamente no âmbito da economia política inglesa clássica, em autores como Adam Smith e Stuart Mill (Williams, 1983). Sua interpretação de que as riquezas das nações são originárias ulteriormente no trabalho humano refuta as explicações de caráter objetivo (como as dádivas da natureza) e inverte a noção de que a atividade contemplativa, moral ou política (trabalhos não produtivos) tem mais peso constitutivo na sociedade que as atividades de produção (Schäfer, 2011).

² A distinção também se reflete em uma série de correntes discordantes quanto a um suposto “surgimento” ou “origem” do trabalho. Schwartz (2011) aponta três entendimentos recorrentes: a visão neolítica, com o surgimento de ferramentas, uma sedentarista, com argumento no desenvolvimento da agricultura, e a terceira, que classifica o trabalho apenas na sua concepção capitalista, posterior à industrialização.

Finalmente, buscando superar a fixação do idealismo alemão na dicotomia entre sujeito e objeto, Hegel traz para sua filosofia o conceito de trabalho a partir da visão da economia política inglesa e o incorpora na sua lógica dialética. A procura do “absoluto” como resolução da dicotomia idealista traz em suas premissas o retorno de valor aos aspectos objetivos como constituintes da formação humana para alcance da “verdade”:

Vale destacar que, para Hegel, não obstante a vontade moral buscar sempre se autodeterminar desde um conteúdo universal, por isso mesmo inteligível, ela não prescinde do interesse particular. Isso significa, concretamente, que a ação da vontade deixa marcas no espaço e no tempo, pois ela se dá um conteúdo, mas este conteúdo não é dado a partir de um puro *Sollen*, mas com base num *Sein*, numa existência real, inerente às leis, aos usos e costumes que correspondem a um povo determinado (Schäfer, 2011, p. 3).

O trabalho surge então como princípio formador do homem, ao relacioná-lo com a exterioridade da sociedade e permitindo-o acesso à autoconsciência. Para Hegel, a autoconsciência só se torna verdadeira quando confrontada com a alteridade; precisa ser reconhecida externamente. Neste contexto, “linguagem e trabalho são exteriorizações nas quais o indivíduo não se conserva nem se possui mais em si mesmo; senão que nessas exteriorizações faz o interior sair totalmente de si, e o abandona a Outro” (Hegel, [1806] 1992, p. 198). O trabalho, enquanto objetivação do homem (*Mensch*) no mundo, é portanto ponto chave na conexão entre subjetividade e objetividade (Ashton, 1999, p. 4). Nas palavras de Marx, Hegel concebe o trabalho, “embora em termos abstratos – como o ato de autocriação do homem; [que] apreende a relação do homem a si mesmo como ser estranho e a emergência da consciência genérica e da vida genérica como a demonstração de si como ser estranho” (Marx, [1844] 2001, p. 188).

Já Marx considera que é pela produção material que a humanidade se torna o que é. O trabalho, segundo o autor, é a mediação que estabelece a unidade entre homem e natureza, ao mesmo tempo como um intercâmbio material e um processo social humano³. O trabalho “é a ação dos homens sobre a natureza,

³ O entendimento de natureza de Marx ultrapassa aquele utilizado no cotidiano e o presente nas discussões ambientalistas, pois inclui, ao aceitar a natureza como “corpo inorgânico do homem” (Marx, 2004, p. 84), a natureza que é modificada pelo trabalho humano. Incorpora, por exemplo, os aspectos históricos, culturais e sociais da sociedade como partes de um contexto “natural” no qual o indivíduo se insere.

modificando-a intencionalmente” (Marx, 2013, p. 247), e neste sentido implica, além da dimensão natural, uma dimensão essencialmente humana (Oliveira, 2010). Lukács (2013, p. 51) afirma que, no entendimento de Marx, é pelo trabalho que o homem cria a realidade e, não somente, mas que se constitui a subjetividade que permite o salto entre a mera existência e a sociabilidade. Gera, neste sentido, a exterioridade necessária para a formulação da autoconsciência.

Na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como ser genérico. Esta produção é sua vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como *sua* obra e sua efetividade (*Wirklichkeit*). O objeto de trabalho é, portanto, a *objetivação da vida genérica do homem*: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele (Marx, 2004, p. 85).

É possível perceber, portanto, que também para Marx o trabalho realiza a objetivação do homem no mundo, assim como entendido por Hegel. De fato, foi a partir do entendimento da dialética hegeliana que Marx construiu sua crítica da economia política e a teoria do valor na sociedade capitalista. No entanto, Marx insiste que a cultura, e ulteriormente a história, são frutos da atividade humana, em um processo objetivo de transformação da natureza no qual os trabalhadores exteriorizam sua essência e se reconhecem no produto de seu trabalho (Meszáros, 2006, p. 45). A objetivação, assim, não é uma expressão do espírito por *meio* do trabalho – como quer Hegel –, mas uma manifestação do homem enquanto ser agente, *automediador*, produtor de si e da natureza. Pela transformação do mundo objetivo, materialmente, o homem é capaz de se provar enquanto parte da natureza, que agora lhe aparece como “seu trabalho e sua realidade”, isto é, uma exterioridade na qual ele “pode contemplar a si mesmo”, por ser igualmente construção sua e componente de si (Arthur, 1986, p. 5).

A partir desse momento, o trabalho assume uma posição central na crítica do modo de produção do capital de Marx e, para ele, ponto igualmente central na construção de uma nova sociedade. Partindo dessa compreensão o filósofo urge pela criação de uma “nova ciência humana” que se contraponha à estratificação da filosofia e das ciências naturais e suas correspondentes abstrações (Meszáros, 2006, p. 21). O objetivo principal dessa ciência não é outro senão aquele que mais tarde centralizará suas concepções sobre o socialismo. Marx procura, para a filosofia e para a sociedade em geral, o pleno desenvolvimento da natureza humana. Vale notar que o entendimento marxiano de “desenvolvimento” segue a afirmação de Aristóteles, de que “[o] que cada coisa é, quando plenamente desenvolvida, é que chamamos sua natureza” (1997, I, cap 2). Como demonstra Petrovic, no

centro dessa concepção de desenvolvimento humano encontra-se a atividade, na medida em que o conceito de práxis “torna-se o conceito central de uma nova filosofia, que não quer permanecer como filosofia, mas transcender-se tanto em um novo pensamento metafilosófico como na transformação revolucionária do mundo” (Petrovic, 2001, p. 293). Portanto, o objetivo de Marx consiste no desenvolvimento do próprio homem em sua atividade de automeadiação, em interação com o mundo onde se desenvolve. A automeadiação do homem por sua atividade produtiva – *o trabalho* – se torna então não apenas um meio, mas o próprio fim da realização humana (Fromm, 1962).

Trabalho abstrato e trabalho concreto

Tanto Hegel quanto Marx destacam, no entanto, a existência de um caráter dialético do trabalho, formador (*bildend*), por um lado, e alienante, por outro: o trabalho que forma o homem ao conectá-lo com o contexto social e natural é o mesmo que, contraditoriamente, gera pobreza e estranhamento do indivíduo, conforme sua produção já não é mais determinada por ele, mas pela exterioridade com a qual se relaciona.

Apesar de reconhecer o potencial alienador do trabalho, Hegel acredita que sua existência é imanente ao processo de desenvolvimento da autoconsciência geral em curso no desenvolvimento da modernidade (Meszáros, 2006, p. 85). Marx, no entanto, acredita que essas contradições não são características inerentes ao trabalho, mas antes reflexos das relações sociais de produção em que o trabalho está inserido. Segundo Meszáros, o seu entendimento parte da interpretação de que a economia política clássica “concebe uma forma *particular* de atividade (divisão capitalista do trabalho) como a forma *universal* e *absoluta* da atividade produtiva” (Meszáros, 2006, p. 87). Marx argumenta que o desenvolvimento de um conceito ocorre somente quando as particularidades abarcadas por ele se tornam evidentes nas relações sociais, tornando então possível sua análise frente à realidade social. Portanto, a conceituação do trabalho no modelo da economia política clássica tem razões históricas: surge quando as relações sociais engendradas pelo capital e ampliadas com a revolução industrial tornaram necessário quantificar o trabalho para tornar suas atividades concretas e particulares comparáveis segundo uma medida abstrata e geral. A generalização do trabalho humano nas construções teóricas, desta forma, é análoga a uma generalização do trabalho na realidade social e, assim, o trabalho deve ser entendido sob dois aspectos:

[O] trabalho específico de um trabalhador particular (chamado em *O capital* de “trabalho concreto” — uma “atividade produtiva de um tipo definido e exercida com um objetivo definido”) e o não específico

“trabalho abstrato”, definido como “dispêndio de trabalho humano em geral”⁴ (Stanek, 2008, p. 67).

Para descrever as dimensões abstrata e concreta do trabalho, Marx se apoia na lógica dialética de Hegel. O abstrato, ou a abstração, tem o significado de subtrair, retirar. Refere-se ao que foi isolado, retirado do contexto das relações sociais, e está associado, portanto, à ideia indeterminada, à forma pura. Abstrair quer dizer separar, e é empregado na constituição do pensamento lógico: “aquele que abstrai qualquer conteúdo, qualquer determinação, [...] a estrutura do pensar de forma lógica sem conteúdo determinado” (Fernandes, 2010, p. 55). No texto *Quem pensa abstratamente?* (Hegel, 1995), o pensamento abstrato é aquele do povo comum que, ao deparar-se com a figura de um assassino, ignora tudo aquilo relacionado à sua pessoa – sua criação, ambiente familiar, condição financeira – que não é abarcado na sua definição como assassino. O pensamento abstrato, portanto, retira o objeto de seus contextos e analisa-o separadamente.

Ilienkov afirma que, quanto ao abstrato,

Hegel o interpreta (assim como Locke o fez, mas não Mill ou os escolásticos) como qualquer coisa geral, qualquer similaridade expressa em palavra e conceito, uma simples identidade de um número de coisas com outra, seja ela uma casa ou brancura, homem ou valor, cachorro ou virtude (Ilienkov, 2008, p. 16-17).

O conceito do abstrato, em Hegel, é o começo do *ser* puro, “absoluto, imediato, sem determinações” nem fundamento (Fernandes, 2010, p. 56). Desse modo, é preciso que seja indeterminado, isento da possibilidade de comparação e, portanto, sem relação com um outro diferente. É conseguido pela extração de uma representação mental da realidade empírica, transformada em forma pura, imediata (Inwood, 1997). Deve ser considerado, no entanto, como uma ação mental, logo, epistemológica. É uma categoria do pensamento que, no entanto, para Hegel, representa a verdade em sua unidade primordial, que também é sua unidade última, devido ao processo dialético (Marcuse, 1978 p. 101). É também por essa razão que o entendimento de Hegel é considerado como idealista, ainda que “muito mais ‘inteligente’ do que o idealismo subjetivo de Kant”, como apontado por Ilienkov:

O idealismo da concepção de Hegel do abstrato e do concreto consiste em que ele considera habilidade para sintetizar definições abstratas

⁴ Traduzido livremente do original “the specific labor of a particular worker (in Capital it is called “concrete labour” – a “productive activity of a definite kind and exercised with a definite aim”) and the non-specific “abstract labour,” defined as “the expenditure of human labour in general”.

como uma propriedade primordial do pensamento, como um dom divino ao invés da conexão universal, expressa na consciência, de uma realidade percebida sensorialmente, objetiva, verdadeira, independente de qualquer pensamento. O concreto é em última análise interpretado como o produto do pensamento (Ilienkov, 2008, p. 18).

Marx adota o termo hegeliano do abstrato sem, no entanto, admitir que se trate do conhecimento (ou verdade) em si, devido à impossibilidade de sua redução em uma simples representação de objetos isolados da realidade empírica. Desconsideradas na constituição da verdade as relações entre os objetos, o próprio processo dialético que estabelece sua construção não estaria abarcado na realidade consequente. Marx, portanto, refuta a percepção idealista de que as ideias são precedentes sobre a realidade material e inverte a interpretação hegeliana, postulando que as abstrações “constituem o reflexo – não como contemplação, mas como prática sensorial – do mundo material na mente humana, implicando que a realidade material existe antes e independente da consciência” (Germer, 2003, p. 7).

O concreto, inversamente, além de realidade material é também uma categoria do pensamento, especificamente da dialética, e não deve ser confundido com o perceptível aos sentidos⁵. O pensamento concreto é aquele que engloba os contextos e, portanto, suas contradições, e constitui as bases do chamado pensamento crítico, que tenta não perder de vista as conexões e relações entre elementos ou isolar problemas. Envolve na sua concepção a relação de um objeto com outros, e, portanto, das determinações que nele estão presentes. Hegel o concebe como um movimento de natureza oposta ao abstrato, logo, determinado, mediato e relacionável: “unidade na diferença” (Marcuse, 1978, p. 110). O pensamento concreto, no caso do assassino, por exemplo, é aquele que considera o crime como um produto das relações sociais nas quais se desenvolve a vida do criminoso.

O concreto é interpretado por Hegel como unidade da diversidade, como unidade de definições diferentes e opostas, como expressão mental dos vínculos orgânicos, do sincretismo da definitividade abstrata independente de um objeto dentro de um objeto específico determinado (Ilienkov, 2008, p. 16).

⁵ Se, para Marx, a “verdade é sempre concreta” (Germer, 2003, p. 5), isto significa que a verdade não é a percepção sensível, ainda que esta remeta, em algum momento, ao concreto. As relações de produção, por exemplo, são concretas (abstrações tornadas concretas, sim, mas não menos concretas), ainda que se deem “às costas do trabalhador” e, portanto, seus expedientes “apareçam” como naturais, autoevidentes, ao trabalhador.

A “unidade da diversidade” também é a própria definição, segundo Chris Arthur (1986), que Marx faz do concreto. A partir de uma noção dialética da “unidade”, significando o ponto de relação, interface na qual características e momentos de um objeto dado se encontram e interagem, o concreto é interpretado como uma totalidade específica, “internamente dividida das várias formas de existência do objeto” (Ilienkov, 2008, p. 23). Deve ser entendido como “a apreensão do objeto analisado como o conjunto dos seus componentes inter-relacionados de modo definido, ou na estruturação interna do objeto” (Germer, 2003, p. 3).

A partir desses conceitos, Marx descreve a determinação dupla do trabalho: ele é concreto, porque é sempre trabalho específico de um trabalhador particular, com habilidades e objetivos específicos, inserido num contexto particular; e ele é abstrato, porque é, também, dispêndio de trabalho humano em geral, manifestação genérica da atividade produtiva humana.

Os desdobramentos dessa determinação podem ser identificados em diversos momentos da teoria marxiana, sobretudo em sua teoria do valor: lembremos que o produto do trabalho é, inicialmente, *valor de uso*, pois satisfaz necessidades humanas, sejam elas “do estômago ou da imaginação” (Marx, 2013, p. 113), isto é, sem distinção entre necessidades consideradas básicas para a sobrevivência e desejos e interesses outros. O valor de uso é referente à satisfação que o produto gera, seja ela qual for. O ponto chave, no entanto, é que ele se refere a uma necessidade *determinada*. Sua qualidade é concreta, inserida num contexto social específico e por ele definida. Logo, o valor de uso provém da dimensão concreta do trabalho. Refere-se à unidade individual da produção, que tem aspectos específicos de forma, técnica, duração, caráter cultural etc. Segundo Chagas:

[O trabalho concreto] não quer dizer uma substância metafísica, genérica, vaga e imprecisa, que não se põe na realidade histórico-social, mas sim como atividade de autodesenvolvimento e auto-realização da existência humana, atividade primária, natural, necessária e presente em todas as formas de sociabilidade humana, inclusive na capitalista, pois o trabalho útil-concreto, embora esteja aqui em benefício do capitalista ou sob seu controle, não muda sua essência, que é atividade dirigida, com o fim de criar valores de uso, de apropriar os elementos naturais que sirvam para satisfazer as necessidades humanas (Chagas, 2011, p. 4).

Já a dimensão abstrata do trabalho só se torna relevante nas sociedades em que o capital passa a reger a produção social e em que, mais do que valores de uso, produzem-se mercadorias. Só assim pôde a economia política clássica entender o trabalho como grandeza quantificável pelo tempo e comum às mercadorias, que permite compará-las e trocá-las apesar de possuírem valores de uso

incompatíveis. Para possibilitar a comparação, é necessário abstrair das mercadorias seus aspectos específicos e deixar-lhes apenas o que lhes é comum: a quantidade de trabalho socialmente necessário para a sua produção, medida pelo tempo nelas despendido. Como no modo de produção do capital a produção de mercadorias se dedica primariamente à venda, o chamado “valor de troca”, valor que a mercadoria adquire especificamente por sua “vendabilidade”, passa a ser mais dominante na produção que os valores de uso (Marx, 2013, p. 114). Dessa maneira, ao contrário do trabalho concreto, o trabalho abstrato não se refere à transformação da natureza pelo homem, um acontecimento real efetivado de maneira mediata e determinada, mas ao trabalho genérico.

No entanto, na particularidade das relações sociais no modo de produção do capital,

[t]rabalho abstrato não é, para Marx, nem simples generalização (generalização não posta), trabalho em geral (generalidade fisiológica, universalidade natural, como gasto de cérebro, músculos e nervos humanos), nem um *constructum* subjetivo do espírito, uma abstração imaginária, um conceito abstrato, ou um processo mental de abstração, exterior ao mundo, mas sim uma abstração que se opera no real, uma abstração objetiva do trabalho no capitalismo, a homogeneidade, a redução, a simplicidade, a equivalência, o comum do trabalho social cristalizado num produto, numa mercadoria, que é trocada por outra, a fim de se obter mais-valia (Chagas, 2011, p. 8).

Marx argumenta que a conceituação do trabalho como grandeza genérica retrata uma realidade subjacente nas relações sociais de produção, nas quais as abstrações tornam-se concretas ao serem projetadas na dimensão concreta. Segundo Stanek (2008), Marx percebe este fenômeno, no âmbito do trabalho no modo de produção capitalista, como uma “abstração concreta”. O acontecimento do trabalho, ou melhor, sua realização na prática, seria então um processo no qual a abstração do trabalho, na forma de uma transformação da força de trabalho em mercadoria, é efetivada na dimensão concreta. Isto é, o trabalho abstrato, trabalho humano genérico e não personalizado, se reflete sobre o trabalho concreto, real e útil, como uma projeção das relações sociais de dominação. Este fenômeno se dá objetivamente por meio de dispositivos e instrumentos técnicos, como a divisão hierárquica do trabalho e desconstrução do ofício (Feenberg, 2010). Trata-se, desta forma, de uma generalidade abstrata que é produzida e reproduzida nos processos sociais de produção e mantém uma relação dialética com esses processos, reproduzindo-os também. As relações de trabalho, concebidas a partir de uma construção abstrata de trabalho, destacada da realidade, retornam à realidade e reconfiguram o trabalho concreto, dominando-o segundo seus próprios registros.

Alienação como abstração concreta

Na dialética do mestre e escravo, detalhada em *A Fenomenologia do Espírito* (Hegel, 1992) a relação entre o mestre e o escravo se localiza no trabalho, pois é ele que caracteriza a própria existência do escravo: “*seu ser é o trabalho*”, como diz Marcuse (1978, p. 116). O propósito da existência do escravo, subjetivamente, está na objetividade do seu trabalho, isto é: a categoria “escravo” só pode ser compreendida a partir da existência de uma relação de produção particular – a escravidão – que lhe dá sentido. O escravo só existe concretamente em função de uma relação social essencialmente manifesta no âmbito do trabalho. A vida do escravo tem como objetivo a produção da sobrevivência do mestre e, dessa maneira, é instrumental, um “ser-para-outro” (Hegel, 1992, p. 149). Como é ele quem trabalha na interface que caracteriza a relação entre ambos, sua própria existência se torna coisificada, reificada: “se torna uma coisa cuja existência mesma consiste no fato de ser usada” (Marcuse, 1978, p. 116-117). Por outro lado, o escravo encontra, sob a forma concreta do mercado e das técnicas tradicionais, o externo constituinte na produção que realiza para o mestre, e não somente, mas se vê exteriorizado nessa produção (Hegel, 1992, p. 149). Sob essa perspectiva, o mestre, separado da realização material de sua vida, se encontraria impossibilitado de acessar a exterioridade necessária para a realização de sua autoconsciência. Para Hegel, no entanto, este não é caso: o mestre, ou senhor, também é capaz de ascender à autoconsciência pelo uso do produto do trabalho que recebe (ou toma) do escravo. Hegel crê que a externalização do mestre se torna possível pois assume que pelo desfrute, a manipulação, ou melhor, pela apropriação e consumo dos produtos do trabalho alheio, ele se conecta com uma outra autoconsciência – aquela do trabalhador – e “desta maneira vem a perceber que ele não é um ‘ser-para-si’, independente” (Marcuse, 1978, p.117). A ascensão de mestre e escravo à autoconsciência é possibilitada por esse encontro, pois, no entendimento de Hegel, conforme colocado por Ashton:

O ego é o resultado de desenvolvimento, da sensibilidade imediata para a auto-percepção, e então para a autoconsciência adquirida através de uma reciprocidade de perspectivas nos relacionamentos interpessoais, e finalmente com a universalidade por meio da participação na vida cultural e ética⁶ (Ashton, 1999, p. 1).

O que isso representa é que o escravo, para Hegel, apreende a concretude da realidade, e não somente a sua, mas a do mestre, pelo trabalho que realiza

⁶ Traduzido livremente do original “[T]he ego is the result of development, from immediate sensitivity to self-awareness, then to self-consciousness gained through a reciprocity of perspectives in interpersonal relationships, and finally to universality through participation in ethical and cultural life”.

para ele. Pela sua produção, ele gera a exterioridade que precisa para a formulação de sua própria autoconsciência. Também é o trabalho que permite ao mestre o mesmo processo, *mas mediado pelo produto, pela coisa*, que o escravo produz e que lhe satisfaz uma necessidade. No entanto, nesse mesmo fenômeno, o homem se perde enquanto sujeito frente à externalidade, à medida que sua atividade não é definida por si, mas pelo outro. Na dialética do mestre e escravo, essa relação se dá à medida que o trabalho do escravo é imposto pela necessidade do mestre, ao passo que o mestre, por eximir-se do trabalho, só pode satisfazer-se a partir da objetivação do escravo, ficando preso às determinações particulares do seu trabalho (Marcuse, 1978). O trabalho, assim, se apresenta em duas relações com o homem, para Hegel (e também em Marx): uma positiva, do trabalho que forma, traz o indivíduo à autoconsciência pelo reconhecimento do outro e de si mesmo, pela relação entre o particular e o universal; e uma negativa, que tolhe o homem de sua subjetividade e subtrai-o de sua própria particularidade pelo universal, a saber: a alienação.

Contudo, para colocá-los em um contexto intersubjetivo o homem deve abstrair esses objetos conformados, deve transformá-los em mercadorias. O produto do seu trabalho se torna uma unidade universal por meio da sua troca no mercado. As mercadorias que o trabalhador produz e então vende se tornam o método com o qual ele é reconhecido pelos outros, mas esse processo de produção de um objeto que objetifica a subjetividade do trabalhador e então abstrai o que é efetivamente sua subjetividade – o objeto que agora é uma mercadoria – significa que o trabalhador é alienado de sua própria subjetividade por si mesmo⁷ (Ashton, 1999, p. 6).

Hegel percebe o caráter negativo do trabalho como uma característica irremediável do processo de elevação do espírito à verdade. A alienação, tanto material como do “espírito” estaria na superfície de um processo maior de desenvolvimento de novas formas institucionais e sociais de solidariedade e moralidade que compensariam, por meio de ações do Estado, as mazelas consequentes; faz parte da contradição que, para o autor, caracteriza a essência dialética da Verdade (Marcuse, 1978, p. 95).

Marx aponta que, por este entendimento, Hegel cai em um contrassenso ao

⁷ Traduzido livremente do original “However, to put this into an intersubjective context man must abstract these shaped objects, he must make them commodities. The product of his labour becomes a universal one through its exchange on the market. The commodities that the labourer produces and then sells become the method by which he is recognized by others, but this process of producing an object which objectifies the labourers subjectivity and then abstracting what is effectively his own subjectivity-the object which is now a commodity-means that the labourer is alienating his own particular subjectivity from himself”.

crer que as contradições que marcam o trabalho poderiam ser resolvidas no âmbito teórico. Portanto, recusa a leitura de que o trabalho alienado seria uma decorrência imanente ao progresso do espírito – infeliz, mas irremediável – e afirma que o trabalho alienado é antes fruto de uma realidade social determinada, ou seja, histórica.

À diferença de Hegel, Marx recusa que as mediações para as contradições que grassam na sociedade moderna possam ser forjadas no âmbito teórico. Embora aceite integralmente o desenvolvimento do método dialético tal como realizado por Hegel, sua aplicação não há de ser dada no âmbito ideal, mas na realidade histórica concreta (Schäfer, 2011, p. 8).

A refuta de Marx dá-se porque acredita ser justamente a abstração do trabalho na sociedade capitalista, em sua forma de valor de troca, a gênese da alienação do trabalhador. A perspectiva da abstração concreta permite a compreensão de que o aspecto abstrato do trabalho é resultado de uma série de processos econômicos, sociais, tecnológicos etc. que atuam na realidade concreta do trabalhador assalariado em forma de alienação. Esse processo é seu pano de fundo, seu território:

Quando o indivíduo abstrai seu trabalho, ele não somente ganha um senso de reconhecimento mútuo e os benefícios dos bens e serviços gerados pelo trabalho de outro homem, mas também, negativamente, perde o controle do seu próprio destino⁸ (Ashton, 1999, p. 7).

Em outras palavras, existe um balanço entre as normas individualmente estabelecidas e aquelas da universalidade que separam a alienação da autonomia. Meszáros (2006) aponta que, no entendimento de Marx, a questão é relativa ao surgimento de uma contradição nas mediações humanas, ao passo que as “mediações de primeira ordem”, as atividades de autodesenvolvimento essencialmente naturais, são permeadas por “mediações de segunda ordem” historicamente determinadas que as embaraçam e cerceiam. As mediações de primeira ordem são aquelas que permitem ao indivíduo a relação direta e dialética com a natureza. Representam a atividade fundamental humana de *automediação* na realidade concreta, o trabalho para si e por si, em “unidade imediata com seu objeto” (Arthur, 1986, p. 10, tradução minha). As chamadas mediações de segunda ordem, no entanto, desfazem essa relação de desenvolvimento mútuo, onde o

⁸ Traduzido livremente do original “As the individual abstracts his labour, he not only gains a sense of mutual recognition and the benefits of goods and services generated by another man’s work, but he also negatively, loses control of his own destiny”.

homem cria o mundo e se inventa no processo. São imposições que criam uma relação de oposição entre o trabalho e seu objeto que, enfim, perpetuam o fenômeno da alienação como “um sistema de estranhamento no qual a atividade produtiva perde a si mesma e recai sobre o julgo de um poder estrangeiro [*alien power*]” (*ibidem*, tradução minha). O modo de produção capitalista, sob esta perspectiva, constrange as relações dialéticas entre homem e natureza, interpondo-se entre elas, de modo que se tornem relações de oposição, dicotômicas.

O mais evidente destes dispositivos, ou “mediação da mediação”, no modo de produção capitalista, é a propriedade privada⁹, mas ela não é o único. Meszáros (2006, p. 93) aponta também a divisão do trabalho e o “intercâmbio” (a forma especificamente capitalista da troca de mercadorias, o chamado “mercado”) como outras formas dessas “mediações reificadas”. Neste universo, estão interconectadas; o jogo entre a instituição da propriedade privada e a troca de mercadorias fornece a base operacional da divisão social do trabalho, por exemplo. Não obstante, operam todos no sentido da reestruturação das relações sociais de produção sob a dialética da abstração do trabalho:

Em geral, em toda formação social baseada na propriedade privada, o trabalho deixa de ser uma atividade positiva, livre e consciente, com a qual o homem se identifica, e se transforma numa atividade sob o controle de um outro, numa potência negativa, estranha e hostil ao homem. Particularmente, no capitalismo, a sociedade material que havia entre os trabalhos úteis-concretos, ligados externamente, passa a ser uma sociedade formal, articulada pelo trabalho abstrato, mas contra o trabalho útil-concreto (Chagas, 2011, p. 6).

Com a fragmentação e generalização do trabalho, o acesso à dimensão universal do trabalho pelo trabalhador é limitado, impossibilitado a sua conexão com a sociedade e o desenvolvimento dialético da autoconsciência. De maneira análoga à transformação do trabalho útil, particular, determinado, o trabalhador torna-se também genérico, impessoalizado e substituível enquanto mera força produtiva, e estranha sua própria atividade. Isto acontece duplamente: por um menor contato com as dimensões socioculturais do seu trabalho, construídas

⁹ Isto não significa, porém, que para Marx a propriedade privada esteja em patamar diferente de outros expedientes da alienação. As mediações de segunda ordem estão fortemente interconectadas em uma estrutura que não detém contornos claros definidos. Sua ênfase no apontamento e crítica da propriedade privada têm motivos históricos, sobretudo em contraposição às ideias, presentes tanto em Hegel e nos autores da economia política clássica, de que a propriedade privada é uma manifestação natural e propriamente humana. Também deve à sua crítica a Proudhon, no sentido oposto, com o argumento de que a simples abolição da propriedade privada, sem mudanças das relações sociais de produção que a mantinham, não era o caminho para o verdadeiro socialismo (Alves, 2008).

tradicional e historicamente e referentes a um universal histórico; e pelo afastamento em relação à própria atividade produtiva e, portanto, à efetivação de sua individualidade e subjetividade por meio do trabalho. De maneira análoga à transformação do trabalho útil, particular e determinado, o trabalhador torna-se também genérico, impessoalizado e substituível. Por fim, estranha sua própria atividade e “trata seu trabalho como mercadoria; como consequência, não tem interesse no trabalho em si, mas somente no salário”¹⁰ (Arthur, 1986, p. 7). Quando transformado em mercadoria e subsumido ao capital, o trabalho perde suas qualidades humanas, deixa de ser um *fim* em si mesmo, como autodesenvolvimento do homem, e passa a ser *meio* de valorização do capital. Dessa maneira, se concretiza

a existência abstrata do homem como um puro *homem que trabalha* e que, por isso, pode precipitar-se diariamente de seu pleno nada no nada absoluto e, portanto, na sua efetiva não-existência. Por outro lado [trata-se] da produção do objeto da atividade humana como *capital*, no qual toda determinidade natural e social do objeto está *extinta* (Marx, 2004, p. 93).

O centro de gravidade da equação é o trabalho humano, que deixa de ser uma atividade vital e toma a forma de trabalho alienado (Arthur, 1986, p. 3). A dialética das mediações de segunda ordem configura os rumos do desenvolvimento da sociedade capitalista, em uma crescente complexidade de expedientes que reproduzem sua própria manifestação. Em outras palavras, são as formas sociais específicas do modo de produção do capital pelas quais se dá a abstração concreta do trabalho:

As mediações de segunda ordem mencionadas acima (institucionalizadas na forma de divisão do trabalho - propriedade privada - intercâmbio capitalistas) perturbam essa relação [de automediação do homem] e subordinam a própria atividade produtiva, sob o domínio de uma “lei natural” cega, às exigências da produção de mercadorias destinada a assegurar a reprodução do indivíduo isolado e reificado, que não é mais do que um apêndice desse sistema de “determinações econômicas” (Meszáros, 2006, p. 80).

O corolário dessa relação é o “estranhamento do trabalhador das bases materiais de sua existência e atividade vital” (Arthur, 1986, p. 10). É neste processo

¹⁰ Traduzido livremente do original “The labourer treats his labour as a commodity; as a consequence he has no interest in the work itself but only in the wage”.

que a exteriorização se identifica com a alienação, pois é na própria dimensão concreta do trabalho que se realiza sua abstração. Objetiva e subjetivamente, as atividades humanas, basilares à autoconsciência, reproduzem a dicotomia entre o particular e o universal e entre sujeito e objeto. Na dialética do mestre e escravo, o fenômeno é representado pela reprodução da relação de exploração, ao passo que a existência do mestre é mantida e garantida pelo próprio trabalho do escravo. Já na crítica de Feuerbach à filosofia de Hegel, reflete-se na posição do homem que, ao criar e colocar acima de si o ser absoluto e abstrato de Deus, curva-se ante a ele como escravo (Bottomore, 2001, p. 20). O trabalho humano, no lugar de servir ao trabalhador, culmina no fortalecimento da estrutura que o oprime; o produto último do trabalho humano se torna a negação do próprio homem. A realidade externa faz-se “hostil” ao indivíduo e o trabalhador, para objetivar-se, contrariamente, “desefetiva-se”, perde a si mesmo e renuncia sua subjetividade (Marx, 2004, p. 80).

Abstração, reificação e subjetividade

No entendimento marxiano, a relação do homem com a natureza é a base de sua capacidade crítica e de autorreconhecimento. Segundo Meszáros (2006, p. 80), a “atividade produtiva é então a fonte da consciência”; não pelo descobrimento de uma suposta “verdade”, mas porque o indivíduo desenvolve a si mesmo como parte fundamental do processo, quando ativa e pratica essa relação. O homem não se descobre, como sugerem a interpretação hegeliana e as cosmologias *new-age*, mas se cria, se inventa, se *autoproduz*. Desta forma, desenvolver a mediação homem-natureza é desenvolver igualmente o próprio sujeito. Todavia, a complexificação e estratificação desta mediação não potencializa tal conexão, antes o contrário. As várias *mediações da mediação* são níveis intermediários que impedem ao indivíduo manobrar e manipular sua realidade particular frente à universal e, portanto, o impedem de criar um senso próprio de identidade e agência. As determinações de seu lugar no mundo vêm de fora e formam a “consciência ‘alienada’, [como] o reflexo da atividade alienada ou da alienação da atividade, isto é, da auto-alienação do trabalho” (Meszáros, 2006, p. 80). Partindo deste pressuposto, vê-se que incorrem na abstração da realidade, no sentido de sua subtração e isolamento. A relação de mediação primária (a atividade produtiva, mediação homem-natureza) é substituída por relações parciais, historicamente constituídas de maneira que apareçam como autoevidentes e completas em si, “às costas do trabalhador” (Marx, 2001). Marx reconhece as mediações de segunda ordem como construções sociais reificadas, e assume que é por meio delas que se estrutura a “reificação das relações sociais de produção” no modo de produção capitalista (Meszáros, 2006, p. 93). O trabalho alienado, para o autor, é fruto das relações sociais de produção que pressionam constantemente sobre o

trabalhador as formas de abstração de seu trabalho, concretizadas por estas mediações. Esse movimento tem como objetivo a exploração do trabalhador por meio da extração de mais-valia, possível somente com a instituição do valor de troca como unidade universal no cerne das atividades produtivas

O resultado é a mercantilização das relações humanas: o indivíduo é abstraído em força de trabalho e reificado em mercadoria para tornar-se objeto alienável (também no sentido de vendável) ao capital. Para Marx, em uma sociedade capitalista plenamente desenvolvida, este é o único modo restante de objetivação dos indivíduos no mundo, e assim é reproduzido. Universal, impõe ao homem a necessidade de engajar-se com o mundo por uma lógica que lhe é essencialmente hostil. A mercadoria (da qual depende sua sobrevivência) só pode ser adquirida por meio da alienação de si mesmo; pela venda da sua força de trabalho ou de algum outro infortunado, a quem ele aliena. Para efetuar as atividades que o objetivam no mundo, o homem deve antes alienar a si ou a outros, anulando assim as possibilidades de autodesenvolvimento. A “sociedade capitalista”, diz Marcuse, “faz com que as relações pessoais entre os homens tomem a forma de relações objetivas entre coisas” (Marcuse, 1978, p. 257). Deste modo, as mercadorias aparecem para os indivíduos não como o que de fato são, mas se confundem com a própria efetivação de sua existência. Fromm afirma que o homem, transformado ele mesmo em mercadoria, só “conhece um meio de se relacionar com o mundo exterior: o de tê-lo e consumi-lo”, de forma que quanto “mais alienado estiver, mais a sensação de ter e usar constituirá sua relação com o mundo” (Fromm, 1962, p. 60).

O sistema capitalista relaciona os homens uns com os outros por meio das mercadorias que eles trocam. A condição social dos indivíduos, seu padrão de vida, a satisfação de seus desejos, sua liberdade e seu poder são inteiramente determinados pelo valor de suas mercadorias. As capacidades e os desejos dos indivíduos não entram na estimativa. Mesmo os atributos mais humanos do homem tornam-se em função do dinheiro, que é o substituto geral das mercadorias. Os indivíduos participam do processo social apenas como possuidores de mercadorias. Suas relações mútuas são as de suas mercadorias (Marcuse, 1978, p. 257).

Neste sentido, a alienação do trabalho é a alienação do homem de sua existência em meio à realidade concreta, como separação do homem daquilo que Marx caracteriza como sua essência: a atividade automediadora (Marx, 2001). É pela atividade que o homem entra em contato com a natureza e, sendo parte dela, consigo mesmo. Sem esta relação direta, a consciência de si enquanto indivíduo só pode ser fragmentada. Falta-lhe não somente uma parcela, mas a

totalidade dialética e, desta maneira, o homem é também incapaz de definir a si mesmo em qualquer escopo para além de uma identidade abstrata. É desta consciência alienada que surge o chamado “estranhamento”¹¹. Fenômeno no qual os indivíduos permanecem em um estado de descontinuidade subjetiva com a realidade e marcado sobretudo pelo sentimento de não pertencimento, de desconexão, pode ser considerado uma dimensão subjetiva. Do ponto de vista do trabalhador, o mundo é estranho, como que feito estrangeiro: está além de sua compreensão e, em sua perspectiva, imune à sua agência.

A Entfremdung, ou estranhamento, seria a realização da *Entäusserung*, alienação. Em outras palavras, a alienação enquanto separação do homem de seu produto, sua atividade, do gênero e dos demais homens acaba por gerar a *Entfremdung* - o estranhamento - do homem em relação ao produto, atividade, gênero e dos homens entre si. Melhor dizendo, tal separação acaba por forjar o antagonismo entre homem e produto, invertendo a relação de tal forma que o produto e a atividade tornam-se poderosos e estranhos frente aos indivíduos. E o gênero e os demais homens transformam-se de fins em simples meios de produção e reprodução da atividade humana (Costa, 2005, p. 4).

Não se deve perder de vista que o estranhamento é gerado inicialmente na dimensão concreta, material e cotidiana da vida, pela alienação. É nesta dimensão que se estabelece a conexão subjetiva do indivíduo com a realidade exterior, através do empenho humano, sensível e prático, por meio dos quais ele se afirma como parte constituinte dela. Na percepção marxiana, a alienação tem raízes materiais e, portanto, não pode ser combatida ou *transcendida* em termos puramente abstratos. Pode-se afirmar, inclusive, que a alienação realiza um estado de confinamento do indivíduo na dimensão de abstração, ao estranhá-lo da dimensão concreta – a única que permitiria uma espécie de “consciência completa”, capaz de fazer os atravessamentos entre concreto e abstrato. Por outro lado, a dimensão abstrata em que o indivíduo permanece não é puramente do *domínio*

¹¹ Existe uma histórica discordância em relação à diferença entre os termos alienação (*Entäusserung*) e o estranhamento (*Entfremdung*). Mesmo atualmente, é questão pouco resolvida que gera, não raro, uma difícil apreensão dos conceitos. Neste artigo, seguimos o entendimento de Monica Costa (2005), que demonstra que o termo *Entäusserung* é usado nos manuscritos majoritariamente em concordância com a leitura de que a alienação é apresentada por Marx como um fenômeno construído socialmente, e não parte intrínseca ao homem, e que a distinção correta entre os termos é crucial para um entendimento preciso das ideias de Marx, uma interpretação compartilhada por István Meszáros em sua Teoria da Alienação em Marx (2006).

das ideias, antes o contrário, é abstração do indivíduo em sua concretude, ou seja, nas conexões e interfaces que nela existem e influem. É, neste sentido, a abstração concreta incidente na vida ativa, na qual o indivíduo só corresponde à sua existência isolada, em um cotidiano simplificado e superficial – impossibilitado de acessar, portanto, a autoconsciência. O processo não somente o faz estranhado do coletivo humano da sociedade, universal, mas também de sua própria vida, particular, pois não a compreende em suas relações exteriores. É incapaz de tornar-se e perceber-se enquanto *ser-para-outro* e, assim, não se externaliza conscientemente; sua atividade, seu trabalho, contraditoriamente, passam a reproduzir as próprias condições que o alienam.

Considerações finais

Historicamente percebido como uma atividade humana de menor valor ontológico, o trabalho é entendido ao longo do pensamento filosófico puramente na dimensão de satisfação das necessidades básicas para a manutenção material e biológica da sociedade. Com o desenvolvimento das relações de produção capitalistas, o conceito trabalho é reimaginado pela necessidade de compreensão das origens do valor, e autores da economia política como Adam Smith trazem a compreensão da conexão entre o trabalho e a geração das riquezas nas nações. Considerado como obstáculo ao alcance da verdade do espírito nas investigações do idealismo alemão, é resgatado por Hegel, como forma de superar a dicotomia entre sujeito e objeto, em procura do “absoluto”, se apropriando da leitura da economia clássica inglesa. Por fim, Marx inverte a dialética hegeliana e o trabalho adquire centralidade conceitual para além da mediação do homem com o absoluto, mas como principal meio formador do homem, com o qual a sociedade se torna o que é.

A conceituação do trabalho por Marx evidencia um caráter duplo, ou melhor, uma dupla determinação do fenômeno, nas dimensões concreta e abstrata. Os conceitos de abstrato e concreto são formulados por Hegel, como categorias do pensamento que permitem empreender a lógica dialética. O abstrato se refere ao que foi isolado, retirado do contexto das relações sociais, e está associado, portanto, à ideia indeterminada, à forma pura. O concreto, por outro lado, engloba a relação de um objeto com outros, e, portanto, às determinações que nele estão presentes. Percebe-se que o trabalho, para Marx, se desenvolve nessas dimensões para se tornar, na sociedade capitalista, uma abstração concreta. Isto é, o trabalho abstrato, trabalho humano genérico e não personalizado, se reflete sobre o trabalho concreto, real e útil, como uma projeção das relações sociais de dominação. Esse processo origina, por fim, o surgimento da categoria do trabalho alienado como alienação concreta.

Marx e Hegel concordam quanto ao caráter formador do trabalho. Enten-

dido por ambos como a objetivação da subjetividade humana no mundo – tanto individual como socialmente –, o trabalho dá o acesso à autoconsciência ao trabalhador. No entanto, também é pelo trabalho que o indivíduo perde sua autodeterminação e sua subjetividade em frente à determinação social que lhe é imposta pela exterioridade. Ao contrário de Hegel, no entanto, Marx acredita que o fenômeno da alienação não é imanente ao trabalho em si e que, como fruto das relações sociais de produção, tem fundamento histórico. Argumenta, portanto, que o trabalho alienado é um produto específico do modo de produção, especialmente no capitalismo, para a exploração do trabalho da classe trabalhadora e a manutenção das relações de dominação.

Buscou-se nesse artigo explicitar esta estrutura lógica da conceituação do trabalho, buscando destacar as dimensões adquiridas pelo trabalho na modernidade filosófica e suas especificidades. Através dessa investigação procurou-se demonstrar a pertinência dos conceitos marxianos no entendimento do trabalho e das possibilidades teóricas de um entendimento da alienação do trabalho como um processo de abstração concreta. Espera-se resgatar o entendimento claro dessas categorias para a elucidação de questões contemporâneas sobre o trabalho, sobretudo em relação às suas dimensões concretas como potenciais territórios de superação da alienação e de transformação social e política da atividade humana.

Referências

- ALVES, Antônio José Lopes. *Propriedade Privada e Liberdade em Hegel e Marx*. Porto Alegre, 2008.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução, introdução e comentários de Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1997.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- ARTHUR, Chris F. *Dialectics of labour*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- ASHTON, Paul. *Hegel & labour*. Melbourne, 1999.
- BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- CHAGAS, Eduardo. F. “A determinação dupla do trabalho em Marx: trabalho concreto e trabalho abstrato”, *Outubro*. São Paulo, v. 1, 2011, pp. 1-14.
- COSTA, Monica Hallak Martins da. “A diferença entre as categorias alienação e estranhamento nos Manuscritos econômico-filosóficos de Karl Marx de 1844”, *Verinotio*. Belo Horizonte, n. 3, ano II, 2005.
- FEENBERG, Andrew. *Between reason and experience: essays in technology and modernity*. Cambridge: MIT Press, 2010.

- FERNANDES, Viviane Bonfim. *Os conceitos de abstrato e concreto na categoria da mercadoria em O capital de Marx*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHIS/UNIOESTE. Toledo, 2010.
- FROMM, Erich. *Conceito marxista do homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1962.
- GERMER, C. M. “A relação abstrato/concreto no método da economia política”. *In: CORAZZA, Gentil (org.). Métodos da ciência econômica*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003, v. 1, pp. 61-92.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Vol. I e II. 1ª edição [1806]. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. “Quem pensa abstratamente?”, *Síntese Nova Fase*. Belo Horizonte, v. 22, n. 69, 1995, pp. 235-240.
- ILIENKOV, Evald. *The dialectics of the abstract and the concrete in Marx's Capital*. Aakar Books Classic, 2008.
- INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- KLUGE, Friedrich. *Etymological dictionary of the German language*. Nabu Press, 2010.
- LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social*. Volume II. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução - Hegel e o advento da teoria social*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- MARX, Karl. *O capital: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Manuscritos econômicos filosóficos*. 1ª edição [1844] São Paulo: Editora Martin Claret, 2001.
- _____. _____. 1ª edição [1844] São Paulo: Boitempo, 2004.
- MESZÁROS, Istvan. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2006.
- OLIVEIRA, Renato Almeida de. “A concepção de trabalho na filosofia do jovem Marx e suas implicações antropológicas”, *Kínesis*. Marília, v. II, n. 03, abril-2010, pp. 72-88.
- PETROVIC, Gajo. “Práxis”. *In: BOTTOMORE, Tom. Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, pp. 292-6.
- SCHÄFER, Marcio Egídio. “Hegel e a Economia Política”. *In: Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS*, VII Edição, 2011.
- SCHWARTZ, Yves. “Conceituando o trabalho, o visível e o invisível”, *Revista trabalho, educação e saúde*. Rio de Janeiro, v. 9, supl. 1, 2011, pp. 19-45.
- STANEK, Lukasz. “Space as concrete abstraction. Hegel, Marx and modern urbanism in Henri Lefebvre”. *In: GOONERWARDENA, Kanishka et al. (org.). Space, difference, everyday life*. Reading Henri Lefebvre. London / New York: Routledge, 2008, pp. 62-79.

TRABALHO. In: *Dicionário Etimológico*. Porto: 7Graus, 2019. Disponível em: <<https://www.dicionarioetimologico.com.br/trabalho/>>. Acesso em: 10/10/2019.

WILLIAMS, Raymond. *Keywords: a vocabulary of culture and society*. New York: Oxford University Press, 1983.

Antagonismo y hegemonía.

La conflictividad social entre la estructura y el sujeto

Antagonism and hegemony. The social conflictivity between structure and subject

Guido Galafassi*

Resumen

El objetivo del artículo es intentar una mirada que permita vislumbrar en la diversidad y complejidad de los procesos de conflicto y dominación los patrones de unidad que los atraviesan al mismo tiempo que las diferencias en la multiplicidad de manifestaciones en tiempo y espacio. Se propone discutir sobre el antagonismo y cómo al plasmarse en dominación se constituyen ambos a partir de la relación dialéctica entre estructura y sujeto. Se parte de nociones claves como lucha de clases y hegemonía y desde una perspectiva dialéctica se las pone en discusión a partir de aportes de Gramsci, Althusser, Thompson y los pensadores de la Escuela de Frankfurt.

Palabras Clave:

Abstract

The aim of the article is to analyze the diversity and complexity of the processes of conflict and domination. The patterns of unity that cross them is the focus, and at the same time the differences in the multiplicity of manifestations in time and space. The key question is the antagonism and how to translate into domination both are constituted from the dialectical relationship between structure and subject. Class struggle and hegemony are discussed from a dialectical perspective and put into discussion based on contributions from Gramsci, Althusser, Thompson and the thinkers of the Frankfurt School.

Keywords:

* Profesor Titular UNQ, Investigador Independiente CONICET. Director del GEACH, Grupo de Estudios sobre Acumulación, Conflictos y Hegemonía <<http://theomai.unq.edu.ar/GEACH/Index.htm>>. Roque S. Peña 352, Bernal (1876), Argentina. +54-11-4365-7100 ggalafassi@unq.edu.ar

Introducción

El conflicto y el antagonismo son indudablemente consustanciales al análisis dialéctico de la realidad, realidad que en una sociedad de clases, y por lo tanto de libertad clasificada (restringida), remite necesariamente a variadas formas de dominación. La discusión y el debate teóricos respecto a cómo caracterizar, interpretar y asignar significado y explicación a la lucha de clases y a los procesos de dominación es constante. De tanto en tanto han surgido intentos de superación, simultáneos o parciales de ciertos “acartonamientos” teóricos. Acartonamientos que se caracterizan, o bien por un análisis sesgadamente economista o por una centralidad casi exclusiva del proletariado como sujeto de la historia, o bien por un énfasis tan profundo en la estructura que los factores culturales y subjetivos quedaban de lado. Las interpretaciones contemporáneas que hacen eje en la acción, la identidad y el sujeto apuntaron, aunque solo como correlato, a estos problemas teóricos de cierto esquematismo estructural marxista. Pero fundamentalmente desplazando toda interpretación dialéctica, para re-enfocar el análisis en términos de la dimensión subjetivo-cultural, caen en un sesgo contrario para al mismo tiempo olvidarse y hasta negar directamente la sustancialidad del proceso antagonístico de lucha de clases y dominación.

El desafío es, entonces, articular una perspectiva de análisis dialéctica que supere los reduccionismos de diverso tipo y que permita vislumbrar en la diversidad y complejidad de los procesos de conflicto y dominación los patrones de unidad que los atraviesan al mismo tiempo que las diferencias en la multiplicidad de manifestaciones en tiempo y espacio. La pregunta clave versa entonces sobre ¿qué es el antagonismo y cómo al plasmarse en dominación se constituyen ambos a partir de la relación dialéctica entre estructura y sujeto?

La problemática del sujeto y del proceso cultural de conformación de identidades, experiencias y conciencias, resulta, entonces, fundamental para dotar al estudio de los procesos de antagonismo y dominación de toda su significación. Sujeto y objeto, subjetividad y estructura remiten a dimensiones que coexisten dialécticamente y que ninguna de las dos puede ser entendida sin la otra. Esto obviamente dista de caer en una división dicotómica de la existencia a la cual solo se le estaría adosando la complejidad a partir de plantear la relación dialéctica. En cambio, de lo que se trata es de reconocer la existencia de tensiones a través de las cuales se desarrolla tanto el accionar humano como las relaciones sociales en un entramado que va desde lo fenoménico hasta la totalidad interpellando indispensablemente niveles de abstracción graduales. Estructura y subjetividad ni son dos realidades individualizadas ni tampoco un todo sistémico indiferenciado. Estructura y subjetividad se constituyen en un entramado dialéctico que mantiene en tensión permanente la acción humana y el proceso social. Es así que esta articulación dialéctica se expresa en un proceso de mediación, por cuanto nunca es una relación directa y simple, sino compleja e indirecta,

entrando en juego una cadena diferencial de componentes y momentos en una sucesión histórica que se construye con base en las contradicciones y los fenómenos entrelazados que hacen surgir lo nuevo en una sucesión en espiral retroalimentando a su vez las condiciones de origen y causación de los procesos.

En este sentido, la hegemonía se constituye en una categoría clave en tanto articulación para explicar la dominación, por cuanto remite no sólo a los aspectos económicos, políticos e ideológicos del antagonismo, sino que además tiene la potencialidad de interrogar a los sujetos que intervienen en tanto identidad y formación de conciencia, más allá de esa esquemática correspondencia que la ortodoxia materialista le atribuye. Es decir que se abre el concepto de hegemonía para desanclarlo de la lectura predominante que lo refiere al ámbito exclusivo de lo político.

La dialéctica estructura-sujeto

Es bastante largo el debate alrededor de los binomios “sujeto/estructura” – “idealismo/materialismo” en el pensamiento y la filosofía occidental. De ninguna manera el marxismo puede escapar a esta discusión y ya Engels en su carta a Bloch de 1890 escribía:

Somos nosotros mismos quienes hacemos nuestra historia, pero la hacemos, en primer lugar con arreglo a premisas y condiciones muy concretas. Entre ellas, son las económicas las que deciden en última instancia. Pero también desempeñan su papel, aunque no sea decisivo, las condiciones políticas, y hasta la tradición, que merodea como un duende en las cabezas de los hombres (Engels, 1890).

Las condiciones políticas adquieren para Engels un papel relevante, aunque no decisivas; componiendo un panorama que se aleja de cualquier interpretación estrictamente mecanicista, en la cual caerán muchos marxismos posteriores. Siendo lo económico lo determinante, le suma lo político e ideológico que adquieren lugares destacados que se expresan a través de las prácticas de clase. Se compone así un cuadro relativamente más complejo, sin dejar nunca de ocupar las relaciones materiales el centro de la escena, aspecto que marca la diferencia con cualquier teoría medularmente subjetivista.

Pero Engels, inmediatamente agrega un componente mucho más incomprendido para las miradas más estructuralistas del materialismo dialéctico, como es el de la individualidad:

En segundo lugar, la historia se hace a sí misma de tal manera que el resultado final siempre deriva de los conflictos entre muchas volunta-

des individuales, cada una de las cuales, a su vez, es lo que es por efecto de una multitud de condiciones especiales de vida; son, pues, innumerables fuerzas que se entrecruzan las unas con las otras, un grupo infinito de paralelogramos de fuerzas, de las que surge una resultante --el acontecimiento histórico--, que a su vez, puede considerarse producto de una fuerza única, que, como un todo, actúa sin conciencia y sin voluntad. Pues lo que uno quiere tropieza con la resistencia que le opone otro, y lo que resulta de todo ello es algo que nadie ha querido. De este modo, hasta aquí toda la historia ha discurrido a modo de un proceso natural y sometida también, sustancialmente, a las mismas leyes dinámicas. Pero del hecho de que las distintas voluntades individuales --cada una de las cuales apetece aquello a que le impulsa su constitución física y una serie de circunstancias externas, que son, en última instancia, circunstancias económicas (o las suyas propias personales o las generales de la sociedad)-- no alcancen lo que desean, sino que se fundan todas en una media total, en una resultante común, no debe inferirse que estas voluntades sean igual a cero. Por el contrario, todas contribuyen a la resultante y se hallan, por tanto, incluidas en ella (Engels, 1890).

Esta segunda afirmación de Engels servirá para plantear un debate sumamente rico dentro del marxismo, a pesar de los fuertes ribetes de enfrentamiento que ha generado y sigue generando. Un debate absolutamente indispensable a la hora de comenzar a interpretar el proceso complejo de las relaciones de dominación. Es el que coloca al sujeto individual en el centro de la escena, generando aparentemente un problema conceptual al propio supuesto de la clase, entidad colectiva que subsumiría cualquier individualidad; pero dando la posibilidad de expandir la explicación alrededor de una multiplicidad de factores que intervienen en todo proceso de lucha de clases y dominación. Sobre esta carta de Engels es que se asienta en parte la apertura de este debate, al opinar sobre ella primero Althusser para luego ser retomada por E. P. Thompson como disparador para sus críticas y sus planteos alternativos de clase y sujeto.

Primero veamos el enfado de Thompson con el propio Engels al marcar el supuesto contrasentido de éste al querer conjugar la voluntad individual con el condicionamiento económico. Dirá el historiador inglés, “¿Cómo entonces se nos puede decir que ‘hacemos nuestra propia historia’ si en definitiva el movimiento económico se afirma como necesario?” (Thomson, 1981); para luego dictaminar que la supuesta solución de Engels solo termina por oscurecer más aquello que parecía ser una develación anti-estructuralista para caer finalmente en el determinismo colectivo más claro, borrando definitivamente al sujeto. Así dirá, “Al proponer una solución, Engels calladamente cambia los sujetos y subs-

tituye `nosotros hacemos´ por `la historia se hace a si misma´”(Thomson, 1981). Vemos como solo un par de palabras le sirven a Thompson para profundizar su crítica anti-estructural.

Igualmente lo más rico está sin dudas en el debate con Althusser, pues al marcar las diferencias con la mirada estructural, se posiciona nuevamente en su clásica definición de clase que se hace a sí misma en tanto sujetos que interactúan y que se construye en la lucha (*Formación de la clase obrera en Inglaterra*). Lo que le criticará precisamente a Althusser es el desprecio de éste por las voluntades humanas, cuando el marxista francés en *Pour Marx*, critica justamente a Engels por su preocupación poco diferenciada de la “ideología burguesa” (Althusser, 1968, p. 124). Para Althusser, según Thompson, la preocupación conjunta por la condición económica y la voluntad individual es inútil (“vana” dirá explícitamente)

porque Engels ha planteado un no-problema: si el ‘movimiento económico’ produce el resultado histórico, entonces deberíamos seguir con el análisis de las estructuras y desestimar las ‘voluntades individuales’. La idea misma de acción humana no es más que la ‘aparición de un problema para la ideología burguesa’ (Thompson, 1981, p. 145).

Paso seguido Thompson dejará claramente planteada su desavenencia con Althusser y aunque en *Formación de la clase obrera* (2012) casi desestima toda connotación estructural para la definición de la clase social, en *Miseria de la teoría* (1981) rescata a Engels a partir de la consideración de la ambivalencia humana en tanto sujeto y objeto, en tanto acción y estructura. Diferenciación y posicionamiento que considero crucial para entender toda la complejidad dialéctica de la lucha de clases y no seguir cayendo así en mecanicismos que además ponen el énfasis solo sobre fracciones particulares de las clases dominadas. Retomando explícitamente a Thompson, vale entonces la siguiente cita, oración que continúa la resaltada unos renglones más arriba.

Yo, por el contrario, considero que Engels ha planteado un problema crucial –el de la acción y el proceso– y que, pese a ciertas deficiencias, la tendencia general de su meditación es útil. Por lo menos no desestima la crucial ambivalencia de nuestra humana presencia en nuestra propia historia, en parte como sujetos y en parte como objetos, como agentes voluntarios de nuestras determinaciones involuntarias (Thompson, 1981, p. 145).

Estas reflexiones me dan pie para seguir con un poco más de detalle sobre la cuestión de la construcción y actuación de las subjetividades y la experiencia

tanto en la constitución de las identidades y conciencias como también, y al mismo tiempo (nunca después), en las estructuraciones de las relaciones sociales que dotan de cierto entramado a la existencia, alejándose así de toda interpretación exclusiva o mayoritariamente contingente y por lo tanto anecdótica. Es solo en este entramado de complejidad dialéctica como pueden entenderse las prácticas y relaciones de dominación y de construcción de hegemonía. Ya no podemos pensar la dominación como una simple imposición estructural de la/s clase/s dominante/s. La dominación no solo se afirma en condiciones estructurales sino que también, y de ninguna manera secundariamente, en complejas construcciones de significaciones, construcciones de identidades e intersubjetividades (vía la acción y el lenguaje¹) y certificaciones socio-culturales que edifiquen consensos legitimantes.

Conciencia, subjetividad y experiencia

La problemática del sujeto, entonces, se vuelve fundamental para dotar de toda su significación al estudio de los procesos de antagonismo social y dominación. Sujeto y objeto, subjetividad y estructura remiten a dimensiones que coexisten dialécticamente y que ninguno de los dos puede ser entendido sin el otro. Igualmente, antes de continuar resulta fundamental dejar asentado que a estos binomios, los entiendo y abordo en tanto expresión gráfica de un gradiente tensional de una sucesión dialéctica de variaciones combinadas con clivajes diferenciados hacia uno u otro sentido de la tensión; y nunca como condensación prístina de una polarización dicotómica - tal es el vicio del saber científico e intelectual dominantes-. Es decir, que debemos estar lejos de caer en una división dicotómica de la existencia a la cual solo se le estaría adosando la complejidad a partir de plantear la relación dialéctica; sino que en cambio, de lo que se trata es de entender la realidad a partir de la existencia de tracciones diferenciadas en la cuales se desarrolla tanto el accionar humano como las relaciones sociales. Estructura y subjetividad ni son dos realidades individualizadas ni tampoco un todo sistémico indiferenciado. Estructura y subjetividad se constituyen en un entramado dialéctico que mantiene en tensión permanente la acción humana y el proceso social. En todo antagonismo y dominación intervienen tanto el accionar humano y la subjetividad como las relaciones estructurales en diverso grado dependiendo del tiempo, el espacio y la conjunción de factores. La historia entendida solo a partir de “pro-hombres” es tan falaz como la sociedad entendida solo a partir de partes y mecanismos, así como la microsociología o microhistoria

¹ Un referente clásico para introducir la importancia del lenguaje en las relaciones intersubjetivas pensadas desde el marxismo ha sido, sin duda, Voloshinov (2009), tema que merecería por sí solo un tratado profundo y específico y que excede los objetivos concretos de este artículo, pero que sí es considerado clave para ampliar el desarrollo planteado.

cuando se desentienden de la trama de relaciones en la que se inserta el suceso en cuestión o los macroanálisis que consideran que las unidades son solo una repetición a menor escala de las reglas generales.

El concepto de hegemonía, que desarrollaré más abajo, es uno de los posibles nexos entre los puntos de tensión entre estructura y subjetividad así como entre relaciones materiales y proceso político-cultural. Es aquél que remite a lo ideológico (político-cultural) además de lo económico, en la interrelación que se da a la hora de la definición de voluntades de unos sobre los otros en la realidad atravesada por tensiones, contradicciones y coincidencias. Proceso que necesariamente involucra tanto el plano de lo material como el de las conciencias. Y es aquí que necesariamente debemos remitirnos a la noción de experiencia, en tanto sentir vivencial del sujeto que lo sitúa –con todas las potencialidades y limitaciones de su percepción subjetiva- en la urdimbre configuracional de las relaciones sociales. La experiencia representa precisamente una de las facetas del sujeto que lo conecta con la estructura. Como sabemos, fue Thompson quien introdujo la noción de experiencia en el análisis de las clases, entendiéndola como “la respuesta mental y emocional, ya sea de un individuo o de un grupo social, a una pluralidad de acontecimientos relacionados entre sí o a muchas repeticiones del mismo tipo de acontecimiento” (Thompson, 2012, p. 19). Y será el propio Thompson quien definirá los alcances de la noción de experiencia y es así como resultará útil a la reflexión sobre la lucha de clases evitando caer en nuevos reduccionismos, “la experiencia es válida y efectiva pero dentro de determinados límites; el campesino “conoce” sus estaciones, el marinero “conoce” sus mares, pero ambos pueden estar engañados en temas como la monarquía y la cosmología” (*ibidem*).

La noción de experiencia entonces nos ubica más claramente en la complejidad dialéctica del entramado de tensiones de la existencia. La experiencia no puede entenderse como una cualidad encapsulada del sujeto –o del grupo–, sino como la reflexión interactuante del sujeto que vive inserto en las relaciones sociales. Un sujeto que siendo parte de la sociedad (y en tanto parte integrante de relaciones en las cuales su presencia o ausencia no es equivalente) pero que al mismo tiempo puede decidir sus prácticas y tomar conciencia de ellas desde una autonomía relativa. Esto, sin embargo, para nada implica adherir a las lecturas que consideran al individuo como sinónimo del átomo libre, como el individualismo metodológico, apele o no al sostén de los “marcos”, que inspira toda la dominante producción del presente respecto a la acción colectiva y la protesta. Y esta interrelación nunca será armoniosa sino que está engarzada por una diversidad de contradicciones, antagonismos y correlaciones de fuerza características de toda sociedad de clases y que imprimirán necesariamente condiciones a las prácticas del sujeto autónomo; y que a su vez podrán ser apreciadas diferencialmente no solo por la condición de clase del sujeto sino, y en muchos casos por

sobre todo, por la conformación del acervo cultural y la jerarquía de valores de cada subjetividad, que si bien nunca serán totalmente autónomos de la condición de clase responderán también a otra serie de condicionamientos y contradicciones presentes en la sociedad. Al respecto Thompson, enfatizando esta mirada crítica sobre la supuesta autonomía, resalta en su ya visitado debate con Althusser las cualidades de la “experiencia humana” que hace retornar a los sujetos

como personas que experimentan las situaciones productivas y las relaciones dadas en que se encuentran en tanto que necesidades e intereses y en tanto que antagonismos. Y esta experiencia no se instala o aparece mecánicamente sino que se referencia y elabora de manera permanente, dentro de las coordenadas de su conciencia y su cultura (otros dos términos excluidos por la práctica teórica) por las vías más complejas (vías, sí, “relativamente autónomas”), y actuando luego a su vez sobre su propia situación (a menudo, pero no siempre, a través de las estructuras de clase a ellos sobrevenidas) (Thompson, 1981, p. 253).

La experiencia entonces puede definir los hábitos y comportamientos de una clase o fracción de clase de acuerdo a la constelación de eventos y verdades temporales que caractericen un momento de la historia. La experiencia (y conciencia) de los trabajadores y explotados en el contexto de las revoluciones socialistas europeas (exitosas o fracasadas) de comienzos del siglo XX es claramente bien distinta a la experiencia de los trabajadores y explotados que viven bajo el mundo de significaciones construidas por la posmodernidad neoliberal. Las formas de la dominación y el antagonismo también son diferentes en varios sentidos configurando así interrelaciones diferentes con el proceso de gestar las conciencias y de experimentar la cotidianeidad así como la conflictividad.

La experiencia, y conciencia relacionada, se nos muestra entonces como una clara indicación de que estructura y sujeto nunca pueden ser entendidos como campos autónomos, como entidades independientes que solo tienen lazos absolutamente determinados, inmutables y específicos. Estructura y sujeto, o ser social y conciencia social como los definió Marx, debe entenderse como el entramado de las relaciones sociales en donde la dialéctica entra permanentemente en juego en un campo de tensiones entre la necesidad y la voluntad. La afirmación de Marx en sí misma pero mucho más su aislamiento semántico posterior en relación al argumento que sostiene que “el ser social es lo que determina la conciencia” ha generado, sin lugar a dudas, una avalancha de simplificaciones interpretativas en lo que Lukács llamaba el materialismo vulgar, reemplazando la dialéctica compleja de las relaciones sociales en solo una serie de funciones mecánicas de relaciones unidireccionales dando lugar así a todos los reduccionismos economicistas vigentes hasta el presente. Thompson, en su crítica a Althusser li-

gaba justamente la experiencia a la relación entre ser y conciencia social, aunque muy “thompsonianamente” desdeñando la conveniencia de esta dualidad:

Si optamos por emplear la idea -de dificultosa intelección- de que el ser social determina la conciencia social, ¿cómo debemos suponer que ocurre? Ciertamente, no deberemos suponer que a un lado está “el ser” como basta materialidad de la que ha sido separada toda idealidad, y que “la conciencia” (como idealidad abstracta) está al otro lado. Porque no es posible imaginar ningún tipo de ser social con independencia de sus conceptos organizadores y de sus expectativas, ni tampoco el ser social podría reproducirse a sí mismo ni siquiera un solo día sin pensamiento. Lo que se quiere decir es que dentro del ser social tienen lugar cambios que dan lugar a experiencia transformada: y esta experiencia es determinante, en el sentido en que ejerce presiones sobre la conciencia social existente, plantea nuevas cuestiones y proporciona gran parte del material de base para los ejercicios intelectuales más elaborados (ibídem.).

Debemos hablar entonces de un diálogo entre ser social y conciencia social, un diálogo que va obviamente en ambos sentidos, por cuanto ni el ser social se constituye como una materia inerte ni la conciencia social representa un receptor pasivo de las disposiciones de la materia. Definirlo dialécticamente implica admitir que el mundo de la conciencia y del sujeto repercute necesariamente sobre el ser y la estructura. Bajo cualquiera de las formas que podamos concebir a la conciencia, ya sea como mito o conocimiento racional, como prácticas culturales no autoconscientes o como normas racionalmente establecidas o ideología articulada, ejerce siempre algún tipo de intervención sobre el ser. Al mismo tiempo que el ser -al no ser materia inerte- es vivido por los sujetos, es pensado y vivenciado, por cuanto los sujetos no solo viven a partir de sus experiencias psicológicas internas sino también a partir de las expectativas sociales con base en las imposiciones de las categorías conceptuales legitimadoras de las relaciones de dominación características del momento histórico. Como resultado de esta articulación dialéctica, se construye y reconstruye de forma permanente, vía los diversos procesos de reproducción social, tanto el ser como la conciencia generando un cuadro de situaciones complejas que refieren precisamente a la dinámica de la historia y de los procesos de dominación y hegemonía, en referencia a aquella metáfora “heraclitiana” respecto a que “nadie puede bañarse dos veces en el mismo río”.

La hegemonía como articulador estructura-sujeto en el antagonismo y la dominación social

Hasta aquí nos queda planteada una tensión dialéctica estructura-sujeto.

De lo que se trata ahora es de tratar de dotar de contenido a esta tensión, para adentrarnos en la problemática del antagonismo y la dominación a partir de las prácticas de los sujetos y las clases intentando reflejar la lectura compleja, no reduccionista, esbozada más arriba.

Si seguimos reconociendo la vigencia de la categoría clase social y a la condición de clase como uno de los atributos de todo sujeto social individual, y entendemos a la clase de manera necesariamente ligada a la lucha de clases en tanto proceso en permanente sustentación (es decir, no como una simple definición clasificatoria de los estratos en los que se divide una sociedad ni como coalición que está siempre constituida), el antagonismo será un factor primordial a la hora de interpretar el proceso socio-histórico. Pero antagonismo en un plexo dinámico de lucha de clases debe aparecer siempre asociado con mecanismos de dominación, control social y socialización disciplinar. Y si a su vez reconocemos la complejidad dialéctica de la articulación estructura – sujeto, ya no podremos conformarnos con entender al antagonismo y la dominación en base exclusivamente a la contradicción fundamental entablada por el capital y el trabajo, sino que será necesario ir más allá de las determinaciones/condiciones económicas (sin jamás desconocerlas). El hombre², en tanto ser social se constituye, sin lugar a dudas, a partir del trabajo, pero considerar que el ser humano es solo trabajo sería caer en una mirada altamente restrictiva, mucho más al considerar la capacidad humana única de poder recrearse a sí mismo de forma permanente, habilidad que excede largamente al trabajo. Esta condición, definida, por ejemplo, como “antropogénesis” (Avineri, 1968) nos lleva precisamente a poner en juego la tensión permanente estructura-sujeto y dotar a este último de la interacción indispensable como para no entenderlo como un simple átomo aislado.

Este proceso convierte al hombre en hombre, diferenciándolo de los animales y situándolo en la escala más alta de la habilidad para crear y cambiar las condiciones de la vida. El contenido de esta continua creación, dinámica y cambiante, proporciona el contenido del proceso histórico. Lo que no cambia y no se modifica es la creación histórica en tanto una antropogénesis constante, que deriva de la habilidad del hombre de crear objetos en los cuales realiza su subjetividad (Avineri, 1968).

El ser humano se dispone con todas sus cualidades de sujeto actuante que se hace a sí mismo y hace la historia. De lo que se deduce que la sociedad óptima ni es aquella en la que reina la competencia individualista bajo la mano invisible

² Hombre, según la RAE se define como “Ser animado racional, varón o mujer, -del lat. Homo-” <<https://dle.rae.es/hombre>>.

del mercado ni aquella otra en la que un régimen autocrático se erige como salvador de la supuesta igualdad; sino una sociedad en la que el hombre puede sentirse libre para actuar como un sujeto, en relación social, antes que para ser actuado como un predicado contingente (Galafassi, 2002). El pensamiento más dialéctico es el único que se permite pensar críticamente al trabajo entendiéndolo como esta capacidad del ser humano de hacerse a sí mismo, para diferenciarse de toda posición que entiende al trabajo en tanto cualidad mecánica como relación de fuerzas físicas. El trabajo es creación, razón por la cual el trabajo capitalista está en las antípodas de esta acepción, por cuanto configura sometimiento y alienación.

Hacer del trabajo el concepto supremo de la actividad humana es una ideología ascética. ¡Cuán armónica parece la sociedad bajo el aspecto de que todos, sin distinción de rango y patrimonio, “trabajen”! Mientras los socialistas mantengan este concepto general, se hacen sostenedores de la propaganda capitalista. En realidad, el “trabajo” del director de un trust, del pequeño empresario y del obrero no especializado, se distinguen entre sí no menos de lo que se distingue el poder de la pena y del hambre (Horkheimer, 1986).

Walter Benjamin, adelantándose varias décadas a lo que luego sería un tópico de discusión muy importante –y que el marxismo solo tuvo muy recientemente la capacidad marginal para incorporarlo a su análisis- sostenía respecto del énfasis marxista corriente sobre el trabajo indiferenciado que

reconoce únicamente los progresos del dominio de la naturaleza, pero no quiere reconocer los retrocesos de la sociedad. Ostenta ya los rasgos tecnocráticos que encontraremos más tarde en el fascismo... El trabajo, tal y como ahora se lo entiende, desemboca en la explotación de la naturaleza, que, con satisfacción ingenua, se opone a la explotación del proletariado. Comparadas con esta concepción positivista demuestran un sentido sorprendentemente sano las fantasías que tanta materia han dado para ridiculizar a un Fourier (Benjamin, 1973).

Más lapidariamente se constituye la referencia que recoge Martín Jay (1974) en su clásico estudio sobre los frankfurtianos, “Adorno, cuando hablé con él en Frankfurt en marzo de 1969, dijo que Marx quería convertir el mundo en su totalidad en un gigantesco taller”, mostrando quizás de una manera lascerante cierta tendencia del marxismo a reificar de tal modo al trabajo (mecánico) que cae indefectiblemente en una posición que no se diferencia lo suficiente de la concepción capitalista de trabajo, salvo en aquello de la “propiedad (nominal) de los medios de producción”. La lógica de la producción material imperante en los so-

cialismos reales nos muestra a las claras este problema. El trabajo en tanto proceso creativo es clave en la formación del ser humano pero de ninguna manera el ser humano se agota en el trabajo pues su creatividad se expresa en su capacidad de interpretación subjetiva al mismo tiempo que colectiva, en su diversidad de formas de expresión, en sus sentires, en sus procesos de construcción de significados, en su lenguaje que interpreta y expresa al mundo en el que se inserta y su lugar en él. Y también en sus diversas formas de identificarse a sí mismo en relación a los demás, lo que lo lleva a constituir diferentes colectivos sociales y culturales a partir de los cuales se inserta en las relaciones sociales.

Es así que el antagonismo entonces no puede ser entendido solo a partir de la contradicción capital-trabajo sino que es indispensable considerar la serie compleja y multidimensional de factores, relaciones y dispositivos constitutivos de las relaciones entre los hombres. De aquí que la lucha de clases no puede ser ya más entendida simplemente como la confrontación cuerpo a cuerpo sino como la lógica subyacente de toda conformación social escindida entre detentadores de medios y poder y desposeídos de los mismos, en base a relaciones de dominación y subalternidad (Galafassi, 2017). Dominación y subalternidad que se asientan en una serie diversa y compleja de contradicciones y en relaciones de coerción y consenso que producen y reproducen las condiciones que perpetúan la desigualdad y que generan alienación. Y, en forma concatenada en las sociedades contemporáneas, tienden a las representaciones unidimensionales de las prácticas sociales, licuando los opuestos bajo formas alternantes que aparecen en tanto matices de un mismo patrón de organización y significación³.

Es aquí donde vale retomar ciertas reflexiones de Althusser (1968) en un sentido diferente al distanciamiento hecho más arriba. Se trata de considerar su análisis respecto a la contradicción y la sobredeterminación desde una denota-

³ Se me ha sugerido desde la evaluación el considerar similitudes y diferencias con la teoría de Bourdieu en relación a las nociones de experiencia y hegemonía, pero esta consideración resulta difícil por cuanto uno de los ejes del artículo es la lucha de clases vista en términos fuertemente dialécticos y distanciándose de todo economicismo y objetivismo parcializado (puesta, la lucha de clases, en discusión fuertemente en torno a su caracterización y no a su relevancia o pertinencia). Si bien Bourdieu plantea la necesidad de este alejamiento del economicismo, en un texto muy poco leído y citado *Espacio social y génesis de las clases*, de relación directa con la discusión de mi artículo, diferencia de manera poco dialéctica a la clase sobre el papel respecto de la clase real. A este respecto sí, vale destacar, aunque en desmedro de su propio escrito, que Bourdieu acertadamente critica también esta escisión en el marxismo, aunque para esta autor, tan de moda hasta hace unos años, el marxismo parecería un bloque homogéneo asentado en el economicismo, sin lamentablemente reconocer aquellas variantes (minoritarias como largamente ha sido expuesto a lo largo de mi texto) que se plantean el análisis de clases desde una perspectiva dialéctica. Es entonces que Bourdieu ve a las clases como agrupamientos y posiciones, en clara concordancia con las lecturas de Weber y Dahrendorf. De esta manera si bien en su eje estaría clara la noción de experiencia, esta está dissociada de la noción de hegemonía, la cual debe entenderse, para no vaciarla y licuarla, con una caracterización dialéctica de la lucha de clases para así también incluir necesariamente la experiencia como un componente fundamental de la actuación de los sujetos en los procesos de dominación, explotación, alienación, en síntesis en los procesos de lucha de clases entendida dialécticamente.

ción que quiebra la tradicional concepción monista, para permitir así complejizar el antagonismo al registrar una diversidad de contradicciones con orígenes diferentes, pudiendo atender así las especificidades y la diferencia, examinando las múltiples determinaciones para, de esta manera, poder dar cuenta de las particularidades en tiempo y espacio. Tomo de Althusser su referencia a la sobredeterminación en términos de la presencia de un conjunto de contradicciones que son las que definen el camino dialéctico del proceso socio-histórico. Que las contradicciones estén sobredeterminadas significa que confluyen circunstancias de diversa índole y dimensión en su especificación. Es así que la propia contradicción fundamental siempre estará especificada por las formas y las circunstancias históricas a partir de concebir a lo social como una totalidad compleja de economía, política, ideología y cultura; dimensiones y diferencias que a su vez pueden guardar cierta eficacia/autonomía relativa en la promoción de los antagonismos. Pero pensar la diferencia no implica adoptar el desplazamiento en boga que traslada el eje de la práctica al discurso, tal la tónica dominante en el deconstruccionismo, sino pensar la diferencia en consonancia con la unidad en términos de estructuras complejas de dominación y consenso, de manera que nos vemos necesitados de pensar la hegemonía.

Al mismo tiempo esto solo puede hacerse en consonancia con reconocer diversos niveles de abstracción, en el camino que va de lo abstracto a lo concreto. Es decir que será clave el proceso de pensar en pos de una articulación como reemplazo del esquema antinómico diferencia – unidad. Esta noción de articulación es lo que destaca Stuart Hall (2010) respecto de las ideas de Althusser sobre la contradicción y la sobredeterminación, en tanto mérito de poder pensar a partir de aquí la unidad y la diferencia de manera dialéctica, dado que si bien es cierto lo del continuo desplazamiento que diferencia la particularidad, al mismo tiempo no podemos negar los procesos de fijación a ejes de generalidad. De aquí la noción de articulación.

Pensar en estructuras complejas de dominación y pensar en articulación nos lleva también a retomar la cuestión de la correspondencia necesaria entre estructura y superestructura como una interpretación un tanto forzada y esclerosada. Raymond Williams ya había problematizado este forzamiento y más recientemente también el mencionado Hall lo retoma. Esto no implica, en absoluto, caer en la simpleza contemporánea que plantea que necesariamente no hay correspondencia, sino, por el contrario, y retomando la noción de articulación, se hace necesario comenzar a pensar la estructura compleja como la articulación dialéctica en donde la correspondencia no es mecánica, sino compleja y sobredeterminada. Es decir, que esto implica alejarse de todo determinismo entendiendo por ello un apego ineluctable y universal a leyes naturales que rigen la existencia (si fueran divinas tampoco cambiaría el carácter determinístico). Si en cambio tomamos determinación como la presencia que orienta y promueve el

proceso, sin que esto implique un resultado asegurado, entonces el carácter de predictibilidad logra un ethos claramente más complejo y adquiere así su carácter dialéctico. Toda postura por la indeterminación en cambio, solo recae en el supuesto azar de las teorías individualistas-interpretativas en las cuales todo queda supeditado a la voluntad y la capacidad innata de los sujetos en tanto “átomos libres y autónomos”.

En este entramado de unidad-diferencia, la hegemonía será entonces un pilar clave a la hora de pensar el antagonismo y la dominación de una manera complejamente dialéctica en pos de articular unidad y diferencia al mismo tiempo que estructura y sujeto. En Gramsci encontramos una aparente doble definición de hegemonía y de su categoría complementaria “dominación”. Por un lado nos plantea la supuesta vigencia del binomio dominación-hegemonía, en donde dominación se correspondería por un lado con sociedad política (Estado) y coerción, y en donde hegemonía, por otro lado, se correspondería con sociedad civil y consentimiento:

Es posible, por ahora, establecer dos grandes `planos´ superestructurales, el que se puede llamar de la `sociedad civil´, o sea del conjunto de organismos vulgarmente llamados `privados´, y el de la `sociedad política o Estado´ y que corresponden a la función de `hegemonía´ que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad y al de `dominio directo´ o de mando que se expresa en el Estado y en gobierno (Gramsci, 1981c, p. 357)⁴.

Lo político y el sujeto se conforman colectivamente para imponer, ya sea por coerción o consenso, su verdad particular como verdad universal. La verdad privativa de algunos sujetos se transforma en la verdad estructural del universo social.

Pero, y sin para nada dejar de lado esto último, es más sobresaliente aquella mirada más compleja, en donde dominación y hegemonía son vistos como dos facetas del poder burgués, pero integrando como guías rectoras una serie continua de mecanismos de graduación y combinación entre ambos de manera que interviene colectivamente en las subjetividades para intentar hilvanar un proceso de legitimación del status quo del poder. Así entendida, la categoría hegemonía representaría una síntesis entre coerción y consentimiento.

El ejercicio normal de la hegemonía en el terreno devenido clásico del régimen parlamentario se caracteriza por la combinación de la fuerza y el consenso que se equilibran en formas variadas, sin que la fuerza

⁴ Cuaderno 12.

rebase demasiado al consenso, o mejor tratando de obtener que la fuerza aparezca apoyada sobre el consenso de la mayoría que se expresa a través de los órganos de la opinión pública, los cuales, con este fin, son multiplicados artificialmente (Gramsci, 1975, p. 135).

Hegemonía y dominación serán vistas entonces como dos caras que el poder hará suyas en pos de moldear fundamentalmente las relaciones culturales, políticas e ideológicas con el objetivo de perpetuar la supremacía de las clases dominantes y hacer que cada uno de los sujetos de las clases subalternas reproduzcan el axioma de unos pocos como legitimación genérica de todos. El consentimiento, como herramienta más compleja y que necesita de un trabajo fino y un entramado de construcción cultural, se contrapone en ocasiones pero se complementa en otras con la utilización del dominio y la fuerza directa. El objetivo en las sociedades contemporáneas es determinar reglas de juego favorables al capital y al poder y que estas reglas de juego no sean puestas en jaque, constituyendo así una sociedad unidimensional o de pensamiento único en donde la oposición se transforma solo en una frívola disquisición semántica, verdad cada día más confirmada en las actuales décadas post-1968/1969. Se construye así una acción hegemónica como una configuración compleja de prácticas políticas y culturales que es llevada adelante por las clases fundamentales ya sea de manera más o menos planificada o más bien de forma rizomática y que termina estando autogenerada por las determinaciones en última instancia de una sociedad dada. Instalan así un dominio tal sobre los grupos sociales subordinados que logran construir una voluntad colectiva de forma que transforma los intereses particulares de las fracciones dominantes en intereses universales de manera que evita cualquier forma de rebelión. “Las clases subalternas sufren la iniciativa de la clase dominante, incluso cuando se rebelan: están en estado de defensa alarmada. Por ello, cualquier brote de iniciativa autónoma es de inestimable valor” (Gramsci, 1981a, p. 27)⁵. Hegemonía hay que necesariamente entenderla como esta iniciativa de las clases dominantes y como uno de los puntos de articulación entre el mundo de la materia y la producción -en la cual se gestan mayoritaria, aunque nunca únicamente las clases sociales en el capitalismo- y la dimensión político-cultural en el que se construyen mayoritariamente los argumentos, discursos y legitimaciones de lo que serán consideradas como las relaciones sociales y los entramados simbólicos válidos.

Fue Maquiavelo, sin lugar a dudas, el intelectual preferido de Gramsci a la hora de ejemplificar la utilidad de estos conceptos. El considerado padre de la ciencia política moderna tuvo que enfrentarse al gran problema de la unificación

⁵ Cuadernos 3.

temprana de los territorios feudales que luego terminaron conformando, bastante tardíamente, la actual república italiana. La cuestión del poder, el sometimiento a él, pero fundamentalmente la aceptación del poder en tanto dirección y guía fueron temas nodales de las preocupaciones del florentino. Por esto es que Gramsci tuvo en Maquiavelo a un claro exponente del problema de la hegemonía y la dominación. Y es tanto en *El Príncipe*, en donde debate sobre el poder concentrado y de fuerte autoridad, como en los Discursos sobre la *Primera década de Tito Livio*, donde problematiza el poder republicano, que se juega la contraposición-complementariedad del dominio y el consenso, hechos que Gramsci rescata en más de una oportunidad en sus *Cuadernos*. Vale destacar el sesgo fundamental de vinculación con el Estado, en lo que va a llamar la gran política⁶, a diferencia de la pequeña política en relación al cómo se construye y legitima la relación política en el ámbito de lo privado, de lo cotidiano, del día a día.

Maquiavelo estudia sólo las cuestiones de gran política: creación de nuevos Estados, conservación y defensa de las nuevas estructuras: cuestiones de dictadura y de hegemonía en gran escala, o sea en toda el área estatal. Russo, en los *Prolegomeni*, hace del Príncipe el tratado de la dictadura (momento de la autoridad y del individuo) y de los Discursos el de la hegemonía (momento de lo universal o de la libertad). Pero tampoco faltan en el Príncipe alusiones al momento de la hegemonía o del consenso junto al de la autoridad y de la fuerza: pero ciertamente la observación es justa. Igualmente es justa la observación de que no hay oposición de principio entre principado y república, sino se trata más bien de la hipótesis de los dos momentos de autoridad y universalidad (Gramsci, 1981b, p. 242)⁷.

El considerar al Príncipe y los Discursos como dos momentos de un mismo problema es para Gramsci tan importante como considerar la fuerza y el consenso como dos caras alternativas de las estrategias de poder.

aunque esto no sea muy exacto, si de Maquiavelo no se considera sólo el Príncipe sino también los Discursos, no sólo eso, sino que en él está contenido en embrión también el aspecto ético-político de la política

⁶ “Gran política (alta política) – pequeña política (política del día por día, política parlamentaria, de corredor, de intriga). La gran política comprende las cuestiones vinculadas con la fundación de nuevos Estados, con la lucha para la destrucción, la defensa, la conservación de determinadas estructuras orgánicas económico-sociales. La pequeña política, las cuestiones parciales y cotidianas que se plantean en el interior de una estructura ya establecida por las luchas de preeminencia entre las diversas fracciones de una misma clase política.” (Gramsci, 1981, p. 20). Cuaderno 13.

⁷ Cuaderno 8.

o la teoría de la hegemonía y del consenso, además del aspecto de la fuerza y de la economía (Gramsci, 1981c, p. 198)⁸.

A través de la dialéctica coerción-consenso se construye una determinada visión del mundo tanto en el ámbito de lo que el sardo llama la gran política como en la pequeña política haciendo justamente alusión a esta presencia constante y articulada entre la configuración colectiva y el desempeño privado, cotidiano y personal de los sujetos. Y esta relación dialéctica, además, nunca estará exenta de variaciones ni de contradicciones lo cual implica un proceso permanente de construcción y reconstrucción de sentidos, significados y legitimaciones, procesos en los cuales el lenguaje desempeña un papel destacado por cuanto nombra y por lo tanto destaca hechos y acciones, algunas en desmedro de otras. Es así que todo proceso de construcción de hegemonía implica un proceso de construcción y disputa intelectual y cultural en pos de las clases dominantes instalar una forma de entender el mundo que legitime su dominación. La definición de lo que es verdadero y aceptado en un determinado tiempo y espacio es una construcción sociopolítica e ideológica que se correlaciona dialécticamente con las relaciones sociales en su dimensión material, en lo que los hombres hacen para garantizar su desigual subsistencia. No podemos entender entonces la construcción de hegemonía sin considerar la función de la ideología. Entre muchos otros Althusser primero y Thernborn más recientemente argumentaron largamente sobre esto. Por su utilidad para esta argumentación apelaré entonces a sus dichos. La ideología:

consiste básicamente en la constitución y modelación de la forma en que los seres humanos viven sus vidas como actores conscientes y reflexivos en un mundo estructurado y significativo. La ideología funciona como un discurso que se dirige o –como dice Althusser- interpela a los seres humanos en cuanto sujetos (Thernborn, 1991, p. 13).

Lo de ser actores conscientes y reflexivos se podría relativizar y complejizar, y es aquí donde precisamente la construcción de hegemonía y su capacidad para convertir el interés particular en un interés universal entra en juego haciendo que lo que parezca consciente y reflexivo pueda no ser mucho más que un “acto reflejo” mediado socialmente a partir de un verdad aprehendida e incorporada acríticamente gracias a la repetición masiva de cierta argumentación y justificación del estado de cosas. El análisis de las “sociedades de masas” que floreció hace varias décadas atrás apuntaba en parte a estas situaciones (Reich, 1973; Curran *et. al.*, 1977; Moscovici, 1985) . En este sentido es que me parece retomar, del

⁸ Cuaderno 10.

citado trabajo de Althusser sobre ideología y aparatos ideológicos, aquella conclusión que expresa luego de considerar el sistema de cuatro ejes en el que se desenvuelve la ideología para terminar generando conductas colectivas acordes y encuadradas en los cánones predefinidos, agregaría, hegemónicos. Decía entonces,

Resultado: tomados en este cuádruple sistema de interpelación como sujetos, de sujeción al Sujeto, de reconocimiento universal y de garantía absoluta, los sujetos “marchan”, “marchan solos” en la inmensa mayoría de los casos, con excepción de los “malos sujetos” que provocan la intervención ocasional de tal o cual destacamento del aparato (represivo) de Estado. Pero la inmensa mayoría de los (buenos) sujetos marchan bien “solos”, es decir con la ideología (cuyas formas concretas están realizadas en los aparatos ideológicos de Estado) (Althusser, 1974, p. 62).

Remarcando la correlación entre estructuras de poder y sujetos, es importante sin embargo destacar que hoy en día ya nos queda más que claro que los aparatos ideológicos exceden largamente la actuación del Estado y se multiplican ampliamente a lo largo de los diversos medios, más o menos masivos, de producción de sentidos y difusión de la información y de lo que es posible de ser entendido como válido o no. Todo acto de rebeldía entonces implicará siempre salir de esta trampa cultural-ideológica para comenzar a construir una contrahegemonía, lo que implica tanto una práctica como un lenguaje contrahegemónico.

Es tal como debemos entender a las relaciones humanas en su dialéctica material-simbólica, como procesos constantes de construcción de hegemonía (y de contrahegemonía) ética, política y cultural a partir de la amalgama constante que se genera desde la producción de ideología, motor de todo proceso de reproducción social. Al respecto, Thernborn nos vuelve a resultar valioso a partir de cómo explica las formas en que la ideología interpela a los sujetos. Las ideologías cualifican y someten a los sujetos:

diciéndoles, haciéndoles reconocer y relacionándolos con: 1. Lo que existe, y su corolario, lo que no existe; es decir, quiénes somos, qué es el mundo y cómo son la naturaleza, la sociedad, los hombres y las mujeres. Adquirimos de esta forma un sentido de identidad y nos hacemos conscientes de lo que es verdadero y cierto; con ello la visibilidad del mundo queda estructurada mediante la distribución de claros, sombras y oscuridades. 2. Lo que es bueno, correcto, justo, hermoso, atractivo, agradable, y todos sus contrarios. De esta forma se estructuran y normalizan nuestros deseos. 3. Lo que es posible e imposible;

con ello se modelan nuestro sentido de la mutabilidad de nuestro ser-en-el-mundo y las consecuencias del cambio, y se configuran nuestras esperanzas, ambiciones y temores (Therborn, 1991, p. 15).

Es importante en este punto diferenciar las complejas relaciones asentadas en los procesos de construcción social de hegemonía de cualquier otro concepto de miradas estrechas. Está claro que la hegemonía contiene y expresa lo cultural, lo político y lo ideológico, así como lo universal y lo particular, lo estructural y lo subjetivo. Es decir que la cultura en tanto proceso social en el cual los hombres definen y configuran sus vidas en base a valores e identidades -y mucho más la ideología entendida como un sistema articulado de significados que si bien constituyen la expresión de un determinado interés de clase pero que se expresa complejamente mediado y diverso-, puede imbricarse bajo el concepto de hegemonía. Entendiendo al mismo tiempo, como decía, que este proceso conlleva su contrario en pos de que los sujetos resistan la hegemonía dominante y puedan a cambio construir contrahegemonía de manera colectiva. Esto nos lleva necesariamente a apelar a la idea de totalidad sin la cual cualquier interpretación dialéctica de la realidad queda nadando en agua de borrajas. Y en esto fue claro Raymond Williams

Es precisamente en este reconocimiento de la totalidad del proceso donde el concepto de hegemonía va más allá que el concepto de ideología. Lo que resulta decisivo no es solamente el sistema consciente de ideas y creencias, sino todo el proceso social vivido, organizado prácticamente por significados y valores específicos y dominantes (Williams, 2000, p. 130).

La diferencia la marca con aquellas concepciones más cerradas de ideología en tanto sistema de creencias y significados relativamente formal y articulado en tanto incluso puede ser abstraído linealmente como una “concepción universal –única-” o una “perspectiva de clase”. Más arriba me refería justamente a una noción de ideología que se presenta bien diferente, que se complementa y conjuga con la noción de hegemonía a la que nos estamos refiriendo y que engarza con la visión histórica de Williams.

Está más que claro entonces, que no podemos dejar de reconocer al proceso de construcción de hegemonía como el conjunto de significados, valores, lenguajes y creencias articuladas, formalizadas y no formalizadas que generan y propagan la/s clase/s dominante/s, no sin contradicciones. Es decir no puede entenderse nunca como un proceso monolítico sino por el contrario, como un proceso permeado por la interacción múltiple de identidades y sujetos en una trama de poder y que con base en el clivaje de clases logra mantener un rumbo

que debe consolidar y sostener de forma permanente debido a la lucha en la que se desenvuelven las relaciones sociales. Así la hegemonía implica también considerar las prácticas de las clases subalternas moldeadas por el ejercicio constante de la dominación a la que se ven sometidas. Hegemonía implica lucha, de lo contrario estaríamos hablando simplemente de guías rectoras y consentimiento libre. Roseberry, extremando este argumento lo ha puesto en palabras claras, que retomo aquí en tanto útil advertencia para evitar caer en cualquier interpretación y argumentación unilineal.

Propongo que usemos el concepto no para comprender el consentimiento sino para comprender la lucha; las maneras en que las palabras, imágenes, símbolos, formas, organizaciones, instituciones y movimientos usados por las poblaciones subordinadas para hablar sobre, comprender, confrontar, acomodarse a o resistir su dominación, son modeladas por el proceso de dominación mismo. Lo que construye la hegemonía, entonces, no es una ideología compartida sino un material común y el marco significativo para vivir a través de, hablar sobre y actuar en órdenes sociales caracterizados por la dominación (Roseberry, 2002, p. 8).

A modo de cierre: la hegemonía como relaciones en la totalidad

Está claro que la hegemonía no se reduce de ninguna manera a un ejercicio simple de dominación de una clase/s sobre otra/s. De tal manera, no podemos tampoco deducir la conciencia de forma rápida y corriente cual burda derivación de factores estructurales, cual “reflejo”. La hegemonía constituye, se constituye y se comprende en las propias relaciones de dominación y subordinación como totalidad que implica tanto las expresiones de la conciencia intelectualizada y explicitada como aquellas otras formas diseminadas a lo largo de toda la existencia de los humanos en una sociedad, y que se define habitualmente a modo de conciencia práctica. Esto implica, tal la interpretación de Williams, definir a la hegemonía

como una saturación efectiva del proceso de la vida en su totalidad, no solamente de la actividad política y económica, no solamente de la actividad social manifiesta, sino de toda la esencia de las identidades y las relaciones vividas a una profundidad tal que las presiones y límites de lo que puede ser considerado en última instancia un sistema cultural, político y económico nos dan la impresión a la mayoría de nosotros de ser las presiones y límites de la simple experiencia y del sentido común (Williams, 2000, p. 131).

Así, no podemos considerar a la hegemonía solamente como la expresión acabada de las formas de dominación, subordinación y adoctrinamiento que encarnadas en una ideología articulada sirven como estructura simbólica y cultural de sometimiento. Esto sería caer en una visión simplista y maniquea de las relaciones de poder y explotación social. Tal como lo entiende Gramsci, ampliamente clarificado por Williams, lo útil de la categoría de hegemonía es su capacidad justamente para articular aquello definido como la dimensión estructural con aquello otro definido como la dimensión superestructural (usadas aquí, estas categorías clásicas, por su practicidad gráfica a la hora de definir las homogeneidades relativas de la complejidad dialéctica de la existencia). Es por esto que no podemos considerar el plano de la hegemonía como una simple complejización de la ideología cuando a esta se la entiende de forma exclusiva como lo simbólico-cultural. Hablar y pensar en términos de hegemonía implica reconocer antes que nada a la totalidad de la vida y en ésta un conjunto de experiencias, acciones y hábitos privados junto a los significados, esperanzas y perspectivas tanto de las prácticas cotidianas como de aquellas otras que están más allá pero que configuran y definen a las primeras en tanto otorgan valores y legitimaciones.

La hegemonía constituye todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida: nuestros sentidos y dosis de energía, las percepciones definidas que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo. Es un vívido sistema de significados y valores -fundamentales y constitutivos- que en la medida en que son experimentados como prácticas parecen, confirmarse recíprocamente (*ibidem*, p. 131).

Es así precisamente como se otorga el sentido y la justificación a la vida de los diferentes sujetos inmersos en diferente situación de clase y de experiencia cotidiana. Esto configura un universo de posibilidades de acción que al mismo tiempo excluye otras, para de esta manera configurar un cuadro de prácticas que son consideradas posibles, apartarse de ellas significaría romper legitimidades tanto impuestas como auto-aceptadas y reconfiguradas.

Por lo tanto, es un sentido de la realidad para la mayoría de las gentes de la sociedad, un sentido de lo absoluto debido a la realidad experimentada más allá de la cual la movilización de la mayoría de los miembros de la sociedad -en la mayor parte de las áreas de sus vidas- se torna sumamente difícil. Es decir que, en el sentido más firme, es una cultura, pero una cultura que debe ser considerada asimismo como la vívida dominación y subordinación de clases particulares (*ibidem*, p. 132).

Ahora, es necesario desarrollar los últimos términos de Williams que en su formulación parecerían pasar un tanto desapercibidos por ser un comentario casi al pasar. Esta complejidad dialéctica de la hegemonía no constituye una constelación autónoma de autoreferencia, es decir una serie de prácticas que se autolegitiman y se autodefinen sin correlación alguna con la configuración desigual de los sujetos en tanto partícipes de condiciones que los emparentan en sectores sociales. El proceso de constitución y desarrollo de la hegemonía debe entenderse en un mundo de relaciones entre dominadores y subordinados; en un mundo donde las relaciones de explotación social guían el proceso de la sociedad. Explotación que en el mundo capitalista tiene un epicentro claro en la dimensión de la producción pero que se explica a partir de la complejidad presente en todos los ámbitos de la vida y la existencia. Es entonces que la hegemonía es compleja, pero también contradictoriamente construida en términos de sostener y legitimar la explotación social y la dominación – que siempre generará un proceso de resistencia-, proceso en el cual obviamente serán las clases que encarnen el rol de clase explotadora aquellas que echarán a andar - no sin idas y vueltas, ensayos y resistencias- las lógicas constitutivas del proceso de dominación y hegemonía, que como dije más arriba no dará descanso y deberá ser sustentado de manera permanente por la reacción contrahegemónica a la cual siempre se enfrenta. Pero además, la existencia misma de los sujetos y las fuerzas sociales van dando formas diversas y alternativas a esta hegemonía de tal manera que se configura una multiplicidad de caminos posibles en relación a cómo puede ejercerse la dominación. Es entonces que se hace necesario prestar atención a esta condición para entender la multidimensionalidad de los procesos de dominación que conlleva posibilidades diversas de actuación de los sujetos. Como se dijo, por hegemonía podemos incluir dos poderosos conceptos, el de “cultura” como “proceso social total” en que los hombres definen y configuran sus vidas, y el de “ideología”, en cualquiera de sus sentidos críticos y dialécticos, en la que un sistema de significados y valores constituye la expresión o proyección de un particular interés de clase. Es por esto que el concepto de hegemonía tiene un alcance mayor que el concepto de cultura por su capacidad para relacionar el proceso social total con las distribuciones específicas del poder y la autoridad.

Es así que ya no podemos afirmar, tal como lo hacen las concepciones individualistas, que los hombres definen y configuran por completo sus vidas por cuanto en toda sociedad verdadera existen ciertas desigualdades específicas en los medios, y por lo tanto en la capacidad para realizar esta construcción de prácticas, identidades y de subjetividades. En una sociedad de clases existen básicamente desigualdades entre clases que se construyen a partir de un antagonismo medular. De aquí el necesario reconocimiento de la dominación, la subordinación y la resistencia como aspectos absolutamente relevantes y pertinentes al proceso social total y al proceso de construcción de subjetividades y de constitu-

ción de identidades. Esta consideración de la totalidad es lo que nos hace también superar la parcialidad que envuelve al concepto simple y corriente de ideología, así como de clase y de sujeto. Lo que resulta decisivo no es solamente el sistema consciente de ideas y creencias, sino todo el proceso social vivido por los sujetos en la interacción dialéctica dominación-resistencia. Proceso organizado prácticamente por significados y valores específicos y dominantes, que a su vez tendrá una expresión diferencial, pero de ninguna manera absoluta, entre las clases.

Se asume entonces la pertinencia, siempre mediada y reconfigurada, de la noción de perspectiva de clase, como la distinción del proceso social total de acuerdo a la particular adscripción por estructura de vida de los sujetos. De esta manera también queda desterrada la burda teoría del reflejo. La cultura como la política no pueden entenderse como la superestructura de los procesos económicos determinantes. La cultura y la ideología en tanto procesos dialécticamente integrados como proceso social total en la noción de hegemonía rompen con cualquier imagen especular y dicotómica entre estructura y superestructura dado que la dominación y la explotación social se expresan necesariamente de manera multidimensional, de lo contrario nunca podría sostenerse como tal. Por esta razón el maniqueísmo que muchas veces impregna las lecturas que hacen de la explotación y la lucha de clases su eje de análisis (articuladas en general alrededor de un “obrerismo” simplista que desconoce la multiplicidad de otros sujetos) poco favor le hacen a la interpretación de la complejidad dialéctica en la que se desenvuelve la vida en sociedad.

La categoría hegemonía entonces nos puede ayudar a leer la multidimensionalidad, pues en interrelación con los procesos materiales de producción y acumulación más las relaciones de antagonismo y sus consecuentes procesos de conflictividad asentados en múltiples contradicciones (Galafassi, 2017) van conformando un entramado que puede dar más cabalmente cuenta de los procesos de la totalidad social. Totalidad dialéctica (Kosik, 1967), que obviamente nunca puede ser abarcada como tal sino solo en muchos de sus procesos particulares, pero siempre debe guiar el análisis y marcar el derrotero de explicación.

Bibliografía

- ALTHUSSER, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.
- ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx*. Paris: Maspero, 1968.
- AVINERI, Shlomo. *The Social & Political Thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968
- BENJAMIN, Walter. *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus, 1973.

- BOURDIEU, Pierre. Espacio social y genesis de las clases. *In* BOURDIEU, Pierre *Sociología y Cultura*, México: Grijalbo, 1990, pp. 281-309.
- CURRAN, James, Michael GUREVITCH and Janet WOOLLACOTT **Mass communication and society**. London: Open University, 1977.
- F. Engels, Friedrich: Carta a José Bloch, En Königsberg. Londres, 1890 <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e21-9-90.htm>> (visitado el 20/7/2020).
- GALAFASSI, Guido. “La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y la crisis de la idea de razón en la modernidad”, *Contribuciones desde Coatepec*, Revista de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México, Nueva época, año 1, nº 2, enero-junio 2002, pp. 4-20.
- GALAFASSI, Guido: “Conflictividad social, contradicción y complejidad: entre las clases y los movimientos sociales”. *In* GALAFASSI, Guido e PURICELLI (comp.) *Perspectivas críticas sobre la conflictividad social*. Buenos Aires: Extramuros Ediciones – GEACH – Theomai Libros, 2017, pp. 55-76, (disponible en: <<http://theomai.unq.edu.ar/GEACH/Index.htm>>).
- GRAMSCI, Antonio. *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. México: Juan Pablo Editor, 1975.
- GRAMSCI, Antonio. *Cuadernos de la cárcel*. Tomo II. México: Ediciones Era, 1981a.
- GRAMSCI, Antonio. *Cuadernos de la cárcel*. Tomo III México: Ediciones Era, 1981b.
- GRAMSCI, Antonio. *Cuadernos de la cárcel*. Tomo IV México: Ediciones Era, 1981c.
- GRAMSCI, Antonio. *Cuadernos de la cárcel*. Tomo V México: Ediciones Era, 1981d.
- HALL, Stuart. *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán, Envión Editores, 2010.
- HORKHEIMER, Max. *Ocaso* (Dämmerung). Barcelona, Anthropos, 1986 (1934)
- JAY, Martín. *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid, Taurus, 1974.
- KOSIK, Karel. *Dialéctica de lo concreto*. México, Grijalbo, 1967.
- MOSCOVICI, Serge. *La era de las multitudes: Un tratado histórico de psicología de las masas*. México, FCE, 1985.
- REICH, Wilhem. *La psicología de masas del fascismo*. México, Roca, 1973 (1933)
- ROSEBERRY, William. *Hegemonía y el lenguaje de la contienda*. Lima, IEP, 2002.
- THERNBORN, Göran. *La ideología del poder y el poder de la ideología*. México, Siglo XXI, (1991).
- THOMPSON, Edward Philip. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid, Capital Swing, 2012 (1963).
- THOMPSON, Edward Phillip. *Miseria de la teoría*. Barcelona, Crítica, 1981(1978)

VOLÓSHINOV, Valentín Nikólaievich. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires, Godot, 2009 (1929).

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo y literatura*. Barcelona, Península, 2000.

Recebido em 9 de julho de 2020

Aprovado em 8 de novembro de 2020

Para uma compreensão materialista da cultura: crítica à gnosiologia formal das objetivações sociais

For a materialist understanding of culture: critique of the formal gnosiology of social objectivations

Adriano Parra*

Resumo

Como tema de amplo debate, a cultura tem sido compreendida como um termo de carga semântica extremamente amplo e passível de interpretação e consensos intersubjetivos. Para áreas de investigação que se apropriam mais diretamente dessa querela, como a sociologia e a antropologia, a cultura ganha diferentes significações de aglutinação que vão desde a descrição funcional de institucionalidades, práticas e bens até sua ampliação para a significação dos costumes próprios do comportamento humano. Entretanto, a partir de uma leitura direta da textualidade marxiana e da compreensão de seu método de sucessivas aproximações às objetivações do mundo social é possível uma compreensão materialista da cultura e seus objetos que ultrapassa uma gnosiologia lógico-formal em direção à processualidade histórica e, por isso, dialética de sua constituição.

Palavras-chave: cultura; materialismo; história; gnose; dialética.

Abstract

As a subject of broad debate, culture has been understood as a term of extremely broad semantic load and capable of interpretation and intersubjective consensus. For research areas that take more direct ownership of this quarrel, such as sociology and anthropology, culture gains different meanings of agglutination ranging from the functional description of institutions, practices and goods to its extension to the meaning of customs proper to human behavior. However, from a direct reading of Marxian textuality and an understanding of his method of successive approximations to the objectivations of the social world, a materialist understanding of culture and its objects is possible that transcends a logical-formal gnosiology towards historical processuality.

Keywords: culture; materialism; history; gnosis; dialectic.

* Mestre em Planejamento e Gestão do Território pela Universidade Federal do ABC. Parte deste artigo foi apresentado no Colóquio Internacional Marx e o Marxismo 2019, realizado na Universidade Federal Fluminense, Niterói-RJ. O autor agradece, ainda, os comentários de Cíntia Medina, Cristiano Carvalho e Lucas Santos, os quais contribuíram para a melhoria deste artigo. Contato: <parra.pesq@gmail.com>.

Introdução

Neste artigo, propomos discorrer criticamente sobre a cultura e seus objetos de investigação, porém, não da forma epistemologicamente corrente. De modo hegemônico, diversas correntes do pensamento contemporâneo trabalham a cultura como um conceito, um termo polissêmico de imensa complexidade ao qual o pesquisador deve delimitar seu escopo de investigação particular. Nessa seara, podemos observar duas tendências.

Por um lado, a partir de um cariz institucional mais sociológico, a cultura aparece intimamente vinculada às esferas de reprodução dos campos artístico e recreativo, cujas práticas e objetos sociais normalmente implicam a oferta e a demanda de um certo conjunto de bens associados a determinadas instituições ou políticas de fomento. Neste caso, o pesquisador procura caracterizar e quantificar a relação entre uma dada oferta artística ou recreativa e seu posterior consumo por parte de um determinado público. Pode ainda, nesse campo investigativo, estabelecer relações, correlações e nexos causais entre aquilo que é ofertado e o que é efetivamente demandado a fim de compreender suas adequações ou inadequações observadas. Para isso, acaba por recorrer à elaboração de índices, correlações de dados socioeconômicos e tipificações sociológicas comumente empregues no campo das sociologias de tradição durkheimiana e weberiana¹.

Por outro lado, na busca por uma contraposição a esse tipo de abordagem, uma tendência contemporânea mais antropológica (e nem, por isso, necessariamente não institucionalizada) procura ampliar o leque figurativo – e, portanto, simbólico – dado à cultura pelo campo sociológico ao compreendê-la não apenas como um compêndio artístico-recreativo, mas como o conjunto das diferentes manifestações cotidianas da atividade humana. Nesse caso, a cultura passa a ser associada a um modo de vida, cujos costumes, artefatos, práticas e objetos, observados empiricamente em situações concretas, tornam-se passíveis de interpretação por parte do pesquisador. Logo, essa tendência investigativa busca compreender os diversos pontos de vista dos indivíduos e grupos que reproduzem um modo de vida espaço-temporalmente determinado. Nesse caso, o pesquisador parte de uma etnologia ou uma etnometodologia à qual procura uma descrição fiel daquilo que testemunha e experiência de modo sensível *in loco*².

Observamos, desse modo, tendências de investigação nas quais, a despeito

¹ Além dos seminais trabalhos epístemo-metodológicos de Durkheim (2004) e Weber (2000), há uma série de autores das ciências sociais que procuraram seguir suas tipificações e prescrições, tais como Simmel (2008), Parsons (2009) e Bourdieu (2007). Este último, embora influenciado por categorias marxianas, como capital e classe, possui larga elaboração teórico-metodológica em conceitos e derivações durkheimianas e weberianas.

² Encontram-se nessa tradição tanto autores fundacionais da antropologia moderna como Malinowski (2018) e Boas (2017), quanto seus herdeiros de campo como Garfinkel (2018) e Geertz (2008), os quais privilegiam o “olhar” daqueles que procuram investigar.

de suas divergências metodológicas, a cultura é concebida a partir de um certo conjunto de factuais cotidianas, as quais o pesquisador, por levantamentos de campo, análise documental ou simples especulação indagativa, organiza, descreve e correlaciona a fim de deduzir ou induzir suas assertivas e conclusões. Notamos nesse tipo de abordagem uma prevalência descritiva do objeto cultural enquanto fenômeno empírico, sendo esta o seu principal meio de investigação. O conhecimento da cultura e de seus objetos passa a ser, portanto, um conhecimento epistemológico na medida em que a apreensão fenomênica de suas formas se encontra condicionada por elaborações, tipificações e prescrições teórico-metodológicas previamente estabelecidas por aquele que pesquisa.

Entretanto, apesar de hegemônicas nos meios acadêmicos, essas tendências não são as únicas vias teórico-analíticas de compreensão da cultura. Outras vertentes, atualmente minoritárias no espaço acadêmico, procuram debater a cultura à luz do materialismo. Isto é, a partir das condições materiais de produção e reprodução da vida social em sua totalidade. Seus autores, normalmente associados a diferentes correntes da tradição marxista, procuram estabelecer os nexos causais, historicamente determinados, entre a produção material da vida social e as diversas instâncias morais, artísticas, religiosas, políticas, jurídicas etc. que dela emergem. Nessa querela, encontram-se autores tão diversos em suas concepções teórico-materialistas quanto Thompson (1981) e Althusser (1979) ou Stuart Hall (2013) e Adorno (2009). Além desses, há um extenso e variado conjunto de autores (nacionais e estrangeiros) que procuraram pensar a cultura a partir de um viés materialista da história, principalmente no período que vai do Entre-guerras até a queda do Muro de Berlim, em 1989³.

Essas vertentes não hegemônicas do marxismo procuraram estabelecer as bases do que designamos aqui, de modo conciso, como uma *compreensão materialista da cultura*. Embora variem teórico-metodologicamente entre si e em relação ao que concebem por materialismo, seus programas de pesquisa têm por base a investigação das condições materiais de produção e reprodução da cultura no seio do modo de produção capitalista. Tais condições implicam, necessariamente, a existência de contradições e conflitos sociais, cuja base material reside nas condições de produção e apropriação do excedente econômico (Marx & Engels, 2007). Nesse âmbito, em cada corrente de pensamento (sociopolítico e filosófico) desses autores, suas contribuições teórico-metodológicas são muito

³ Nesse período, encontramos escolas do pensamento teórico e movimentos políticos associados à tradição marxista, cujos estudos sobre a cultura partem de um viés materialista. Como principais expoentes, temos a Escola de Budapeste e os Estudos Culturais ingleses. Há, ainda, relevantes autores dedicados à problemática cultural como Gramsci (2000), Goldmann (1993), Mariátegui (2011), Vieira Pinto (1979) e Eagleton (1993). Salientamos, ainda, que no caso de Adorno e da Escola de Frankfurt, sua imediata associação à tradição marxista é equivocada já que sua base metodológica era kantiana, embora tenham se valido de categorias marxianas como fetichismo da mercadoria e capital.

distintas, uma vez que a compreensão do método e das categorias marxianas e suas contribuições no que se refere à cultura em geral não são consensuais. Há diferenças significativas entre as abordagens culturalistas de tradição marxista e a própria textualidade marxiana⁴. Ademais, as contribuições desta última para o entendimento da cultura e seus objetos são comumente observadas como residuais ou secundárias, principalmente pelas tendências epistemológicas e lógico-formais do conhecimento teórico que se dedicam aos estudos culturais, ao lazer e à fruição artística⁵.

Diante disso, o objetivo deste artigo é apresentar alguns aspectos do pensamento marxiano que permitam demonstrar ao leitor a viabilidade de uma abordagem materialista da cultura. Por sua vez, tal abordagem permite a vinculação da cultura à própria totalidade social, cujas esferas, aparentemente distantes como, por exemplo, a economia, são tomadas, muitas vezes, de modo estanque e simplificado. Isto é, como mero reflexo entre uma “base material econômica” e uma “superestrutura cultural”. Ademais, pretendemos desmistificar algumas das principais categorias marxianas associadas a um suposto economicismo e, portanto, aparentemente distantes da cultura, de seus simbolismos e mesmo do comportamento humano, o que fortalece visões relativistas e simbólicas enquanto conhecimento cultural dominante na contemporaneidade.

Assim, uma abordagem materialista da cultura implica, necessariamente, *reconhecer a processualidade ontológica dos objetos socialmente determinados em sua práxis*. Isto é, em seu desenvolvimento histórico e, por isso, dialético. Isso implica, compreender a cultura e seus objetos como uma realidade ativamente contraditória e, conseqüentemente, em perpétua transformação, na qual o pesquisador não parte de uma epistemologia conceitual já formulada ou de um léxico semântico e simbólico anteriormente apreendido sobre a cultura, mas da existência efetiva do próprio objeto investigado, ou seja, do modo como este se apresenta, processualmente, no mundo social. Procuramos com isso, ampliar o debate da temática cultural em torno da obra marxiana sem almejar, de forma alguma, apresentar um guia de estudos ou um conjunto de princípios para uma análise dos objetos culturais, algo que, como veremos ao longo deste artigo, é estranho à Marx.

Desse modo, pretendemos desenvolver o argumento deste artigo a partir

⁴ Utilizamos o termo marxiano para enfatizar a obra e textualidade próprias de Marx, diferenciando-a, por isso, dos termos marxista ou marxismo, aqui tomados como o conjunto de escritos de autores que procuram se inspirar teórica e politicamente em seu legado.

⁵ Nesse caso, ressaltamos o domínio da sociologia francesa nos meios acadêmicos nacionais que se dedicam à investigação da temática cultural, inclusive, às vezes, de modo indistinto nos casos em que o objeto analisado se refere à culturalidade brasileira, cujas especificidades histórico-geográficas de seu capitalismo dependente revelam um desenvolvimento distinto daquele encontrado no imperialismo da cultura francesa.

de três seções. A primeira seção busca esclarecer as condições de conhecimento teórico para Marx, ou seja, sua gnose⁶, distinguindo-a das visões epistemologicamente correntes, o que implica uma *investigação dos traços constitutivos que compõem a processualidade do ser social*. A segunda seção trata dos equívocos teóricos atribuídos ao materialismo marxiano e que, ao nosso ver, distanciam grande parte dos pesquisadores da cultura – inclusive entre aqueles que se declaram mais progressistas – do método e da dialética de Marx. Para nós, tratar desses equívocos é permitir ampliar o horizonte crítico do legado marxiano, revelando em suas preocupações políticas e reflexões teóricas elementos propriamente culturais. Por fim, na terceira e última seção, cabe-nos apresentar uma reflexão acerca dos objetos culturais enquanto unidades de diversidade nas quais, a depender dos níveis de concreção próprios do objeto, apresentam processualidades tendencialmente mais abrangentes e, por isso, socialmente universais, bem como mediações que lhe são conjunturalmente particulares.

Gnose dialética da cultura ou a genericidade do ser social

A atualidade e relevância do pensamento e método marxianos para a análise crítico-teórica da cultura se encontra muito além do estudo das relações sociais no interior das lutas de classes, dos nexos causais entre uma concepção autonomizada de base econômica e superestrutura ideológica, das relações de produção no interior de instâncias de sublimação artística, como a literatura ou o cinema, por exemplo, ou, ainda, dos estudos crítico-negativos acerca das ideologias dominantes da indústria cultural e dos meios de comunicação de massas. Apesar de terem sido tematizadas por diversos autores da tradição marxista, revelando importantes traços constitutivos da cultura capitalista, as preocupações e reflexões próprias de Marx acerca da cultura emergem em sua obra de modo muito mais abrangente.

Ao longo do desenvolvimento da obra marxiana, a temática da cultura se apresenta não apenas pela pertinência teórica de suas categorias, mas também pelo seu método de apropriação, investigação e exposição teórica dos objetos sociais. Logo, há em Marx uma *gnose dialética da cultura* que se difere da gnosologia formal comumente associada à epistemologia das tendências sociológicas e antropológicas do conhecimento. A gnose em relação a um objeto, ou seja, a forma como se pode conhecê-lo teoricamente é decisiva para a própria elaboração metodológica que pretende investigá-lo (Vieira Pinto, 1979). Enquanto nas tendências sociológicas e antropológicas o conhecimento teórico da

⁶ A gnose aqui referida diz respeito ao modo como o pensamento se apropria teoricamente do objeto que procura investigar. Nesse caso, a gnose marxiana refere-se ao método que busca captar os traços constitutivos do objeto em sua própria existência social. Isto é, em sua legalidade ontológica; em seu modo de ser e reproduzir-se socialmente.

cultura passa, indiretamente, pela interpretação epistemológica dos objetos de estudo, para o materialismo marxiano a teoria deve expressar a *reprodução ideal do movimento real desses objetos* em suas relações sociais efetivas (Lukács, 2012).

Nas antípodas desse materialismo, uma lógica formal, ancorada nas tradições kantiana e neokantiana do conhecimento filosófico, concebe a compreensão teórica do *objeto em si*, ou seja, do objeto em sua concretude (em sua “razão pura”), como algo impossível, pois requer daquele que o pesquisa uma reprodução fidedigna e inexaurível de suas descrições fenomênicas. Nesse caso, como o próprio nome revela, a *lógica formal* ocupa-se com as formas do objeto, ou seja, com o modo como este se apresenta aos sentidos. Para o pesquisador que parte dessa gnosiologia formal⁷, conhecer o objeto (aqui, enquanto objeto social) é conhecer detalhadamente as suas características empíricas, interpretando-as por meio de constructos intelectivamente elaborados. Nesses termos, a epistemologia tem prevalência sobre a ontologia, ou seja, sobre a existência efetiva do objeto, na medida em que reduz seu conhecimento teórico à descrição e interpretação de sua aparência fenomênica.

Em radical oposição a essa gnosiologia formal, Marx elabora o seu método e programa de pesquisa partindo da existência efetiva dos objetos que compõem a totalidade do mundo social e que se revela muito além de sua aparência. Na gnose marxiana, portanto, a aparência constitui a forma empírica do objeto que se apresenta imediatamente aos sentidos humanos. Como salienta Kosik (1995), apesar de real, essa aparência pseudoconcreta do objeto não é imediata, mas processual. Isto é, resulta de mediações que, anteriores à sua forma sensível, determinaram a sua existência. Logo, resulta dos inúmeros processos que levaram a sua concreção, ou seja, resulta das determinações que foram necessárias para mediar a sua existência tal como nos é apresentada cotidianamente pela sua aparência – tal como a aparência fenomênica do pão resulta da mistura de determinados ingredientes a partir de uma determinada técnica de panificação.

Assim, para uma compreensão materialista da cultura, a complexidade do mundo social não deve ser interpretada ao sabor dos ventos morais da visão de mundo do pesquisador, mas, pelo contrário, a partir das lógicas de consecução próprias dos objetos socialmente mediados. Isto é, daquilo que faz o objeto ser, justamente, aquilo que ele é, independentemente dos juízos morais e das possíveis interpretações simbólicas próprias da individualidade do pesquisador (Goldmann, 1993). Por sua vez, essa compreensão crítico-teórica do movimento de constituição próprio do objeto nada tem a ver com uma possível neutralidade

⁷ No caso das ciências da natureza, a lógica formal se adequa (em parte, como meio de domínio da técnica) à causalidade não teleológica dos fenômenos físicos. Já nas ciências humanas e históricas, a dialética é a lógica que procura captar as tendências e contratendências da intencionalidade humana que se autorreproduzem contraditoriamente.

ou positivismo científicos.⁸ Como resultado, os objetos do mundo social são produtos da sociabilidade dos seres humanos em ação no mundo e não produtos da ideia que pensa concebe-os a partir de seu próprio ponto de vista. Essa ideia que o pesquisador imagina conceitualmente como uma chave interpretativa para a compreensão do objeto (principalmente, do objeto que é definido como cultural no sentido de ser passível de interpretações), é para Marx (2011b) uma autoatividade do pensamento que especula o mundo a partir de si mesmo. Logo, um pensamento que não parte das mediações concretas do objeto que procura compreender; um pensamento que se perdeu em abstrações *autodeterminadas*. Nesses termos, Marx cita que:

Quando, partindo das maçãs, das peras, dos morangos, das amêndoas reais eu formo para mim mesmo a representação geral “fruta” [...], acabo esclarecendo – em termos especulativos – “a fruta” como a “substância” da pera, da maçã, da amêndoa etc. Digo que o essencial da pera não é o ser da pera, nem o essencial da maçã é o ser da maçã. Que o essencial dessas coisas não é a sua existência real, passível de ser apreciada através dos sentidos, mas sim o ser abstraído por mim delas e a elas atribuído, o ser da minha representação, ou seja, “a fruta” (Marx, 2011b, p. 72).

Assim, para a gnose marxiana, a abstração é uma ferramenta de inteligência indispensável ao pensador que se dedica a conhecer teoricamente as condições reais do movimento constitutivo de seu objeto de estudo. Entretanto, a abstração apenas se revela necessária na medida em que procura reconstituir as determinações próprias da realidade constitutiva do objeto. *Todo o pesquisador que teoriza abstrai, mas nem toda a abstração que deriva dessa operação intelectual retorna à materialidade da qual abstraiu*. Isto é, sabemos que nem toda a abstração é razoável e, portanto, encontra-se passível de elaborações mistificadoras da realidade social. Em parte, porque se perdem em idealizações e constructos com pouca conexão com a práxis social. Em parte, porque desconhecem as determinações históricas de suas próprias formulações ideológicas.

Ademais, devemos esclarecer que qualquer mistificação, no sentido próprio de uma ideologia, não representa simplesmente um conjunto de ideias totalmente irreais ou descoladas da realidade. Ao contrário, essas ideias partem da

⁸ Para que fique clara nossa posição, a ciência jamais pode ser neutra na medida em que contempla, indubitavelmente, a posição sócio-política do pesquisador perante o seu objeto de estudo. No caso de Marx, por exemplo, este sempre deixou claro a sua posição de classe, vinculando o seu pensamento crítico-teórico aos objetivos da emancipação humana dos trabalhadores. Como ele, qualquer pesquisador expressa uma dada posição social, quer a declare explicitamente, quer procure ocultá-la, quer mesmo a desconheça pela mistificação de suas determinações históricas.

aparência efetiva do mundo social (que não é equívoca em si mesma, mas parte constitutiva da realidade social), reduzindo ou generalizando determinados aspectos, fenômenos e particularidades efetivas que se encontram em um dado contexto social. Fazendo, assim, com que um conjunto de ideias, a quais, efetivamente, possuem aderência social, se apresentem de modo desmensurado no pensamento ideológico.

Desse modo, *o retorno inescapável à concretude do objeto é o que distingue a gnose marxiana das demais gnosiologias formais*. Em outras palavras, não devemos abstrair pela abstração em si mesma, mas para reconduzi-la a ordem ontológica de sua efetivação no objeto real. Por isso, para o pensamento marxiano, o ser da coisa em si revela-se preponderante sobre as suas abstrações. Estas devem reproduzir a legalidade dos objetos reais, agora, objetos pensados; objeto esses saturados de contradições advindas do movimento histórico das lutas de classes, outrora e atualmente vigentes sob a lógica de produção e reprodução do capital.

Consequentemente, chegamos a uma importante reflexão: a gnose assumida pelo pesquisador torna-se decisiva no modo como este compreende e apreende a cultura, os seus objetos de investigação e mesmo a própria sociedade. Para uma gnosiologia formal, conhecer a cultura e seus objetos implica a sua caracterização e descrição empírica, cujas interpretações – que abrem mão da totalidade social – partem de princípios metodológicos e elaborações epistemológicas previamente estabelecidos, tal como podemos observar nas tradições weberianas e durkheimianas do pensamento sociológico ou mesmo de seus opositores antropológicos (Löwy & Nair, 2008). Já para uma gnose dialética, tal como observamos em Marx, são as condições específicas da materialidade do mundo social que impõem ao pesquisador a investigação de seu movimento.

Tendo em vista isso, uma compreensão materialista da cultura não a toma como um termo de carga semântica⁹ ampla e abstrata, passível de diferentes tipificações e significações, mas como a própria processualidade histórica dos seres humanos. Isto é, como o contínuo e transitório produto dos seres humanos

⁹ Desde o final da Antiguidade e, sobretudo, após as Revoluções Burguesas, o termo cultura adquiriu distintas cargas semânticas face às mudanças sociais ocorridas ao longo da história – principalmente no Ocidente. De simples *culturae* na Roma Antiga – associada, por um lado, ao cultivo de plantas e animais e, por outro, às faculdades humanas do saber, da ética e inteligência – o termo passou, já na Europa da Idade Moderna, a carregar significados unilaterais e abstratos, vinculados às ideias de civilização, espírito do povo [*volksgeist*] e inteligência. Também adquiriu uma semântica vinculada às belas artes, cujo conceito residia no enaltecimento estético da dignidade associado ao estilo de vida da nobreza, posteriormente incorporado ao mundo burguês (Williams, 2011). Sob tais considerações, não negamos as distintas cargas semânticas assumidas pela cultura em diferentes épocas e localidades. Entretanto, as reconhecemos como saturadas de um conteúdo propriamente histórico. Isto é, ao longo da história, os indivíduos só puderam atribuir significados à cultura (como ideias que a pensam) porque seus significantes encontravam-se impregnados pela práxis social com a qual precisavam interagir.

em atividade no mundo. Tal compreensão evita uma caracterização idealizada da cultura enquanto um conjunto de objetos tipologicamente agrupados, mesmo que estes se apresentem, efetivamente, em uma dada espacialidade e temporalidade. Ao contrário, assumimos a cultura, desde suas mediações mais concretas, como a efetividade ativa e dinâmica da processualidade que produz e reproduz a vida social da humanidade. Expressa, por isso a própria totalidade social ou, conforme denota Hall (2013), a *totalidade cultural*, a unidade de diversidades sociais que se objetivam por meio das diversas experiências cotidianas de mulheres e homens em sua inexorável práxis.

Assim, a cultura expressa a dinâmica de desenvolvimento histórico dos seres humanos enquanto seres sociais, ou seja, enquanto animais que, no transcurso da história, se sociabilizam entre si para produzir suas próprias condições de vida. Nesse sentido, a cultura revela-se indissociável à produção da existência geral da humanidade, na medida em que os seres humanos são capazes de escolher, elaborar, planejar, antecipar e criar seus próprios meios de existência. Logo, dialeticamente, a cultura constitui “uma manifestação histórica do processo de hominização” que ocorre pelo efeito da “relação produtiva que o homem em surgimento exerce sobre a realidade ambiente” (Vieira Pinto, 1979, p. 123-4).

Assim, os meios de existência que perpassam a cultura do ser social correspondem tanto aos *bens de consumo* necessários para o suporte e a reprodução da vida humana (sejam estes tangíveis ou intangíveis; de subsistência propriamente orgânica ou de satisfação do imaginário), quanto aos *bens de produção* que os viabilizam, quer se concretizem sob a forma instrumentos de trabalho, maquinários e tecnologias, quer se apresentem, cognitivamente e subjetivamente, como a consolidação de técnicas de trabalho e conhecimentos produtivos já acumulados em seu legado. Desse modo, a cultura surge diretamente associada à produção histórica do ser orgânico (e inorgânico) que se autonomizou das carências físicas imediatas. Nesses termos, sobressai, justamente, a distinção entre a produção (cultural) humana e a produção (instintiva) animal, pois este “produz unilateralmente, enquanto o homem produz universalmente”. Isto é, o animal produz em decorrência de sua carência física imediata. O ser humano, ao contrário, não só produz para satisfazer suas carências imediatas, mas pensa – projeta mediatamente – os diversos modos em que poderá satisfazê-la. Disso decorre sua capacidade de escolher e, por isso, valorar aquilo que ache mais conveniente para sua existência, possibilitando formar seus objetos, também, “segundo às leis da beleza” (Marx, 2004, p. 85).

Assim, a produção que não resulta apenas das carências imediatas é aquela reservada aos seres sociais capazes, em sua genericidade, de projetar e elaborar objetos dotados de uma intencionalidade criativa e, por isso, socialmente mediada. Ao superar a pura esfera dos instintos, o animal-humano torna-se um *animal culto*. Isto é, capaz de elaborar complexos objetos socialmente mediados

que se apresentam tanto na consecução desses mesmos objetos – que apenas são possíveis de existência na medida em que se valem de conhecimentos e técnicas pré-adquiridas no processo histórico antecedente, elaborado pelos seus predecessores – quanto na capacidade que esses objetos têm de satisfazer as necessidades para as quais foram idealizadas (Medeiros, 2016).

É por essa capacidade criativa e intencional que a produção do ser humano e a produção da própria cultura que o constitui é histórica. Ao romper a imediatidade das carências que o fazem ser parte da natureza, o ser humano constitui novos insumos que não são naturais. E não são naturais apenas porque o ser humano os produziu, mas porque os *produziu valorativamente*. Isto é, porque trabalhou, porque decidiu previamente o que e como produzir e, por isso mesmo acabou por decidir o que não produzir. Obviamente essa decisão produtiva (e de existência) encontra-se dada pelas condições materiais de existência e reprodução sociais já adquiridas ou, como Marx (2017b) designa em um certo nível de abstração mais geral, pelas forças produtivas já desenvolvidas nesse dado momento.

Nesse caso, as relações e distinções entre o *telos* humano e o desenvolvimento histórico (ao qual, muitas vezes associa-se, equivocadamente, o pensamento marxiano a uma certa teleologia da história) derivam dos diferentes níveis de concreção necessários à existência e reprodução do mundo social. Para o indivíduo singular que respira, come, dorme, trabalha e imagina, seu ato é teleológico na medida em que prevê (mesmo que de modo pouco refletido ou automatizado no cotidiano) aquilo que irá fazer. Para isso, ele, enquanto singularidade do gênero humano, escolhe e decide entre aquilo que pretende ou não realizar. Já para o conjunto da sociedade, as condições previamente herdadas do passado histórico e as contradições cotidianamente reproduzidas – que conduzem a intencionalidade dos indivíduos singulares a distintas e, em alguns casos, antagônicas direções – fazem com que o desenvolvimento histórico não possa ser previsto a priori, de maneira teleológica, mas sempre como uma realidade *post festum*.

Portanto, a cultura não é apenas a cristalização de um modo de vida já existente, como observam empiricamente os pesquisadores de matriz lógico-formal. De fato, ela o é enquanto aparência instantaneamente sintetizada de um mundo em processo. Porém, revela-se como a contínua projeção ideativa dos seres humanos que sempre se apresenta como um *conjunto de realizações*, mas também de *possibilidades ainda não satisfeitas* (Duayer & Medeiros, 2015). A diferença entre essas possibilidades idealizadas como projeções intencionais e viáveis de uma cultura e um modo de vida já constituído, real e empiricamente apreensível, reside simplesmente no fato de que este último se apresenta como um complexo de possibilidades que se efetivaram no decurso da história.

Nesses termos, esclarecemos aquilo que, efetivamente, distingue Marx de um antropólogo culturalista ou um sociólogo dedicado aos bens culturais: o

modo como, no acesso efetivo a uma dada realidade, as relações sociais são percebidas e, conseqüentemente, apreendidas no decorrer do processo investigativo. Para o primeiro, a sociedade se constitui de *modo relacional* em uma totalidade (uma unidade de diversidade) na medida em que suas relações apresentam *antecedência histórica*¹⁰ face aos indivíduos singulares – o que os constituem como seres sociais que herdam as condições históricas precedentes para, então, a partir delas, constituírem novas condições de desenvolvimento¹¹ social. Para os segundos, há uma polêmica quanto ao papel dos indivíduos no interior da sociedade, quer seja esta uma entidade de coerção do agir singular, quer se apresente como resultado ativo desse agir. Em Marx essa separação entre indivíduo e sociedade não existe enquanto tal, pois a singularidade do indivíduo encontra-se socialmente mediada pelas posições sociais que ocupa no interior da sociedade. Não existe, por isso, indivíduos que não sejam sociais, mesmo aqueles que se isolam do convívio social. Assim:

Quanto mais fundo voltamos na história, mais o indivíduo, e por isso também o indivíduo que produz, aparece como dependente, membro de um todo maior: de início, e de maneira totalmente natural, na família e na família ampliada em tribo [*Stamm*]; mais tarde, nas diversas formas de comunidade resultantes do conflito e da fusão das tribos. Somente no século XVIII, com a “sociedade burguesa”, as diversas formas de conexão social confrontam o indivíduo como simples meio para seus fins privados, como necessidade exterior. Mas a época que produz esse ponto de vista, o ponto de vista do indivíduo isolado, é justamente a época das relações sociais (universais desde esse ponto de vista) mais desenvolvidas até o presente. O ser humano é, no sentido mais literal, um ζῷον πολιτικόν [animal político], não apenas um animal social, mas também um animal que somente pode isolar-se em sociedade (Marx, 2011a, p. 40).

O animal culto é nesses termos um ser político e social que apenas pode sê-lo na medida em que se objetiva em sociedade, produzindo e reproduzindo

10 A antecedência histórica revela-se nas formas sociais já estabelecidas, ou seja, nos modos de ser socialmente objetivados no tempo e cuja vigência transpassa, no decurso da história, a singularidade vital (fisiológica e cotidiana) dos seres humanos. Dessa forma, a sociabilidade dos indivíduos em relação ao todo social ocorre na medida em que estes internalizam subjetivamente as objetivações sociais herdadas da história (Marx, 2004).

11 A categoria desenvolvimento na obra marxiana não diz respeito a qualquer tipo de valoração moral (qualitativamente vista como “melhor” ou “pior”) de uma sociedade, mas aos sucessivos incrementos de mediações sociais que, ao longo da história, fazem do ser humano um ser que promove, em suas objetivações e ideações, o recuo das barreiras naturais próprias de seu metabolismo (Lukács, 2012).

cotidianamente as condições históricas de sua existência. Tais condições fazem do ser humano um ser genérico, pois aprimora, progressivamente, suas capacidades cognitivo-laborais. Ou seja, sua genericidade é, ela mesma, o resultado de uma longa e contraditória processualidade histórica que se objetiva¹².

Assim, enquanto indivíduo que procura atingir suas finalidades pessoais, o ser humano apenas as realiza sob determinadas condições sociais, o que não significa, como pensam equivocadamente alguns, que sejam deterministas. Nesses termos, uma compreensão materialista da cultura passa pelo vínculo genético entre a história da humanidade e seu modo de vida, cujos traços ontológicos, dados pelas efetivas condições de desenvolvimento das capacidades produtivas e ideativas que este ser, em sua genericidade, vem transformando no transcurso do tempo. Tendo em vista essa gnose dialética, poderá, ainda, o leitor indagar sobre a relevância de Marx no que tange à temática da cultura? Se sim, acreditamos ser preciso esclarecer algumas mistificações produzidas em torno deste assunto às quais contribuíram, equivocadamente, não apenas os detratores ou concorrentes teóricos de Marx, mas também, em alguma medida, autores da própria tradição marxista.

Materialismo e cultura: desmistificando a temática

As contribuições teórico-analíticas de Marx e seu materialismo relativamente à cultura não são residuais em sua obra, como muitos o fazem crer. Apesar de não ter se dedicado exclusivamente à elaboração de categorias propriamente artístico-estéticas, Marx deixou-nos um legado teórico-metodológico extremamente significativo para a compreensão histórico-cultural das relações sociais¹³. Em sua obra podemos encontrar um arsenal categorial que nos auxilia a compreender o comportamento humano ativo e real, especialmente aquele que diz respeito às relações sociais próprias do modo de produção capitalista. Modo este que, apesar de apresentar diferenças históricas significativas em relação à contemporaneidade, ainda contempla as tendências gerais categorialmente (teoricamente) reproduzidas pelo autor – categorias necessárias para a compreensão

¹² Se um objeto é socialmente determinado, seu movimento é em si mesmo dialético na medida em que suas transformações históricas decorrem da inerente contradição entre aquilo que ele é em um dado momento (o ser enquanto positividade do movimento) e aquilo no qual ele, por sua contraditoriedade interna, irá se alterar (o vir a ser, o devir enquanto negatividade do movimento). Nesse sentido, todo objeto social é um objeto histórico, cujo reconhecimento temporal revela-se a partir dos traços mantidos do que fora antes dessa transformação. Sem essa condição, qualquer legado cultural tornar-se-ia ininteligível.

¹³ E isso se desconsiderarmos as obras ainda desconhecidas de Marx. Para que o leitor tenha uma ideia da ciclópica contribuição teórico-política de Marx e de seu colaborador mais próximo, Engels, o atual empreendimento editorial em curso, a MEGA2 [Marx-Engels Gesamtausgabe 2], publicou até o presente momento 70 das 114 obras catalogadas.

dessas tendências materiais mais amplas, embora insuficientes para a compreensão dos múltiplos níveis de determinação da vida social no modo de produção capitalista.

Todavia, alguns equívocos e mistificações, comumente associados à dialética¹⁴ e à textualidade de Marx, colaboram para um suposto distanciamento deste autor no que diz respeito à temática da cultura. Assim, Marx é um autor frequentemente associado a diversos campos do saber institucionalizado, como a economia, a filosofia, a ciência política e a história. Muito se fala de sua importância para compreensão do mundo capitalista, principalmente em relação às crises econômicas e aos conflitos e disparidades sociais. Porém, suas contribuições para a investigação de objetos tidos como culturais – principalmente, daqueles vinculados às esferas artístico-recreativas, às tradições da vida cotidiana e aos costumes populares – são normalmente vistas como residuais ou secundárias.

Nesse sentido, observam-no como um pesquisador preocupado, principalmente, com as “questões sociais de caráter econômico” e suas disparidades (Netto, 2012). Muitos pesquisadores da cultura como, por exemplo, Béra & Lamy (2015), acreditam que Marx é um autor que pouco pode contribuir à cultura e quando o faz é apenas no sentido de explicitar os conflitos sociais que envolvem o uso e a apropriação dos bens culturais. Todavia tais percepções, além de precipitadas, são reducionistas.

Assim, constatamos a existência de uma certa carga semântica epistemologicamente apropriada como subterfúgio analítico-conceitual, que contribui para uma visão (político-científica) limitada da obra marxiana em relação aos temas propriamente culturais. Isto é, que a existência de uma rigidez e incompreensão semântico-conceitual, próprias de uma lógica a-histórica – expressa em uma série de terminologias e autodeterminações previamente conceitualizadas –, leva a que muitos pesquisadores rechacem a obra marxiana para fins de análise e compreensão de objetos culturais que, na aparência de suas concepções prévias, se apresentam como distantes da “esfera produtiva”¹⁵.

¹⁴ Nesses casos, a dialética é tomada como “sinônimo” de conflito, luta ou confronto social. Esse equívoco leva alguns pesquisadores ao rechaço da dialética no trato com as expressões mais sublimadas da cultura como, por exemplo, as artes. Entretanto, mais do que conflitos sociais, a dialética sinaliza uma processualidade contraditória na qual se opõem aquilo que mantém a condição vigente do objeto social e aquilo que pretende alterá-lo enquanto tensionalidade imanente de seu ser.

¹⁵ A essa prévia e superficial conceitualização epistemo-compreensiva da obra marxiana não são alheias as ideações gnosiológicas formais que pretendem interpretá-la prescindindo de seu método e lógica dialéticos. Uma das consequências imediatas de tal postura é tomar as categorias ontologicamente descobertas e teoricamente reproduzidas por Marx como simples definições conceituais intelectivamente elaboradas pelo autor a partir de princípios epistemológicos e constructos interpretativos.

Por tudo isso, acreditamos ser oportuno problematizar algumas das mistificações e equívocos que, de algum modo, dificultam a apropriação da obra e método marxianos por parte daqueles que pretendem investigar os objetos culturais, mesmo entre aqueles cujas posições sócio-políticas se identifiquem, em alguma medida, com os ideais progressistas e anticapitalistas de Marx.

A) *Materialismo e materialidade* – Começamos com o materialismo contido no pensamento marxiano. Ao longo de sua obra, Marx recorre ao termo materialismo para enfatizar a existência efetiva de um objeto social que se realiza independentemente do pensamento que o teoriza. Isso se deve justamente às críticas que o autor faz aos idealismos próprios da filosofia alemã de sua época. Nesse caso, Marx (2011b) não subverte apenas o idealismo hegeliano à materialidade do mundo social, mas toda uma tradição filosófica que, até aquela época, insistia em conceber idealmente o mundo a partir de suas próprias concepções e cujas figuras emblemáticas revelam-se em autores como Bruno Bauer e Pierre-Joseph Proudhon.

Para Marx, *a teoria deve reproduzir idealmente a materialidade do mundo social*, entendida esta como a sociabilidade que permeia o agir humano. Essa é a reflexão basilar que habilita o seu materialismo. Isso significa que nada se passa na mente de um pensador sem que se tenha passado ou esteja se passando efetivamente no mundo social (Netto, 2012). Isto é, mesmo nas acepções ideológicas mais mistificadoras da práxis social, as ideias produzidas pelas mais variadas tradições e vertentes do pensamento sociopolítico e filosófico, burguês ou revolucionário, encontram-se ancoradas em algum ou alguns aspectos da factualidade cotidiana, presente ou passada. Quando isso não é compreendido, toma-se o materialismo como “sinônimo” de materialidade, ou seja, como aquilo que é próprio da matéria, dos átomos, da tangibilidade.

Assim, para aqueles que confundem o material com o tangível, as ideias, as concepções de mundo, as ideologias, os projetos de realização e as possibilidades do devir passam a ser desvinculados do materialismo, uma vez que se efetivam na vida social de modo intangível. Essa possível, e não rara, interpretação do materialismo marxiano não tem qualquer fundamento crítico-teórico, uma vez que formas sociais tão abstratas como o Estado e a ideologia são para Marx efetividades materiais concretas do mundo social. Por isso, o autor de *O capital* não concebe a materialidade apenas em suas formas tangíveis, mas também em sua intangibilidade, a qual passa a ser materialmente determinada na medida em que se efetiva no interior da práxis social – as ideias subjetivas, por exemplo, apresentam-se enquanto materialidades do mundo social na medida em que deixam de se restringir às consciências individuais daqueles que as pensam, integrando-se pela comunicação visual ou escrita/verbal à experiência cotidiana dos demais indivíduos (Marx & Engels, 2007).

B) *Mercadoria, valor e tangibilidade* – Com isso, podemos desfazer mais

uma mistificação muito difundida, sobretudo, por autores de correntes do pensamento pós-estruturalista e do pós-operaísmo¹⁶, na qual associa-se a forma e categoria mercadoria aos produtos tangíveis manufaturados, dissociando-a, por exemplo, das novas tecnologias da informação e do conhecimento (NTICs). Para esses autores, estas seriam formas de trabalho “imaterial” não contempladas por Marx em sua obra. Nessa acepção do termo, a prestação de serviços, a disseminação do conhecimento e a implementação da alta tecnologia, sob a égide do capital, não seriam mercadorias no sentido que Marx empregou em *O capital*, mas produtos vinculados à chamada “economia do conhecimento”.

Isso é completamente equivocado, pois Marx mostra ao longo dos capítulos 1 e 2 do livro I de sua *opus magnum* que a *lógica da mercadoria*, ou seja, sua *unidade dialética entre valor de uso e valor*, apresenta-se como mediação das relações sociais que abstraem, por força e poder jurídico da propriedade privada, justamente a particularidade concreta das técnicas, ferramentas e conhecimentos aplicados pelo trabalhador na consecução de sua mercadoria singular. O valor (expresso na troca) prescinde, portanto, da tangibilidade ou intangibilidade efetivamente determinada de um trabalho concreto, um trabalho em particular (Marx, 2017a).

Por isso, não importa se o que se vende são sapatos, casacos, aulas na internet ou aplicativos de *smartphone*. Apesar das significativas mudanças históricas nas formas de realização e concreção dos produtos em nossa contemporaneidade, todos, sem exceção, quando submetidos à lógica do capital, ou seja, à valorização por via da extração de mais-valor, constituem-se como mercadorias, quer se apresentem como tangíveis pela matéria, quer se apresentem virtualmente pela intangibilidade imediata de seus serviços ou informações (Antunes, 2005).

Essa constatação e retorno à textualidade marxiana (e, conseqüentemente, à sua lógica dialética) é fundamental para que se amplie o horizonte sobre os objetos e bens culturais enquanto parte de uma totalidade social que, cada vez mais, mercantiliza o mundo a partir dos rótulos de “inovação” e “conhecimento”, apresentando estes como instâncias supostamente descoladas da produção industrial que, de forma mistificada, tem sido sistematicamente restringida e associada à produção fabril.

C) *Produção, fábrica e indústria* – Produção é uma categoria recorrente na obra marxiana e, por isso mesmo e por sua carga semântica, algo que leva a equí-

¹⁶ O pós-operaísmo é um movimento político que sucedeu, já na década de 1990, o operaísmo italiano. Impulsionado pelo pensamento de autores como Negri & Lazzarato (2001), defende o deslocamento do capital para uma fase de imaterialidade e cognição. Embora haja setores do capital que, atualmente, se especializam no usufruto econômico das novas tecnologias, como o Vale do Silício, por exemplo, isso não altera as tendências e contratendências gerais presentes no modo de produção capitalista. Sinalizam, entretanto, novas formas de extração e apropriação do mais-valor que se efetivam, por meio das novas tecnologias, como contratendências à queda das taxas de lucro de outros setores produtivos.

vocos e mistificações que aproximam o pensamento de Marx a um suposto “economicismo” e que, conseqüentemente, o distanciaria das questões tomadas, *a priori*, como culturalmente sublimadas. Ao nosso ver, e sob a corroboração de autores como Antunes (2005), Carcanholo & Medeiros (2012) e Netto (2012), tais mistificações tem por base uma conceitualização epistemológica atribuída ao termo “produção”.

De fato, a produção é um termo cotidianamente empregado como sinônimo de produção fabril ou mesmo de fábrica. Produzir seria como produzir em um espaço fabril. Por seu turno, esse espaço da fábrica e todas as atividades a ela associadas costumam levar ao termo “indústria”. Na acepção cotidianamente reiterada, tais termos, *produção* e *indústria*, associam-se, portanto, ao mundo fabril. Essa percepção popularmente difundida não é falsa ou errônea. Certamente toda a produção fabril em larga escala é uma produção e mesmo uma produção industrial. Todavia, nem toda a produção e nem toda a produção industrial é, para Marx, uma produção fabril. Passemos à compreensão dessas categorias (e não definições!) a partir da textualidade marxiana.

Uma das categorias centrais da obra marxiana em sua crítica à sociedade do modo de produção capitalista é a mais-valia que, como vimos anteriormente, pode se objetivar em qualquer tipo de mercadoria produzida, quer se apresente aos nossos sentidos como um produto tangível ou intangível do trabalho humano. Sendo assim, Marx não poderia pensar a produção restrita à fábrica, pois nela estão contidas, apenas, as mercadorias de manufatura e maquinofatura fabril. Se a produção para Marx fosse apenas aquela realizada dentro dos limites físicos de uma fábrica, como ficaria então o célebre caso do mestre-escola, por ele citado no capítulo 14 do livro I de *O capital*, no qual afirma enquanto *trabalhador produtivo* (para o capital) aquele que, por meio de sua atividade pedagógica, enriquece seu patrão, a quem investiu “seu capital numa fábrica de ensino, em vez de numa fábrica de salsichas” (Marx, 2017a, p. 578)?

Ocorre que a produção é uma categoria associada à materialização da riqueza, entendida esta como qualquer forma de excedente gerado pelo trabalho humano e à qual comparece a categoria de valor como seu resultado social e historicamente determinado no interior do modo de produção capitalista. Ademais, a reboque de uma visão fabril acerca da categoria trabalho, o termo “indústria” encontra-se, ele mesmo, comprometido. Enquanto categoria ontológica, a indústria expressa para Marx a produção que, sob as aspirações da acumulação e valorização crescente do capital, precisa se ampliar e se intensificar em larga escala, seja por meio da implementação de maquinarias pesadas e especialização da divisão social do trabalho, seja pela disseminação de novas tecnologias (Antunes, 2005).

A categoria da produção industrial é, portanto, uma categoria que não se restringe à produção fabril, embora todo o setor produtivo na atualidade se faça

valer de algum tipo de intensificação produtiva. É certo que, à época de Marx, a produção em larga escala encontrava-se amplamente no setor fabril¹⁷ (o que na atualidade é popularmente designado como setor secundário). Contudo, a utilização do termo “indústria” não implica a adjetivação do emprego de máquinas de grande porte e do processo de trabalho fabril, mas a substantivação dos processos de trabalho que, por qualquer tipo de mediação, produza um excedente econômico (riqueza) em escala ampliada, fruto, eles mesmos, da concorrência e da necessidade ininterrupta de valorização crescente do capital.

Nesse sentido, a categoria da produção (à qual comparece uma de suas formas específicas, a produção industrial em larga escala), expressada idealmente pela abstração marxiana como forma de *produção em geral*, diz respeito à produção que se realiza pela mediação do trabalho humano em qualquer forma de objetivação e em qualquer época histórica (Marx, 2011a). Essa produção em geral é, ela mesma, a produção da cultura humana. Isto é, trata-se da produção material de todos os bens e ideias que permitem à mão e mente humanas a sua própria existência e aperfeiçoamento ao longo de sucessivas gerações. Logo, corresponde à prossecução histórica da humanidade, cuja produção industrial (em larga escala e à serviço do capital) é apenas uma de suas manifestações contemporâneas mais evidentes. Porém, nela não se esgota.

Nesse caso, a tentação heurística de separar a cultura da economia (no sentido original da *oikos* grega, ou seja, da vital produção, organização e reprodução material da *polis*), tornando-as duas esferas correlacionáveis (por mero “reflexo”), mas distintas da sociedade burguesa, é uma operação intelectual corrente, mesmo em autores que reclamam a tradição marxista como Jameson (2001). Em parte, isso se deve à histórica fragmentação do legado crítico-teórico do conhecimento à divisão sociotécnica do trabalho intelectual – em correlação direta com a crescente e necessária divisão social do trabalho em decorrência da apropriação privada da riqueza socialmente produzida – que se intensifica no decorrer da Revolução Industrial ao longo, principalmente, do século XIX (Lukács, 2010).

Por um lado, no bojo das crescentes inovações tecnológicas e da autonomização relativa das esferas de reprodução da vida social, surge a ideia de uma cultura vinculada à estética, à intelectualidade e às belas artes burguesas, aparentemente sublimadas em um éter romântico, idealizado e genialesco, logo, desprovidas de seu substrato material (Eagleton, 1993). Por outro lado, temos o desenvolvimento de uma ciência econômica que, embora tenha gênese política na Europa Ocidental dos séculos XVII e XVIII (vide, por exemplo, a Economia

¹⁷ Ao procurar analisar a conjuntura real dessa forma específica de produção, Marx se fez valer em larga medida de relatos e relatórios de fábricas inglesas e escocesas que implementavam maquinaria pesada. Isso foi tomado por diversos autores que dissertam sobre a “tese” do fim do trabalho como a prova de que Marx se referia à indústria como sinônimo de fábrica, algo analisado e refutado por Carcanholo & Medeiros (2012).

Política inglesa), se descola, progressivamente, das relações sociais que a gestam, formulando modelos matemáticos que tudo abstraem, até mesmo as consequências sociais do comportamento humano à serviço do capital.

Por isso, a produção no modo de produção capitalista apresenta determinações históricas em diversos níveis de concreção que não são simplesmente econômicas, mas, essencialmente, comportamentais, logo, também culturais. Essas determinações, em unidade de desenvolvimento dialético com as determinações universais da produção por via do trabalho humano, as concretiza como um modo de produção específico, baseado na produção que não mais produz produtos em geral dotados, simplesmente, de valores de uso específicos, mas mercadorias dotadas, também, de valores que emergem da generalização das relações de troca. Nos *Grundrisse*, por exemplo, Marx salienta que a relação geral entre *produção, distribuição, troca e consumo* é uma relação totalizante, ou seja, uma relação que não se desenvolve pela existência isolada e cronológica de cada momento produtivo do ser humano, mas por uma unidade de ação social que produz e reproduz as condições de vida da humanidade. Uma ação motivada por uma sociabilidade intermediada pela cultura cotidiana das trocas.

Assim, essa totalidade cultural do modo de produção capitalista (enquanto uma unidade de diversidades do ser social submetida à lógica do valor), não se revela como a identidade entre a produção, a distribuição, a troca e o consumo dos bens que sustentam a vida social, mas sim como o reconhecimento de que, em cada um desses momentos, comparecem todos os demais sob a forma de momentos da própria produção social. Logo:

Não é que produção, distribuição, troca e consumo são idênticos, mas que todos eles são membros de uma totalidade, diferenças dentro de uma unidade. A produção estende-se tanto para além de si mesma da determinação antitética da produção, como sobrepõe-se sobre os outros momentos. É a partir dela que o processo sempre recomeça. É autoevidente que a troca e o consumo não podem ser predominantes. Da mesma forma que a distribuição como distribuição dos produtos. No entanto, como distribuição dos agentes da produção, ela própria é um momento da produção. Uma produção determinada, portanto, determina um consumo, uma troca e uma distribuição determinados, bem como relações determinadas desses diferentes momentos entre si. A produção, por sua vez, certamente é também determinada, em sua forma unilateral, pelos outros momentos (Marx, 2011a, p. 53).

Assim, a partir da própria textualidade marxiana, observamos que a produção não é, em si mesma, o espaço da produção fabril que se isola do mundo. Ela é, no modo de produção capitalista, a produção humana em toda a sua referen-

cialidade cultural e em suas formas de objetivação, apresentando-se sob diferentes modos na distribuição, troca e consumo como momentos de concretização das relações sociais burguesas que produzem o próprio consumidor. Disso, decorre, justamente, *a produção e reprodução de uma cultura fetichizada em suas objetivações e reificada em suas relações sociais*. Os indivíduos só se apresentam como socialmente reconhecíveis perante os demais se reproduzirem as mesmas legalidades impostas pelo mercado; ente autômato da cultura das trocas, mas historicamente reproduzido pela sociabilidade que distingue os indivíduos pela capacidade de se valorizarem enquanto produtores privados de mercadorias.

Assim, no modo de produção capitalista, a produção de uma mercadoria específica qualquer – por exemplo, enquanto um derivado oriundo de uma fábrica petroquímica, uma peça audiovisual veiculada via streaming ou um serviço prestado por uma consultoria – só se efetiva na medida em que seja distribuída (deslocada, transmitida ou veiculada), trocada por uma quantia monetária (que, se for elevada, pode levar ao acionamento de um serviço bancário de crédito ou financiamento) e consumida por aqueles que buscam de modo privado a satisfação de seus valores de uso pessoais.

É por isso que a cultura, em termos materialistas, deve levar em consideração a compreensão de Vieira Pinto (1979) enquanto “produção da existência em geral”, pois uma dada função social produtiva apenas tem razão de ser (uma função social) na medida em que satisfaça necessidades humanas, quaisquer que sejam. Produzir um quadro pintado à óleo ou produzir sapatos, a despeito de suas determinações particulares enquanto bem cultural artístico ou produto de demanda cotidiana, respectivamente, é produzir objetivações e, por isso mesmo, produzir meios de satisfação das necessidades humanas; uma enquanto necessidade do imaginário e da fruição e outra enquanto meio de proteção física. E isso também implica objetivações que, sucessivamente, enriquecem, mesmo que por acumulação, o próprio legado cultural da humanidade.

D) Trabalho e emprego – Assim, juntamente com os equívocos associados à produção e à produção industrial no modo de produção capitalista, desdobra-se uma outra mistificação em relação à categoria trabalho. Esta, toma, quase que instantaneamente no imaginário social, a acepção de atividade laboral coercitiva a serviço do capital. Obviamente, o trabalho que se encontra submetido ao julgo do capital é, desculpem a redundância, um trabalho efetivamente à serviço do capital, ou como diria Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, um *trabalho estranhado*. De fato, esse trabalho subordinado aos interesses de acumulação do capital, em suas mais variadas formas (assalariado, flexível ou temporário, coercitivo, sob regime autônomo etc.), é um trabalho próprio do modo de produção ao qual nos encontramos. Porém, nem todo o trabalho humano é um trabalho subsumido pelo capital. Para os teóricos do “fim do trabalho” como, por exemplo, Kurz (2019), Negri & Lazzarato (2001) e Gorz (2003), o trabalho en-

contra-se em declínio na medida em que a automação e a implementação das novas tecnologias vão, cada vez mais, prescindindo da força de trabalho.

Por outro lado, verificamos que essa crescente incorporação tecnológica no processo produtivo – associada à composição orgânica do capital, já explicitada por Marx no capítulo 23 do Livro 1 de *O capital* sobre a *lei geral da acumulação capitalista* – é tomada como prova inequívoca da não centralidade do trabalho para a existência humana na contemporaneidade. Logo, há nesse tipo de argumentação fenomênica uma confusão categorial e semântica que nos parece imprescindível esclarecer: a confusão entre *trabalho* e *emprego*. Nesse caso, ao longo de sua obra, Marx menciona várias vezes a categoria trabalho e nem sempre o faz com o intuito de esclarecer teoricamente o trabalho preponderantemente vigente no modo de produção capitalista. Segundo Lukács (2012), a categoria trabalho assume, em grande parte da obra marxiana, a condição ontológica de efetivação do ser social. O trabalho é, nesses termos, a categoria que procura dar conta das mediações sociometabólicas do ser humano com a natureza.

Assim, como discorremos anteriormente, o ser social no qual se efetiva o ser humano é um ser historicamente constituído pela capacidade ideativa que possui de escolher e projetar valorativamente os meios de sua própria existência. E como ele faz para isso acontecer na prática? Ele trabalha¹⁸. Aliás, no transcurso da história, a busca pela satisfação das necessidades humanas sempre foi realizada pela mediação do trabalho, conforme expõe Marx no primeiro item do capítulo 5 do livro I de *O capital*. Em contrapartida, o trabalho que se determina em sua totalidade para a satisfação das necessidades do mercado no modo de produção capitalista já não é apenas aquele que produz um valor de uso específico e que, portanto, busca apenas satisfazer uma necessidade humana concreta. Ele já se encontra sob a lógica da produção do valor e, por isso, sob a jurisprudência e legalidade das regras do mercado. Diríamos nós para distinguir as coisas: ele já não é mais um trabalho que satisfaz em si mesmo uma necessidade, ele é um trabalho a serviço do capital, um trabalho estranhado, um emprego.

Consequentemente, voltando aos argumentos dos teóricos do fim do trabalho, o que está em curso na atualidade do mundo capitalista não é o fim do trabalho, mas a diminuição das condições de geração do emprego tal como o conhecíamos até as últimas décadas do século XX e a emergência de novas formas de emprego que se polarizam cada vez mais entre os trabalhadores altamente qualificados – que se escondem, na aparência cotidiana imediata, atrás das máquinas, programas e tecnologias da informação e comunicação que produzem –

¹⁸ Se em nossas casas, cozinhamos um ovo para consumo próprio, necessitando para isso, retirá-lo da geladeira e colocá-lo em uma panela com água quente, então trabalhamos para isso. Isto é, idealizamos e operacionalizamos as condições objetivas para que esse ovo possa satisfazer nossa necessidade de alimento. Não há nesse caso, portanto, qualquer determinação própria da lógica capitalista ou mesmo mercantil (das trocas) que integre diretamente sobre esse tipo de trabalho.

e uma massa de trabalhadores cada vez mais superexplorada em suas inúmeras e cotidianas atividades laborais (Antunes, 2005).

Esse esclarecimento é fundamental para a temática da cultura, uma vez que reina em muitos espaços acadêmicos e editoriais uma espécie de *cibercultura cognitiva e antilaboral*. Não é por acaso que obras como as de De Masi (2000), Maffesoli (2006) e Castells (2017) tenham surfado um certo modismo de época neste início de século XXI, agora desfeitos pela emergência da grave crise econômica (e sanitária) que, em 2020, explicita aos olhos de todos a bárbara e inexorável centralidade do trabalho (e do teletrabalho!) para a reprodução do modo de produção capitalista. Outrora tínhamos um “ócio criativo” no mundo do trabalho, um conjunto de “tribos urbanas” imersas em uma “solidária rede digital” de revoltas e insurgências, um “capitalismo cognitivo” e “imaterial”, uma “sociedade do consumo e da informação”. Todas, criações ideológicas de um pensar que não investiga criticamente a totalidade das relações sociais, mas, ao contrário, toma unilateralmente a imediaticidade do desemprego, da automação e do desenvolvimento tecnológico para suas idealizadas formulações.

E) Classes trabalhadoras e operariado fabril – Desse modo, por todas essas considerações, não poderíamos deixar de abordar a mistificação em torno das classes trabalhadoras. Como derivação de considerações epistemológicas – subjetivamente semantizadas – comumente atribuídas à *produção* e ao *trabalho*, as classes trabalhadoras referidas por Marx ao longo de sua obra passam a ser associadas ao famigerado operariado fabril. Tudo se passa como se, na obra e textualidade marxianas, as lutas de classes opusessem tão somente o proletariado fabril aos capitalistas.

Novamente, à época de Marx, o grande contingente proletariado que presenciou era efetivamente fabril. Isso decorria da emergência dos processos de trabalho associados à Revolução Industrial que se alastrava por toda a Europa Ocidental. Entretanto, em nenhum momento ao qual Marx se refere as lutas de classes, os trabalhadores assalariados são mencionados exclusivamente como uma classe de trabalhadores fabris. *Arbeiterklasse* é o termo em alemão utilizado por Marx para se referir à classe que depende da venda da sua força de trabalho para sobreviver. Significa, literalmente classe trabalhadora e não *fabrikarbeiter*, cuja tradução para o português seria trabalhador fabril (Carcanholo & Medeiros, 2012).

Assim, as classes trabalhadoras não se restringem ao proletariado fabril, como fazem crer aqueles que procuram datar o pensamento marxiano. Em nenhum momento de sua vasta obra e, em especial, em sua principal contribuição, *O capital*, Marx cita textualmente a vinculação de uma classe (quer seja trabalhadora, capitalista ou arrendatária) a um possível conjunto de posições e caracterizações socioprofissionais. As condições que determinam em geral a posição social de um indivíduo no seio das classes trabalhadoras não são aquelas dadas

pelas especificidades de sua profissão, como, por exemplo, trabalhar em uma fábrica, gerenciar uma loja ou ensinar em uma escola. O que pode ou não determinar isso é a inserção desse indivíduo no circuito de produção e circulação do capital ao qual comparece enquanto trabalhador desprovido dos meios de produção. Ele vende sua força de trabalho para comprar todas as demais mercadorias de que necessita para se reproduzir socialmente (Marx, 2017a).

Nesse sentido, as classes trabalhadoras não desapareceram como acreditam muitos ao observarem cotidianamente as rápidas e sucessivas transformações no mundo do trabalho e suas reverberações no cotidiano e mesmo no interior das lutas sindicais. Tomada apenas pela forma, a intensificação da divisão social do trabalho, os processos de desindustrialização em várias partes do globo (e não em todo o globo, como mostra a China e diversos países asiáticos) e a precarização de grande parte dos trabalhadores de baixa renda fazem crer que o que está em curso é o desaparecimento da própria ideia de classe (apesar de, curiosamente, não existirem teses sobre o “fim da burguesia”, sua antagonista de classe).

Essa suposta tese sobre o desaparecimento das classes sociais corroboraria, sob esse ponto de vista, portanto, a ideia thompsoniana acerca da necessidade de uma experiência compartilhada entre os indivíduos para a sua plena efetivação enquanto classe. Tal argumento é verídico, se compreendermos essa articulação de experiências enquanto *classe para si*, ou seja, enquanto vanguardas políticas articuladas para a superação de suas condições históricas. Por sua vez, esse argumento passa a se efetivar como mistificação se o que se toma como classe é apenas aquilo que a pode definir ou não como instância de articulação política em um dado contexto específico, ou seja, igualando-a, simplesmente, como *classe em si*.

Marx já argumentava na *Miséria da filosofia* e no *18 de brumário de Luís Bonaparte* que as classes se articulam entre si, primeiramente, pelas posições sociais que seus indivíduos ocupam no processo produtivo. Isto é, enquanto classe em si; enquanto uma classe que, embora não tenha, por parte de seus membros, um reconhecimento identitário de suas experiências cotidianas, se efetiva pela forma de inserção social de seus indivíduos. Quem, por necessidade de sobrevivência, vende para comprar – não obstante suas mais variadas experiências pessoais – não detém os próprios meios de produção e, portanto, se apresenta personificado na categoria de *trabalhador*. Por outro lado, quem compra para vender e, inclusive, compra a força de trabalho alheia que se encontra à disposição no mercado e, com isto, procura valorizar seus investimentos ciclicamente, apresenta-se enquanto categoria personificada do *capitalista*. Esse é o argumento central que, tomado pela confusão entre formas de inserção social mais abstratas e experiências cotidianas mais concretas, pode levar equivocadamente o pesquisador, sobretudo aquele dedicado aos estudos culturais, à falsa impressão da inexistência das classes sociais em seu cotidiano.

Certamente, não basta determinar as formas de inserção social mais abran-

gentes para se determinar as classes sociais em sua totalidade. As classes sociais são um todo articulado perpassado por inúmeras determinações e contradições sócio-históricas em seus diversos níveis de concreção. Logo, não é suficiente dizer se o indivíduo é trabalhador, capitalista ou rentista. Isso seria demasiado abstrato. O indivíduo é ele mesmo uma totalidade multideterminada em diversos níveis de concreção da vida social. Podemos ter, por exemplo, um trabalhador precarizado no setor terciário ou um gerente de uma fábrica automotiva. Ambos são trabalhadores, porém em realidades concretas distintas.

De fato, em suas determinações mais concretas eles não se efetivam do mesmo modo; não trabalham de igual forma, não agem similarmente e não pensam do mesmo modo (o que seria além de um equívoco, um reducionismo da subjetividade individual de cada um). Eles se igualam, apenas, em sua determinação mais abstrata e, por isso mesmo, mais abrangente: *todo o mês precisam vender sua força de trabalho para manter suas condições particulares de reprodução sociometabólica*. Isso, aliás, é o que faz com que contribuam para a existência ontológica das classes trabalhadoras enquanto uma classe em si. Porém, acabam aí as similitudes, uma vez que a cultura, sob a égide da acumulação capitalista necessita, justamente, da “pluralidade” das funções, cargos e demandas para a sua efetiva concreção. São precisos diversos trabalhadores para diversos tipos de consumo e estilos de vida. É preciso vender a própria “diversidade cultural” que produz e é produzida pelas classes trabalhadoras, sejam seus membros agentes de labor físico e intelectual ou mesmo de gestão do capital.

Assim, a equivocada concepção de uma cultura operária como, simplesmente, uma cultura de combate aberto entre o proletariado e a burguesia, ou seja, uma cultura explícita das lutas de classes mais efervescentes é em si mistificadora. Pois bem, se os trabalhadores, enquanto operários, já não existem para aqueles que postulam uma identidade entre trabalho e fábrica, então não existiria mais uma cultura *do e no* trabalho? Nessas supostas condições, o que devemos colocar e fomentar em seu lugar? Muitos querem o fomento a uma “cultura do indivíduo”, uma “cultura periférica”, uma “economia criativa” ou “do compartilhamento”, ou mesmo sob um progressismo às avessas, uma “cultura do empreendedorismo” e do “empoderamento”¹⁹. Entretanto, o que se oculta aí é, justamente, a vivacidade e o poder cada vez maiores da cultura de mercado, do domínio ideológico que as novas potencialidades tecnológicas exercem sob a subjetividade

¹⁹ Não são as ideias que produzem o mundo, mas ao contrário, é a forma como o mundo se apresenta, em sua organização e sociabilidade, que determina o modo como os indivíduos percebem e pensam a realidade ambiente. Assim, dada à inversão da sociabilidade posta pelo mundo das mercadorias (fetichizando o produto do trabalho humano e reificando seus produtores), não nos deve parecer estranho que as ideologias disseminadas – institucional e midiaticamente – pelo grande capital possuam enorme adesão popular. Tais ideias são a resposta intelectual ao pragmatismo cotidiano que impele os indivíduos à contínua necessidade de valorizarem a si mesmos e ao produto do seu trabalho perante o mercado.

envolvida no consumo individual. O que seria isso, senão, uma mudança cultural do comportamento humano?! Sem o horizonte das classes, a crítica à cultura contemporânea se perde em idealizações e desejos.

F) *Totalidade social, pautas identitárias e movimentos urbanos* – A intensificação da divisão social do trabalho que opõe trabalhadores manuais a trabalhadores intelectuais, as condições sócio-históricas de inserção étnica (como a escravidão e a guetificação), de gênero (como o feminismo e as afirmações de gênero sexual em diferentes estratos sociais) e, mesmo de conjuntura político-econômica de expatriação (como no caso das diásporas do mundo globalizado) perpassam as condições de classe e são por estas interpeladas. Não podemos, por exemplo, pensar as questões de gênero de igual modo entre os trabalhadores precarizados e as parcelas da elite gestora do capital, pois as condições de vivência efetiva entre ambas são muito distintas.

Dada essa imensa complexificação social – que contribui para as confusões e mistificações teóricas acerca das classes sociais em Marx – e seus desdobramentos políticos na atualidade, muitos pesquisadores, mais ou menos vinculados à correntes do culturalismo e da pós-modernidade, têm caminhado na direção das pautas identitárias e dos movimentos sociais urbanos (em suas relações imediatas com as novas tecnologias da informação) como substitutas teóricas das classes sociais²⁰. Como procuramos salientar até o momento, isso é um enorme equívoco teórico que pode mesmo reverberar de modo decisivo no campo da práxis política e, conseqüentemente, para uma compreensão unilateral da cultura contemporânea.

Novamente, para aqueles que partem de uma gnosiologia formal, cuja episteme se encontre enclausurada em princípios, tipificações e definições, as pautas identitárias e mesmo os movimentos sociais, podem aparecer como que, dicotomicamente, opostos às classes sociais enunciadas e teorizadas por Marx ao longo de sua vasta obra. Como procuramos mostrar até o momento, isso não possui qualquer respaldo crítico-teórico na realidade. De fato, o que observamos no mundo contemporâneo é a emergência política de vozes identitárias e causas emergenciais cotidianas que antes já se faziam sentir, mas de modo intimamente vinculado às causas proletárias e às lutas de classes. Hoje, tais pautas e movimentos reivindicam de modo unilateral suas condições de afirmação e reconhecimento social em um mundo capitalista cada vez mais complexificado, mas não menos dependente da lógica de acumulação. Esse cenário, de modo algum, deve

²⁰ Nos referimos aqui, por exemplo, aos ensaios e as pesquisas de autores de elevada popularidade editorial como Latour (2012), Santos (2013) e Castells (2017). Embora difiram em suas abordagens e esquemas epístemo-teóricos, esses autores unilateralizam a importância política dos indivíduos e movimentos sociais urbanos, em suas identidades e causas particulares, rechaçando assim qualquer possibilidade de crítica da totalidade sociocultural constitutiva do modo de produção capitalista.

ser tomado como um contexto histórico de superação ou substituição das classes pelas identidades e movimentos sociais.

As classes não são uma reivindicação ou uma afirmação política; elas são *a efetividade das lutas e dos antagonismos sociais que opõem aqueles que geram a riqueza – o excedente econômico – daqueles que a apropriam de modo privado*. Essa legalidade ontológica não se alterou pela vigência mais efetiva de reivindicações populares em torno dos temas identitários. Na realidade, tudo isso contribui efetivamente para a concreção do mundo social tal qual observamos de modo aparentemente caótico e fragmentário na atualidade. Por isso, as lutas de classes e as pautas identitárias, ou se o leitor preferir, as *classes* e as *identidades*, não são, como fazem crer certas correntes do pós-modernismo, instâncias excludentes entre si. Pelo contrário, são instâncias diversas de uma mesma realidade social e que, por suas próprias manifestações formais, aparentemente distintas, se efetivam em momentos (níveis) de concreção diferentes.

Nesse âmbito, há inúmeras divergências sobre a gênese histórico e lógico-processual das opressões sociais no interior dos processos de exploração laboral. Essas divergências são, em alguma medida, capturadas politicamente por correntes pós-modernas e decoloniais do pensamento, às quais devemos efetuar uma crítica radical. De fato, os processos de exploração do trabalho humano por outrem não coincidem, identicamente, em suas determinações, com atitudes cotidianas de opressão a grupos considerados minoritários ante os padrões eurocêntricos de tradição patriarcal e supremacia branca.

Porém, se essa identidade entre opressão e exploração não é plena, cabe ao materialista indagar: de quais processos sociais emergem tais opressões? Serão eles meros frutos de padrões culturais impostos à mente humana, como perfilam os que pensam o ser humano como um ser simbólico, um mero legado cultural? Se sim, seriam então as opressões traços constitutivos de uma essência egóica e imutável da consciência individual ante o “diferente”? A história da humanidade nos indica, no mínimo, que tais opressões possuem determinações trans-históricas que necessitam ser investigadas em suas particularidades.

Ademais, as reivindicações identitárias não se configuram como a espontaneidade e potência imanentes no seio dos oprimidos. Elas são respostas concretas face a situações concretas. Se hoje a intensificação da divisão social do trabalho e o enfraquecimento do sindicalismo emudecem certas franjas das classes trabalhadoras, a segmentação e ampliação do mercado de bens de consumo e a incorporação publicitária das lutas pelos direitos civis, por exemplo, levam ao fortalecimento das consciências identitárias no seio dessas franjas. E isso corresponde, justamente, às necessidades cotidianas que estas têm perante os avanços do capital monopolista-financeiro e suas condições de flexibilidade laboral no processo de acumulação. Logo, pegando o gancho no largo debate sobre as relações entre a existência e consciência dos indivíduos, não há como não com-

preender que a processualidade do mundo social requer, enquanto práxis, a operacionalização de tarefas cotidianas que, em suas próprias condições históricas de estranhamento e mistificação, só podem se efetivar por meio das ideias que a elas correspondam (Duayer & Medeiros, 2015).

Sendo assim, o machismo, o racismo (étnico e fenotípico) e a intolerância de gênero demonstram – enquanto ideologias que se adequam ao *status quo* e reprodutibilidade do modo de produção capitalista – uma agudizada restrição do poder efetivo de controle material da riqueza socialmente produzida por mulheres, negros, indígenas e membros da comunidade LGBT no interior da legalidade das trocas, ou seja, sobre a inexorável e impessoal lógica mercantil burguesa.

Desse modo, apesar de insuficiente, a luta contra a propriedade privada (burguesa) dos meios de produção é condição necessária para a superação trans-histórica das formas de sociabilidade precedentes que há muito cindem aqueles que produzem daqueles que se apropriam do que é produzido. Tal possibilidade de superação, portanto, permite abrir o caminho para um outro tipo de sociabilidade na qual cada ser humano possa decidir o usufruto daquilo que produz para si ou para outros sobre a forma de excedente coletivizado.

Assim, para aqueles que pensam o mundo social a partir de constructos epistemológicos e normatividades simbólicas, a resposta a essas questões passa pela causalidade da força das ideias sobre a práxis. Isto é, não é a opressão material do homem sobre a mulher, do branco sobre o negro e o indígena ou do heterossexual sobre o indivíduo de gênero não normativo que reproduz as ideias de opressão a elas associadas. Seria a imposição de tais ideias que forjaria o próprio aparato material da opressão. Entretanto, se assim fosse, teríamos que explicar de onde tais ideias surgem. Sem essa resposta, corremos o risco de adentrar em uma mera *metafísica dos costumes*, ou seja, em um *mundo do dever-ser* concebido em nossas mentes enquanto simples conscientização moral e educacional dos indivíduos²¹.

Assim sendo, conforme afirma Marx (2008, pp. 47-8), “não é a consciência do homem que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência”. Essa afirmação não deve ser tomada de forma simplória e reducionista, como exemplo de menosprezo ou insignificação do materialismo em relação às singularidades próprias de cada indivíduo. Como vimos, para Marx, a centralidade teleológica do indivíduo se dá enquanto ser portador de capacidades produtivas e ideativas. O indivíduo é produtor da história, mas não a produz sozinho, em si mesmo; produz em sociedade, pela sociedade e na

²¹ Mesmo nas chamadas comunidades originárias existiam traços de opressão caracterizados pelo exercício do poder de alguns ante aos demais. Poder este que, ao longo do larguíssimo desenvolvimento histórico da humanidade, jamais fora conquistado pela simples retórica do convencimento moral (ideal), mas pelo controle efetivo das condições materiais de reprodução de um certo modo de vida. A opressão é, antes de tudo, o exercício desse poder.

sociedade. As classes sociais e as identidades são, portanto, as condições de antecedência histórica que permitem a própria inserção da vontade individual no todo social. Logo, a formação da consciência individual se dá em meio às efetividades de sua própria vivência cotidiana e, por isso mesmo, determinadas, em sua cotidianidade, pela *heterogeneidade*, *imediaticidade* e *superficialidade* das tarefas práticas que cada indivíduo em particular precisa responder para reproduzir sua própria singularidade vital (Lukács, 2012).

Logo, o horizonte crítico da totalidade social permite-nos uma abordagem sistemática e relacional aos diversos temas, mobilizações e pautas identitárias, os quais, atualmente, perpassam as lutas de classes e a cultura no seio do modo de produção capitalista contemporâneo. Movimentos sociais e pautas identitárias são hoje, inegavelmente, parte constitutiva da realidade social. Não são temas menores ou que devam ser superados em detrimento de uma consciência de classe “pura”. Não se trata disso.

Trata-se, justamente, de reconhecermos que: *a.* esses movimentos e pautas são oriundos das contradições materiais que movem a cotidianidade da ordem burguesa, logo, legitimados por essa mesma ordem; *b.* por se originarem dessas contradições, só fazem sentido enquanto problemas particulares oriundos das lutas de classes que se nutrem das contradições que envolvem a apropriação privada da riqueza socialmente produzida – embora sejam apenas as determinações elementares, logo não suficiente para a compreensão desses processos e; *c.* os movimentos e pautas identitárias procuram resoluções imediatas de problemas concretos e, portanto, apresentam em suas particularidades traços de uma cultura socialmente compartilhada por todos aqueles que, enquanto membros constitutivos das classes trabalhadoras hoje, vivem as mesmas contradições impostas pelo modo de produção capitalista.

Com isso, finalizamos essa seção procurando mostrar algumas das mistificações presentes nas interpretações da obra marxiana que contribuem para o distanciamento da textualidade, pensamento e método presentes na obra marxiana do horizonte crítico de uma parcela significativa de pesquisadores (progressistas) que se dedicam à temática da cultura. Sob esse caldo cultural, as polêmicas anteriormente trabalhadas possuem reverberações e implicações diretas sobre o modo como grande parte dos pensadores e pesquisadores costumam pensar a cultura dissociada de contribuições significativas oriundas da tradição marxista. Entretanto, cabe-nos agora debater como a obra de Marx pode ser efetivada, em suas categorias e em seu método, para a investigação de determinados objetos culturais. Isso passa por alguns esclarecimentos acerca das potencialidades e limites deste autor já debatidas, inclusive, por pesquisadores que procuram desenvolver um pensamento crítico para uma compreensão materialista da cultura.

Determinações culturais: do ser universal às experiências particulares

Muitos foram os debates travados acerca da pertinência da obra marxiana em relação à temática da cultura. De Gramsci a Eagleton, vários autores dedicaram-se a compreender a cultura humana e seus desdobramentos para a vida e práxis dos seres humanos a partir de suas condições materiais de existência. Estes apoiaram-se de modo decisivo na obra marxiana para elaborarem suas próprias contribuições. Diante disso, reconhecemos na tradição marxista um legado crítico-teórico de amplo debate. Entretanto, nosso objetivo aqui não é aprofundar esse debate, mas procurar compreender em que medida o método e o pensamento de Marx podem abrir programas de pesquisa que busquem uma reflexão crítico-ontológica dos objetos culturais na atualidade. Para isso, partimos de um breve debate travado no interior dos Estudos Culturais ingleses que nos parece bastante fecundo para esse propósito.

Conforme descreve Hall (2013) em seu artigo *Estudos culturais: dois paradigmas*, havia entre os autores dessa corrente de pesquisa duas vertentes de investigação as quais designou como *estruturalista*, de um lado, e *culturalista*, de outro. Essas poderiam, de algum modo, se encontrar representadas nos pensamentos e reflexões de Raymond Williams e Edward. P. Thompson, respectivamente. Hall argumenta sobre as possíveis contribuições e limites de cada vertente para a análise da cultura e seus objetos. Por um lado, afirma o autor, vertentes mais estruturalistas como as de Williams destacavam a importância da abstração no processo de produção teórica do conhecimento. Por outro, vertentes mais culturalistas como as de Thompson procuravam a relevância das experiências cotidianas para a compreensão de um dado objeto cultural em particular.

Nesse jogo entre a abstração e a particularidade, Hall sinaliza que os limites de tais vertentes se encontram, justamente, em seus opositores. Em Thompson (1981) pode-se constatar uma certa desconfiança nas abstrações que pretendem teorizar os objetos culturais. Em contrapartida, Williams (2011), reconhece a importância das experiências concretas, mas recusa-se a uma simples elaboração histórica da vida cotidiana desprovida de abstrações. Assim, segundo Hall, as abstrações e as particularidade conjunturais apresentadas por cada autor seriam mais efetivas se suas elaborações tomassem o próprio método e lógica marxianos como seus balizadores teóricos. Isto significa reconhecer que, em Marx, não existe abstração que não tenha partido da concretude do mundo social e, simultaneamente, que não há análise conjuntural íntegra em seu objetivo crítico-teórico (explicativo) se esta abdicar das elaborações teóricas já produzidas e comprovadas.

De fato, esta é a posição da qual partimos e sobre a qual não existe nenhum princípio teórico marxiano, mas algumas considerações que devemos ter quando pretendemos analisar objetos tão complexos e intrincados quanto aqueles de natureza cultural. Quando pensamos a cultura de modo materialista, devemos pensar suas condições efetivas de existência que, como temos explicitado, são

para Marx *condições de antecedência histórica*. Os objetos culturais (ou sócio-históricos pela lógica dialética) são unidades de diversidades que contém determinações próprias das formas sociais que as precedem. Por isso, as abstrações só fazem sentido na medida em que permitem visualizar a lógica processual mais abrangente que se manifesta em cada relação social particular concreta (Marx, 2017a).

É por isso que, nos três livros de *O capital*, Marx elabora uma teoria que procura abranger as tendências gerais de funcionamento do modo de produção capitalista. O seu objeto cultural é, nesse caso, o modo de produção capitalista em sua ampla legalidade social. Logo, é apenas pela crítica da Economia Política – ciência dedicada a analisar esse modo de produção específico – que Marx pôde pensar as condições materiais da vida social burguesa. Nesse programa de pesquisa, longamente perseguido pelo autor, os níveis de abstração nos quais precisava operar eram amplos e, por isso, menos determinados do ponto de vista das concreções mais candentes da vida social em uma dada localidade e temporalidade.

Nesse caso, autores renomados como Luxemburgo (1985) e o próprio Thompson (1981) parecem não ter compreendido plenamente as relações entre as abstrações e as particularidades conjunturais em Marx ao criticá-lo por seus esquemas de reprodução no Livro II de *O capital* ou por sua “rara contribuição” em relação à antropologia²². Em Marx, as situações da vida social são sempre concretas e, portanto, suas abstrações procuram teorizar sobre a lógica processual dessas situações.

Obviamente, aquele debate entre Williams e Thompson, vocalizado por Hall, expressa uma certa inquietação a respeito do papel da teoria marxiana na análise de situações e objetos particulares da vida cultural. Como analisar dialeticamente as expressões artísticas de um dado movimento estético em um dado país, região ou localidade e, precisamente, em um dado período histórico? Como compreender o comportamento e o consumo de certos grupos e parcelas de uma população ou mesmo de franjas de uma classe em uma dada conjuntura econômica? De que modo podemos apreender o papel da indústria cultural e do lazer na constituição de certas agremiações identitárias em uma determinada região geográfica, por exemplo, de dependência como o Brasil?

Todas essas questões e muitas outras envolvem em suas indagações a concretude dos fatos e a emergência de situações cotidianas específicas. Se, para

²² Esses equívocos podem ser entendidos na medida em que se compreende a ontologia dos diferentes objetos sociais tratados por Marx em suas mais variadas obras. Se em *O capital*, as experiências históricas concretas aparecem para dar respaldo à teoria social por ele elaborada, em outras obras como *As lutas de classes na França*, *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* e *As lutas de classes na Rússia*, Marx mostra não apenas sua vitalidade antropológica como sua preocupação em relação à conjuntura candente de sua época.

Marx o processo intelectual da abstração (a aplicação reflexiva de sua gnose) é uma ferramenta indispensável para a elaboração do conhecimento teórico, como ficam os objetos culturais altamente determinados? A resposta a isso só pode se efetivar na própria materialidade do objeto, ou seja, na análise das determinações que o constituem, desde aquelas mais abrangentes e, por isso, mais abstratas, até àquelas mais particulares e, portanto, singulares ao objeto. Em um objeto conjunturalmente determinado, as abstrações mais abrangentes devem conduzir a concreções mais candentes. E isso, só pode ser compreendido se entendermos o que vem a ser, afinal, as determinações para Marx.

Herdadas do pensamento hegeliano, as *determinações* são para Marx as processualidades que estabelecem as possibilidades e limites de efetivação de um certo traço constitutivo do objeto. Não representam, por isso, qualquer tipo de determinismo, nem de ordem econômica (comumente reiterado em âmbito acadêmico), nem de ordem política ou mesmo cultural (Netto, 2012). Nada se encontra determinado *a priori* pelo pesquisador. É a práxis do mundo social que em sua efetividade vai determinando seus objetos. E estes só podem ser apreendidos *post festum*.

Desse modo, cada objeto sociocultural se apresenta em sua aparência fenomênica como síntese de múltiplas determinações, no sentido em que sua unidade só é possível na medida em que os diferentes processos que lhe são inerentes determinam as condições de sua própria existência. Para compreendermos isso, tomemos como exemplo a efetividade cotidiana de uma pintura. Um quadro pintado por um artista renomado não resulta apenas do talento e criatividade do pintor. Como parte da unidade que constitui o quadro, o pintor é deveras significativo no processo de sua elaboração. Diríamos, imprescindível, na medida em que a sua arte é a expressão própria de sua experiência (existência) adquirida tanto em termos de vivências cumulativas do mundo sensível quanto das técnicas e conhecimentos incorporados em sua formação estética. Nessas condições, concorrem para a existência do próprio pintor, enquanto artista dotado de capacidades estético-cognitivas, um imenso complexo de processos que mediaram a sua existência como tal.

Assim, essa existência não resulta de um sopro criativo genialesco ou de uma mera potência criadora, mas de um contínuo processo de internalização subjetiva das objetivações humanas que o cercaram até o momento da elaboração da pintura. Aqui, não se trata apenas das técnicas artísticas e dos conhecimentos estéticos imprescindíveis à sua elaboração, mas de todo o suporte material necessário para a internalização subjetiva do pintor em suas capacidades. Para que o pintor possa dispor de um tempo para o aprendizado e aprimoramento das técnicas e apuramento das sensibilidades é necessário que se cubram suas condições materiais básicas de sobrevivência. Assim, por mais que possa ser observado, *a priori*, enquanto talento puro ele ainda é um ser humano vivo, um ser

orgânico e social que precisa satisfazer cotidianamente suas necessidades mais elementares como se alimentar, habitar, vestir, higienizar etc.

Consequentemente, se um artista dispõe de um certo tempo de dedicação exclusiva à pintura (e, obviamente, com este, um tempo de ócio para o seu enobrecimento estético interior) é porque em termos materiais outros indivíduos lhe garantem as suas condições básicas de sobrevivência. Daí a categoria de determinação enquanto processualidade que possibilita e simultaneamente limita a existência do ser social.

Logo, sobre a intrínseca relação totalizante entre a arte e a vida, a desvinculação da estética e da fruição artística em relação ao chão duro da produção material da vida social responde às necessidades ideológicas de reprodução da ordem burguesa²³. Esta precisa, pelo senso comum, proceder a uma contínua e aparente cisão ideológica entre uma racionalidade burocrática – que nutre as “gélidas águas do cálculo egoísta” – e as expressões artísticas, comumente, associadas a atividades de enobrecimento e sublimação do “espírito”. Contra essa falsa e ideológica cisão, e tomando como exemplo de análise a esfera da literatura, Lukács afirma que a busca:

De uma expressão adequada pode limitar-se à elaboração dos detalhes estilísticos, ou pode se orientar para a clarificação das grandes questões fundamentais relativas à arte e à relação entre a arte e a vida. Isto é o que ocorre nos críticos-escritores clássicos. Eles compreendem que as várias formas de expressão literária não são absolutamente casuais ou arbitrárias. Ao contrário, nelas se expressam relações humanas duradouras e bem determinadas (Lukács, 2010, p. 251).

Portanto, aquele pintor do exemplo anterior é uma mera abstração teórico-intelectiva que nos auxilia a compreender uma parte da processualidade inerente à cultura própria às belas artes em sua materialidade e vitalidade sociais, mesmo que em suas formas aparentemente mais sublimadas e autônomas²⁴. Entretanto, se este pintor fosse alguém vivo e real, contemporâneo aos nossos dias,

²³ A possibilidade de fruição estética se viabiliza na medida em que os indivíduos possam, em suas experiências cotidianas, internalizar subjetivamente a riqueza das objetivações herdadas do legado histórico-cultural ao qual podem ter acesso. É sob essa condição que, no modo de produção capitalista, os antagonismos de classe estabelecem também a cisão entre aqueles que poderão ampliar suas capacidades e sensibilidades estéticas e aqueles que, não dispondo de meios materiais e tempo suficiente de livre fruição, verão suas capacidades cognitivas limitadas às condições de sua própria subsistência (Eagleton, 1993).

²⁴ Por mais que a obra do pintor não seja posta à venda ou não sirva diretamente aos interesses de mercado, o tempo ao qual ele precisou se dedicar para a sua elaboração demanda algum tipo de patrocínio. Assim, o investimento em materiais e horas de criação implica, necessariamente, certas relações de troca como, por exemplo, a compra de pincéis e telas oriundos da indústria de materiais artísticos ou, ainda, de serviços de alimentação e limpeza que liberem o artista do tempo dedicado às suas próprias demandas domésticas.

as mediações concretas de sua experiência enquanto artista se apresentariam muito distintas de um pintor de carne e osso que tivesse vivido à época da Renascença, por exemplo. Logo, as conjunturas candentes de cada época são distintas como bem observa Thompson. Se analisamos o pintor como uma figura abstrata, apreenderemos teoricamente os processos que o determinam em um nível abstrato de concreção. A abstração aqui não é falsa ou irreal. Ela faz parte da realidade, mas em níveis de determinação mais gerais ou universais. Como tal, comparece também a importância da abstração no processo de conhecimento efetivo da realidade cultural, conforme nos lembra Williams.

Desse modo, a cultura, enquanto instância totalizante, indissociável da produção da existência em geral da humanidade, não é aquela que diz respeito apenas às expressões artísticas mais sublimadas ou aos diversos modos e estilos de vida de um determinado grupo ou agremiação. Ela se expressa, sobretudo, em uma unidade de diversidades que se apresentam, imediata e ideologicamente, como esferas de aparente autonomia, como é o caso destacado da economia política à serviço do capital.

Em contrapartida, a tradição marxista e o legado marxiano não se constituíram, historicamente, como instâncias economicistas que privilegiam apenas as expressões humanas de caráter industrial e fabril, de *ethos* meramente financeira e contábil. Pelo contrário, é o rechaço, a denúncia e a práxis combativa à racionalidade burguesa que conferem a esse legado e tradição um importante instrumento de crítica à sociabilidade e à ordem vigentes. Logo pensam a cultura e o comportamento humano em sua antecedência histórica, cuja dominação e lógica encontra-se voltada para a valorização do valor. Assim, por meio desse legado e tradição, evitamos o simples empiricismo da descrição factual, apreendendo, portanto, a processualidade que mobiliza e antagoniza a práxis sócio-histórica dos indivíduos imersos na cultura do capital.

Conclusão

Tomando como exemplo abstrato a produção e reprodução da cultura no mundo capitalista contemporâneo, as categorias econômicas criticadas por Marx ao longo de sua vasta obra não se distanciam da cultura comportamental dos indivíduos. A economia política é também parte da totalidade cultural e, por isso, parte da história da humanidade. Contudo, categorias como valor, mercadoria, fetichismo e reificação comparecem na análise dos objetos culturais como determinações em níveis de concreção mais abrangentes, logo mais abstratos. Isto é, como lógicas processuais que se manifestam enquanto tendências e contratendências universais dos objetos culturais que direta ou indiretamente encontram-se no interior do processo de acumulação. Por isso, conhecer as determinações gerais da cultura no modo de produção capitalista é compreender, por exemplo, esse tipo de lógica.

Contudo, isso não esgota o conhecimento teórico acerca daquela pintura referenciada na terceira seção desse artigo (ou de qualquer outro objeto social). Existem outras determinações sociais que, em diferentes níveis de concreção, vão se aproximando cada vez mais de sua materialidade específica. Por isso, quando analisada em referência à vivência do pintor, a pintura é reproduzida no pensamento em níveis de concreção cada vez mais particulares. Determinações de ordem estética; determinações próprias da vivência e experiência do pintor; determinações próprias do regionalismo cultural em que se encontra – que no caso brasileiro implicaria uma análise de suas condições econômicas e culturais de dependência; todas elas colaboram de algum modo para a efetividade da pintura.

Assim, procuramos mostrar ao leitor, ainda que de modo conciso, a viabilidade teórico-metodológica de Marx para o avanço dos estudos críticos acerca da temática cultural. O objetivo passa a ser não o de produzir detalhados inventários ou tipificações acerca dos objetos culturais, nem mesmo procurar interpretá-los ou correlacioná-los à luz de uma epistemologia pré-estabelecida, mas sim de investigar a processualidade inerente aos objetos, *uma processualidade que é sempre histórica em seu desenvolvimento e cultural em sua manifestação*.

Conhecer tal processualidade implica descobrir, pela capacidade intelectual da abstração, as determinações sociais que mediarão a sua existência e que se efetivaram em diferentes níveis de concreção. Estes apenas podem ser conhecidos, ontologicamente, no *contato crítico do pesquisador em face do objeto pesquisado*, mesmo que este se apresente em uma determinada conjuntura candente, na qual as abstrações e particularidades devem se *desdobrar dialeticamente* na reprodução ideal de seu movimento. Como podemos realizar essa empreitada? Procurando não apenas interpretar o mundo, mas conhecendo-o em sua existência.

Desse modo, concluímos nossa argumentação enfatizando que a cultura e seus objetos não se resumem a um inventário de manifestações simbólicas da humanidade. Ela é a própria realidade histórica em desenvolvimento, cujas formas cotidianas são sínteses expressas resultantes de inúmeros processos que concorrem para as suas objetivações. Sendo uma totalidade plural de formas expressas em certas instâncias sociais como, por exemplo, a política, a economia, a religião, as artes e as práticas cotidianas, *a cultura é a manifestação prática da vida dos seres humanos*.

A aparente distinção entre os objetos culturais em suas instâncias específicas não é dada pela mera diferença genética entre seus conteúdos, mas por seus diferentes graus de desenvolvimento histórico, espaço-temporalmente, marcados pelo cotidiano que os apresenta. Devemos deixar claro, portanto, que mesmo partindo de certos esclarecimentos em torno da gnose, método e pensamento marxianos, a análise teórica dos objetos culturais e da cultura em geral (enquanto uma ampla abstração) deve partir da processualidade inerente ao objeto não cabendo, por conseguinte, uma prescrição metodológica ou uma categorização

antecipada do contexto cultural em análise. No caso brasileiro, essa análise deve incluir, necessariamente, as condições e determinações históricas de dependência socioeconômica e mesmo, em determinadas instâncias do cotidiano nacional, de seu colonialismo cultural e suas inerentes contratendências.

Certamente, há ainda muito o que dizer acerca das contribuições da obra marxiana e da tradição marxista, em relação à temática da cultura e sua compreensão materialista no modo de produção capitalista, às quais vinculam-se organicamente o comportamento fetichista e reificado dos indivíduos socialmente motivados em suas relações cotidianas. Todavia, procuramos com este artigo abrir o debate em torno das possibilidades e limites que o legado teórico-metodológico de Marx traz para a compreensão crítico-ontológica de nosso mundo enquanto materialidade histórica que se efetiva culturalmente. Esperamos com isso instigar o leitor às suas próprias descobertas.

Referências

- ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- ANTUNES, Ricardo. *O caracol e sua concha*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- BÉRA, Matthieu; LAMY, Yvon. *Sociologia da cultura*. São Paulo: Edições SESC-SP, 2015.
- BOAS, Franz. *A mente do ser humano primitivo*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- BOURDIEU, Pierre. *A distinção*. Porto Alegre: Zouk, 2007.
- CARCANHOLO, Marcelo; MEDEIROS, João Leonardo. “Trabalho no capitalismo contemporâneo: pelo fim das teorias do fim do trabalho”. *Revista Outubro*, n. 20, p. 171-197, 1º semestre 2012.
- CASTELLS, Manuel. *Redes de indignação e esperança*. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.
- DE MASI, Domenico. *O ócio criativo*. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.
- DUAYER, Mario; MEDEIROS, João Leonardo. Marx, estranhamento e emancipação. In: NEVES, Renake; BERTHOLDO David. *Trabalho, estranhamento e emancipação*. Rio de Janeiro: Consequência, 2015. p. 17-26.
- DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. Lisboa: Presença, 2004.
- EAGLETON, Terry. *A ideologia da estética*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- GARFINKEL, Harold. *Estudos de etnometodologia*. Petrópolis: Vozes, 2018.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GOLDMANN, Lucien. *Ciências humanas e filosofia*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1993.
- GORZ, André. *Metamorfoses do trabalho*. São Paulo: Annablume, 2003.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

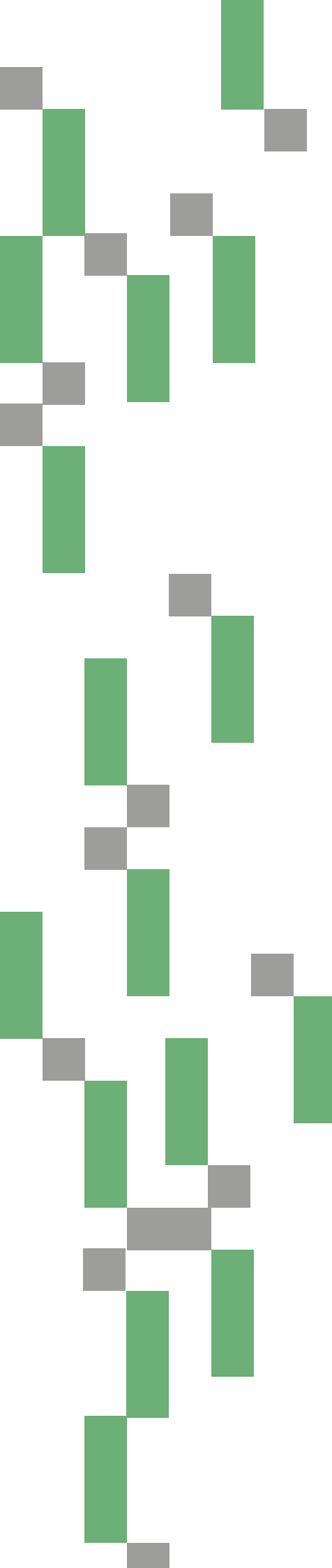
- HALL, Stuart. *Da diáspora*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2013.
- JAMESON, Fredric. *A cultura do dinheiro*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.
- KURZ, Robert. *A crise do valor de troca*. Rio de Janeiro: Consequência, 2019.
- LATOUR, Bruno. *Reagregando o social*. Salvador: EDUFBA, 2012.
- LÖWY, Michael; NAÏR, Sami. *Lucien Goldmann ou a dialética da totalidade*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- LUKÁCS, György. *Marxismo e teoria da literatura*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- _____. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, v. I, 2012.
- LUXEMBURGO, Rosa. *A acumulação do capital*. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos*. Rio de Janeiro: Forense, 2006.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico ocidental*. São Paulo: Ubu, 2018.
- MARIÁTEGUI, José C. *Defesa do marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Contribuição à crítica da Economia Política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- _____. *Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011a.
- _____. O mistério da construção especulativa. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2011b. p. 69-94.
- _____. *O capital: crítica da economia política*. Livros I, II e III. São Paulo: Boitempo, 2017a.
- _____. *Miséria da filosofia*. São Paulo: Boitempo, 2017b.
- _____; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MEDEIROS, João L. “Se Marx tivesse escrito uma ontologia da sociedade, quais seriam seus elementos fundamentais?” *Revista Outubro*, São Paulo, n. 26, p. 169-194, julho 2016.
- NEGRI, Antonio; LAZZARATO, Maurizio. *Trabalho Imaterial: formas de vida e produção de subjetividade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- NETTO, José Paulo. “Para a crítica da vida cotidiana”. In: NETTO, José Paulo; CARVALHO, Maria Brant. *Cotidiano: conhecimento e crítica*. São Paulo: Cortez, 2012. p. 65-89.
- PARSONS, Talcott. *A estrutura da ação social*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- SANTOS, Boaventura S. *Pela mão de Alice*. São Paulo: Cortez, 2013.
- SIMMEL, Georg. *Filosofia da moda*. Lisboa: Texto & Grafia, 2008.
- THOMPSON, Edward P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- VIEIRA PINTO, Álvaro. *Ciência e existência*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora UnB, 2000.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura e materialismo*. São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

Recebido em 13 de janeiro de 2020

Aprovado em 13 de maio de 2020



NOTA CRÍTICA

Negacionismo e guerra de informações na construção da tragédia brasileira sob a pandemia

Gilberto Calil

Desde o registro dos primeiros casos do Covid-19 no Brasil, no final de fevereiro de 2020, trava-se uma intensa guerra de informações. Por algum tempo, no âmbito do próprio governo federal coexistiam em conflito dois discursos fortemente divergentes. Até 16 de abril, data da demissão do Ministro da Saúde Henrique Mandetta, o Ministério da Saúde alertava (ainda que em um discurso contraditório¹) para a gravidade da pandemia e ao menos não impedia que a estrutura do Sistema Único de Saúde fosse utilizada para produzir informações relevantes que ajudassem a compreender a situação da pandemia no país e os riscos envolvidos. Estas análises eram então publicadas em constantes boletins epidemiológicos, que reuniam muitos dados detalhados². Ao mesmo tempo, outros setores do governo minimizavam a gravidade da pandemia e já então o próprio Bolsonaro atacava as medidas de isolamento social e fazia aparições públicas em meio a aglomerações e sem uso de máscara.

Em inúmeras ocasiões, Bolsonaro afirmou que “queiram ou não”, teremos 70% de infectados, citando explicitamente a Suécia como exemplo e sustentando que a adoção de medidas de isolamento produziria um número muito maior de mortes. O percentual de 70% é recorrente entre os defensores da chamada “imunidade coletiva” (ou “imunidade de rebanho”), segundo a qual a melhor forma de superar a pandemia seria promover a contaminação controlada da maior parte da população, a partir da qual o ritmo de contágio diminuiria “naturalmente”. Diversos governos chegaram a adotar ou considerar como alternativa esta perspectiva (Reino Unido, Estados Unidos, Holanda, Bélgica, etc.), mas a maior parte deles a abandonou ainda no mês de março. Amplos estudos de incidência realizados em Nova Iorque, França, Espanha, Itália e Suécia permitiram dimensionar o número real de infectados e levaram a estimativas do percentual real de letalidade que variam entre 0,7% e 1.2%, o que implica um número de mortes muito

¹ Em nosso entendimento, a política defendida por Mandetta não rompia com as bases da política bolsonarista, na medida em que em momento algum colocou como objetivo a contenção efetiva da pandemia. Seu objetivo era, diferentemente, reduzir o ritmo da contaminação de forma a impedir o colapso do sistema de saúde, o que ensejou conflitos relevantes, ainda que não expressassem antagonismo de fato.

² Até a data da demissão de Mandetta, foram publicados dez boletins epidemiológicos. Nos quatro dias seguintes foram a públicos outros três, tendo se reduzido para apenas 8 nos três meses seguintes.

maior do que o projetado inicialmente pelos defensores da “imunização do rebanho”. Apenas a Suécia seguiu orientando-se por esta perspectiva, e embora tenha um dos maiores índices de mortes por milhão do mundo (548 em 13/7/20), muitas vezes superior ao dos demais países nórdicos, a estimativa é que a pouco mais de 5% da população tenha sido contaminada até então, com o que estaria ainda muito longe da almejada “imunidade coletiva”.

No dia que o país registrou o primeiro óbito, quando contabilizava apenas 346 casos, *Bolsonaro* explicitou a perspectiva de abordagem que seguiria sistematicamente desde então: “O que está errado é a histeria, como se fosse o fim do mundo. Uma nação como o Brasil só estará livre quando certo número de pessoas for infectado e criar anticorpos”.³ Ainda no mês de março, afirmou que “Não vai ser uma gripezinha que vai me derrubar”⁴, minimizou os riscos afirmando que “Se o vírus pegar em mim, não vou sentir quase nada”⁵ e sugeriu uma abordagem conspiratória, ao dizer que “O povo foi enganado esse tempo todo sobre o vírus”⁶.

A perspectiva negacionista foi sistematizada e assumiu forma assustadoramente explícita no pronunciamento de Bolsonaro em rede nacional dia 24 de março, do qual é importante destacar algumas passagens que organizam a abordagem de seu governo desde então:

(...) O que tínhamos que conter naquele momento era o pânico, a histeria. E, ao mesmo tempo, traçar a estratégia para salvar vidas e evitar o desemprego em massa. Assim fizemos, quase contra tudo e contra todos.

Grande parte dos meios de comunicação foram na contramão. Espalharam exatamente a sensação de pavor, tendo como carro chefe o anúncio de um grande número de vítimas na Itália, um país com grande número de idosos e com um clima totalmente diferente do nosso. Um cenário perfeito, potencializado pela mídia, para que uma verdadeira histeria se espalhasse pelo nosso país. (...)

O vírus chegou, está sendo enfrentado por nós e brevemente passará. Nossa vida tem que continuar. Os empregos devem ser mantidos. O

³ Disponível em: <<https://www.poder360.com.br/governo/bolsonaro-diz-haver-histeria-com-coronavirus/>>. Acesso em 12.6.2020.

⁴ Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/03/nao-vai-ser-uma-gripezinha-que-vai-me-derrubar-diz-bolsonaro-sobre-coronavirus.shtml>>. Acesso em 12.6.2020.

⁵ Disponível em: <<https://exame.com/brasil/bolsonaro-sobre-covid-19-nao-vou-sentir-nada-fui-atleta-e-levei-facada/>>. Acesso em 12.6.2020.

⁶ Disponível em: <<https://www.1news.com.br/noticia/595212/noticias/jair-bolsonaro-diz-que-povo-foi-enganado-sobre-coronavirus-e-revela-o-que-seria-uma-doenca-26032020>>. Acesso em 12.6.2020.

sustento das famílias deve ser preservado. Devemos, sim, voltar à normalidade. Algumas poucas autoridades estaduais e municipais devem abandonar o conceito de terra arrasada, como proibição de transporte, fechamento de comércio e confinamento em massa. O que se passa no mundo tem mostrado que o grupo de risco é o das pessoas acima dos 60 anos. Então, por que fechar escolas? Raros são os casos fatais de pessoas sãs, com menos de 40 anos de idade. 90% de nós não teremos qualquer manifestação caso se contamine. Devemos, sim, é ter extrema preocupação em não transmitir o vírus para os outros, em especial aos nossos queridos pais e avós. Respeitando as orientações do Ministério da Saúde.

No meu caso particular, pelo meu histórico de atleta, caso fosse contaminado pelo vírus, não precisaria me preocupar, nada sentiria ou seria, quando muito, acometido de uma gripezinha ou resfriadinho, como bem disse aquele conhecido médico daquela conhecida televisão.

Enquanto estou falando, o mundo busca um tratamento para a doença. O FDA americano e o Hospital Albert Einstein, em São Paulo, buscam a comprovação da eficácia da cloroquina no tratamento do Covid-19. Nosso governo tem recebido notícias positivas sobre este remédio fabricado no Brasil e largamente utilizado no combate à malária, lúpus e artrite.

Acredito em Deus, que capacitará cientistas e pesquisadores do Brasil e do mundo na cura desta doença. (...) ⁷.

Grande parte dos argumentos que seguiriam sendo recorrentemente utilizados para minimizar os riscos e subdimensionar a pandemia estão presentes já aqui, incluindo-se a desqualificação das medidas necessárias para a contenção e a propagação de falsas ilusões com medicamentos sem eficiência comprovada.

Enquanto isto, a máquina de propaganda do governo Bolsonaro – o chamado “gabinete do ódio” – propagava nas redes sociais grosseiras falsificações, produzindo uma enorme avalanche de contrainformações que visavam negar a gravidade da pandemia e estimular as pessoas a manter sua rotina normal, atacando e difamando os governadores de estados e prefeitos que tinham decretado medidas de isolamento (muitas das quais parciais e insuficientes). É possível identificar diversas fases na propagação das *fake news*. Em um primeiro momento, a ênfase era na minimização dos riscos, com circulação de inúmeros boatos e interpretações que sustentavam que a Covid-19 teria pouca relevância no Brasil,

⁷ Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/03/24/leia-o-pronunciamento-do-presidente-jair-bolsonaro-na-integra.htm>>. Acesso em 12.6.2020.

prevendo-se poucos casos e reduzido número de vítimas. Os argumentos mais utilizados naquele momento eram o clima quente, o perfil etário jovem da população brasileira e a baixa densidade demográfica do país. Afirmava-se que temperaturas acima de 26 graus destruiriam o vírus (desconhecendo que a temperatura do corpo humano é de 36 graus), que o Brasil era um país de jovens (contraposto à Itália, comparada por Bolsonaro ao bairro de Copacabana, “cheia de velhinhos”) e que o Brasil teria poucos riscos por ter baixa densidade populacional (algo que só é sustentável quando se opera uma simples divisão do total da população pelo território, desconsiderando que esta população se distribui de forma muito desigual, se concentra em grandes cidades e grande parte delas vive em moradias precárias). Com o rápido crescimento do número de mortes no decorrer do mês de abril, passaram a circular nas redes sociais histórias de supostos casos de falsificação de certidões de óbito, alegando falso registro de Covid-19 em casos que nada teriam a ver, como de um borracheiro supostamente morto pela “explosão de um pneu”. Nesta narrativa fantasiosa, pretendia-se fazer a população acreditar que o Brasil não tinha o número de mortes anunciado pelo próprio Ministério da Saúde, ao mesmo tempo que se propagavam discursos anticomunistas qualificando o Covid-19 como “vírus chinês”, supostamente criado em laboratório como parte de um “plano de dominação mundial”.

No dia 12 de abril, quando o Brasil registrava 1.223 mortes, Bolsonaro afirmou que “está começando a ir embora essa questão do vírus”. Embora a demonstração disto extrapole os limites deste artigo, são inúmeras as evidências de que já naquele momento Bolsonaro apostava em produzir uma catástrofe sanitária para se aproveitar da situação e impor o fechamento do regime político.

Um eixo central da política de omissão de informações era a restrição de testagem, que hoje sabe-se que foi uma das razões do conflito que levou à demissão de Mandetta. Naquele momento o país tinha em torno de 5 testes feitos por resultado positivo⁸, restringindo já a testagem aos pacientes hospitalizados e em estado grave. Com a demissão de Mandetta, os secretários com perfil técnicos são substituídos por militares, seu substituto é colocado no ostracismo até se demitir em 15 de maio e ser substituído por um militar (que já então parecia controlar o Ministério), e o número de testes se reduz ainda mais, chegando em meados de julho a 2,5 testes realizados por resultado positivo. Os dados mais recentes disponíveis, que constam do Boletim Epidemiológico 21, de 4/7/2020, indicam que o número de testes segue crescendo em ritmo inferior ao do número de novos casos. Pior do que isto, ao término da Semana Epidemiológica 28, o sistema registrava 1.147.408 testes RT-PCR realizados, enquanto o número total

⁸ A relação entre testes realizados e resultados positivos é um dos indicadores mais importantes para avaliar se há efetivo monitoramento da pandemia, sendo recomendada pela Organização Mundial da Saúde uma relação superior a 20 testes por resultado positivo.

de casos confirmados era de 1.800.827⁹. Isto indica que a maior parte dos casos registrados como positivo foi detectado através de exames rápidos, com alto índice de falsos negativos, elevado tempo de janela imunológica e absolutamente contra-indicados para diagnóstico. Estes testes rápidos não são contabilizados no Gerenciador de Ambiente Laboratorial (GAL), mas são a maior parte dos exames realizados no país (4.870.980 em 14/7/2020, segundo monitoramento de um grupo independente¹⁰. Mesmo contabilizando indevidamente testes rápidos e sendo o segundo país em número de casos, de casos ativos e de óbitos, estamos na posição de número 102 em testes por milhão de habitantes entre os 213 países e territórios considerados pelo *worldometers* (21.234 testes por milhão) .

A baixa testagem produz um elevado patamar de subnotificação dos casos. A pesquisa nacional EPICOID-BR19, conduzida pela UFPEL, em suas três edições (concluídas em 25/5, 11/6 e 25/7/20), encontrou um percentual de contaminados que varia entre cinco e sete vezes maior do que indicavam os números oficiais. A subnotificação dos casos é acompanhada pelo subdimensionamento dos óbitos. Isto se evidencia especialmente de duas formas: a primeira no excedente de enterros diários, que foi repentino e extraordinário em estados como Amazonas, Pará, Maranhão, Pernambuco e Ceará¹¹. Neste caso, é nítido que se trata de um efeito da Covid-19, mas é bem mais difícil quantificar, sobretudo porque envolve grande parcela de mortes em casa e em outros espaços, como asilos de idosos. A segunda forma implica a não testagem de mortes por síndrome respiratória ocorridas em ambiente hospitalar ou na perda das amostras por problemas técnicos. Em âmbito nacional, quando tínhamos 68.842 óbitos confirmados para Covid-19 e 4.011 em investigação, registravam-se outros 31.544 óbitos por Síndrome Respiratória Aguda Grave (SRAG) não identificada¹², número 14 vezes superior ao registrado em 2019 até a semana epidemiológica 26¹³. Isto significa que para cada 10 óbitos confirmados por COVID, existem outros 4.58 por SRAG não identificada. Mantendo-se esta proporção, quando chegamos aos 80.000 confirmados, deveríamos ter outros 46.400 por SRAG não identificada, já tendo passado portanto de 125.000 óbitos. Registre-se que estes números de SRAG restringem-se aos óbitos ocorridos em ambiente hospitalar, onde há pro-

⁹ Disponível em <<https://www.saude.gov.br/images/pdf/2020/July/08/Boletim-epidemiologico-COVID-21-corrigido-13h35--002-.pdf>>. Acesso em 11/7/2020, p. 48.

¹⁰ Disponível em <<https://coronavirusbra1.github.io/>>. Acesso: 14/7/2020.

¹¹ Isto pode ser verificado no site www.mortalidade.com.br. Acesso em 14/07/2020.

¹² Disponível em <<https://www.saude.gov.br/images/pdf/2020/July/15/Boletim-epidemiologico-COVID-22.pdf>> em 18/7/2020, p. 30.

¹³ De acordo com a Secretaria de Vigilância da Saúde do Ministério da Saúde, registravam-se até 1º/7/2019, 2213 óbitos por SRAG não identificada. Disponível em <http://saude.gov.br/images/pdf/2019/julho/25/Informe-Influenza-26.pdf?fbclid=IwAR2yKOyjSwc4_MnSnjjq-DhASZxQ-z5Fp-cU7lpDil2pEkMoew_vq_715d7w>. Acesso em 14/07/2020.

toloco que indica registro de todas as mortes por síndrome respiratória. Embora antes da pandemia já fossem registrados casos de SRAG não identificada, a série histórica demonstra que até o início da pandemia, a média semanal era de apenas 40 óbitos por SRAG não identificada.¹⁴ Além disto, os dados publicados pelo Ministério da Saúde indicam que a distribuição dos mortos por SRAG não identificada tem um perfil muito semelhante ao dos mortos por Covid-19 no que se refere à distribuição etária (maior concentração acima de 60 anos) e de gênero (maioria de homens), e se diferencia bastante da distribuição dos óbitos por influenza e outros vírus respiratórios (que tem distribuição mais equilibrada).

TABELA 8 Óbitos por Síndrome Respiratória Aguda Grave (SRAG) segundo classificação final, faixa etária e sexo. Brasil, 2020 até SE 28

Faixa etária (em anos)	Óbitos por Síndrome Respiratória Aguda Grave (SRAG)						Total
	COVID-19	Influenza	Outros vírus respiratórios	Outros agentes etiológicos	Não especificado	Em Investigação	
<1	154	5	23	2	356	41	581
1 a 5	85	15	22	2	212	25	361
6 a 19	258	14	6	5	368	38	689
20 a 29	852	14	6	16	717	76	1.681
30 a 39	2.730	20	7	19	1.418	160	4.354
40 a 49	5.349	33	15	29	2.359	310	8.095
50 a 59	9.983	49	22	36	4.187	537	14.814
60 a 69	16.159	37	23	43	6.442	864	23.568
70 a 79	17.108	56	26	51	7.331	924	25.496
80 a 89	12.646	30	24	48	6.175	779	19.702
90 ou mais	3.518	13	9	12	1.979	257	5.788
Sexo							
Masculino	40.142	141	95	156	17.503	2.167	60.204
Feminino	28.680	145	88	107	14.033	1.842	44.895
Ignorado	20	0	0	0	8	2	30
Total geral	68.842	286	183	263	31.544	4.011	105.129

Fonte: Sistema de Informação da Vigilância Epidemiológica da Gripe. Dados atualizados em 13 de julho de 2020 às 12h, sujeitos a revisões.

No âmbito dos estados, verifica-se que isto se distribuiu muito desigualmente, e que alguns estados com número proporcionalmente mais baixo de mortes apresentam muito mais mortes excedentes por SRAG. Em cinco estados inclusive é número de mortes por SRAG não identificada registrada no Boletim Epidemiológico 21 é superior ao mortes registradas como Covid-19, na seguinte relação: Mato Grosso do Sul (2.23 SRAG não identificado por Covid), Paraná (2.21), Minas Gerais (1.93), Rio Grande do Sul (1.65), Santa Catarina (1.16)¹⁵. Assim, efe-

¹⁴ Esta série pode ser consultada na Tabela 3 do Boletim Epidemiológico 17, disponível em <<https://www.saude.gov.br/images/pdf/2020/May/29/2020-05-25---BEE17---Boletim-do-COE.pdf>>. Acesso em 14/07/2020.

¹⁵ Conforme dados disponíveis na Tabela 07 do Boletim Epidemiológico 21. Disponível em Disponível em <<https://www.saude.gov.br/images/pdf/2020/July/08/Boletim-epidemiologico-COVID-21-corrigido-13h35--002-.pdf>>. Acesso em 11/7/2020, p. 33.

tiva-se a estratégia de manter a aparência de normalidade para “não alarmar a população” e impedir que sejam tomadas medidas de contenção mais efetivas. No caso do Paraná, por exemplo, em 6 de julho o número de óbitos confirmados por Covid-19 era de 842, e o número de óbitos por SRAG não especificada seguia sendo mais do que o dobro: 1.723¹⁶:

CLASSIFICAÇÃO FINAL	CASOS		ÓBITOS	
	N	%	N	%
SRAG por COVID-19	3.656	21,3	842	31,5
SRAG por Influenza	95	0,6	13	0,5
SRAG por outros vírus respiratórios	576	3,4	46	1,7
SRAG por outros agentes etiológicos	25	0,1	11	0,4
SRAG não especificada**	9.776	57,0	1.723	64,6
Em investigação	3.009	17,6	34	1,3
TOTAL	17.137	100	2.669	100

Fonte: Dados consultados no Boletim Influenza de 06/07/2020, da SESA-PR/DAV/CVIE/DVVTR-SIVEP Gripe, onde podem ser consultados maiores detalhes sobre SRAG. Atualizado em 09/07/2020, dados sujeitos a alterações. Atualização semanal.
 *SRAG: Síndrome Respiratória Aguda Grave.
 **Obs: Os casos de SRAG não especificada são para contabilizar casos com resultados negativos pelos agentes testados e para os casos onde não houve coleta de material biológico para envio ao laboratório. Nenhum caso hospitalizado que entra no banco é descartado, todos são SRAG.

Desta forma, não é difícil observar que a criação das condições para a produção de uma tragédia, com argumentos de minimização dos riscos publicamente difundidos e uma campanha negacionista impulsionada nas redes sociais, associava-se à subnotificação dos casos e ao subdimensionamento dos óbitos, ao que se acrescentaria uma nova ofensiva no ocultamento das informações.

Uma guerra de informações permanente

Com a crescente intervenção militar no Ministério da Saúde (que teve continuidade com a substituição dos quadros técnicos por militares em inúmeras diretorias), o quadro seguiu piorando e tornaram-se ainda mais explícitas as posições do presidente sabotando medidas de isolamento, pautando o comportamento da parcela da população que segue apoiando-o (que oscila entre 20% e 30% de acordo com distintas pesquisas). Embora o Supremo Tribunal Federal tenha reconhecido o direito legal dos governos estaduais de estabelecer políticas

¹⁶ Tabela retirada do Informe Epidemiológico do Paraná de 10 de julho. Disponível em: <http://www.saude.pr.gov.br/sites/default/arquivos_restritos/files/documento/2020-07/INFORME_EPIDEMIOLOGICO_10_07_2020.pdf>. Acesso em 14.7.2020.

próprias de isolamento, há claros indícios de que as bases bolsonaristas nas polícias militares estaduais se rebelariam contra eventuais políticas de lockdown. Além disto, a maior parte dos governadores estaduais, embora divergissem de Bolsonaro quanto ao método, jamais sustentaram concretamente políticas que efetivamente buscassem a contenção efetiva da pandemia, mas, ao contrário, orientavam-se pelo objetivo muito mais restrito de impedir o colapso do sistema de saúde, propondo portanto políticas de mitigação que objetivavam apenas diminuir a velocidade de transmissão, tendo como referência fundamental a capacidade de atendimento do sistema de saúde.

No início de junho, já com o General Eduardo Pazuello nomeado interinamente como Ministro da Saúde, as políticas de desinformação e ocultamento de dados se radicalizaram. Até mesmo os óbitos por Covid-19 registrados no sistema passaram a ser questionados e neste contexto a Prefeitura da cidade do Rio de Janeiro, sob comando de um apoiador de Bolsonaro, chegou a tirar os dados do ar para “revisão” e quando retornou a divulgação, havia subtraído 1.177 óbitos, de casos que mortes que foram provocadas por Covid-19 mas nas quais isto não constava na Certidão de Óbito (pois só se conheceu os resultados dos exames posteriormente). O procedimento foi revisto por decisão judicial, mas comprova a intenção de maquiagem das informações.

De acordo com a estrutura de funcionamento do Sistema Único de Saúde, os dados de casos e óbitos (bem como outros dados de mortes por SRAG em ambiente hospitalar), são registrados pelas prefeituras municipais, repassados às secretarias estaduais de saúde, que sistematizam as informações e produzem boletins diários, e são enviados ao Ministério de Saúde, que faz a totalização, além de produzir estudos e análises mais complexas. No entanto, o que se verifica a redução da periodicidade dos Boletins Epidemiológicos e um conjunto de opções altamente questionáveis na forma de divulgação dos dados. Na própria totalização dos dados há problemas que parecem produzidos deliberadamente para confundir e desinformar. O horário de divulgação dos dados nacionais foi modificado diversas vezes: era inicialmente às 15h, passou para as 19h, com atrasos e oscilações significativos, e no início de junho, justamente nos dias com os piores números, chegou a ser divulgado sem anúncio prévio depois das 22h, “para que não fosse divulgado no Jornal Nacional”, depois oficializou-se a mudança de horário para as 22h. Só depois que o Conselho Nacional dos Secretários de Saúde (CONASS) passou a divulgar de forma independente sua totalização às 18h (<http://www.conass.org.br/painelconasscovid19/>), e que se constituiu um pool de meios de comunicação para produzir uma divulgação alternativa, que o Ministério da Saúde voltou a divulgar os dados às 18h. Estas reações limitaram as possibilidades de ocultamento de dados, mas não impediram que a estrutura do Ministério da Saúde seguisse sendo usada como forma de produzir interpretações questionáveis.

Uma evidência clara da intenção manipulatória se deu no dia 5 de junho, quando o portal utilizado para divulgar informações sobre a Covid-19 pelo Ministério da Saúde foi tirado do ar. No dia seguinte, quando foi recolocado, haviam sido retiradas muitas informações, em especial os números acumulados de óbitos e de casos. O próprio Bolsonaro emitiu uma nota afirmando que “acumular dados, além de não indicar que a maior parcela já não está com a doença, não retratam [sic] o momento do país”¹⁷. O jornal Valor Econômico denunciou que o Ministério da Saúde pressionou inclusive a Agência Brasileira de Informação (ABIN) para que maquie os dados inclusive em seus informes restritos¹⁸.

Além de omitir a totalização dos casos e óbitos, a mudança excluiu inúmeros dados importantes, como o histórico de dados por município e o registro das séries históricas de morte por SRAG, que permitem dimensionar o excedente e portanto projetar parte das mortes por Covid-19 não incluídas nos números oficiais.

Finalmente, a política de guerra de informações ergue um novo pilar: uma política de comunicação que além de minimizar a gravidade da pandemia e omitir o histórico acumulado, passa a divulgar de forma entusiástica do número de “recuperados”, dado que é apresentado com maior destaque na plataforma do Ministério da Saúde, e que constitui o eixo principal do “Placar da Vida”. Nesta lógica, o país deveria comemorar a “boa notícia” do aumento de pacientes curados, ao invés de propagar dados relativos a mortes, ainda que para cada dez pacientes recuperados considerados, registre-se um óbito por Covid-19. Na comparação internacional, enfatiza-se o “destaque” do Brasil como segundo país do mundo com maior número de recuperados (uma consequência óbvia do fato de ser o segundo país com maior número de casos). Além disto, os critérios indicados pela Organização Mundial da Saúde (que orienta que só seja considerado “recuperado” um paciente com dois resultados negativos em testes RT-PCR, realizados em dias diferentes), o governo brasileiro produz “recuperados” em larga escala simplesmente decretando que todos os pacientes que não tenham falecido nem estejam hospitalizados 15 dias depois da contaminação são contados como recuperados.

A ênfase no número de recuperados só faz sentido no contexto de uma estratégia baseada na contaminação em massa, segundo a diretriz da “imunização do rebanho”, conforme verbalizado diversas vezes por Bolsonaro. Apenas este pressuposto é capaz de dar uma conotação positiva a um elevado número de recuperados, que é decorrência direta de um elevado número de contaminações. Mas os 1.154.837 registrados em 14 de julho significam 0,5% da população brasi-

¹⁷ Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2020/06/08/Quais-as-alternativas-ao-apag%C3%A3o-de-dados-do-governo>>. Acesso em 14.6.2020.

¹⁸ Disponível em: <<https://valor.globo.com/brasil/noticia/2020/06/08/cupula-da-saude-pressiona-ate-abin-a-maquiar-dados.ghtml>>. Acesso o em 14.6.2020.

leira, e mesmo que se considere que o número real de contaminados (e em consequência, de recuperados) seja cinco vezes maior, como indica a pesquisa nacional Epicovid-19, e que se multiplique o total de casos (incluindo ativos e recuperados), teríamos um total de contaminado entre 4% e 5% da população, e portanto para chegar a 70% teríamos ainda um crescimento em torno de 15 vezes, passando certamente de um milhão de mortes (e isto sem considerar o acréscimo produzido pelo colapso do sistema de saúde nem as subnotificações já mencionadas).

A consolidação da tragédia

A absurda comemoração quanto ao elevado número de recuperados se articula ao processo de desconfinamento em curso, que se justifica alegando que também a maioria dos países europeus estão em processo de reabertura, e que portanto o Brasil deveria seguir o mesmo, ignorando o fato de que países como Espanha, Itália, França e Alemanha vêm fazendo dezenas de vezes mais testes que o Brasil e mesmo assim têm registrado uma média diária de menos de 300 novos casos, enquanto no Brasil os números são mais de cem vezes superiores, mesmo com muito menos testes. Trata-se claramente da reafirmação da perspectiva de contaminação geral, nos moldes da falida política de “imunização do rebanho”.

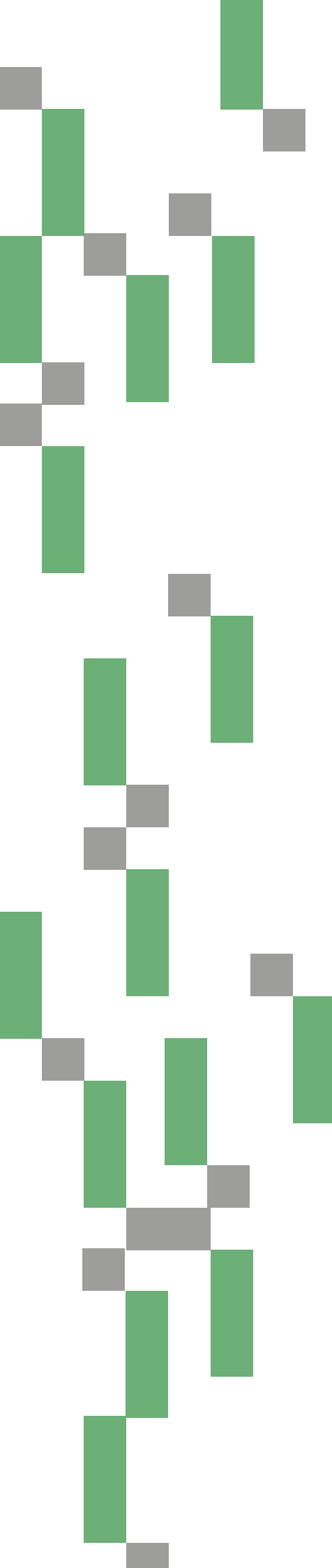
Para surpresa de muitos, os governos estaduais, que se diziam comprometidos com a contenção da pandemia, passaram a defender e colocar em prática a política de desconfinamento. Para entender este processo, é fundamental reconhecer que embora a posição da maior parte dos governadores estaduais pareça ser antagônica a de Bolsonaro, na realidade são variantes de uma mesma estratégia, com uma diferença de ritmo e intensidade. Enquanto Bolsonaro segue insistindo por uma reabertura total e incondicional, que implicaria em uma explosão de casos e colapso do sistema de saúde, os governadores administram a retomada, através de planos de reabertura gradativa que basicamente se restringem ao objetivo de regular as taxas de contaminação de forma a que se mantenham dentro dos limites da capacidade de internação hospitalar. Têm em comum com Bolsonaro o fato de que sequer consideram a possibilidade de contenção efetiva da pandemia, que implique em radical redução do número de casos ativos. Pretendem apenas limitar a rapidez de proliferação da doença, e por isto seus planos tem como um dos elementos centrais a taxa de ocupação hospitalar. Ignoram o fato de que mesmo tendo acesso a atendimento, aproximadamente 1% dos contaminados vai a óbito.

Brasil e Estados Unidos são os dois países que em nenhum momento tiveram uma política nacional de contenção, e não é por acaso que são os dois países com maior número de casos e de óbitos. Apesar de inúmeras dificuldades, a cada

dia é maior o número de países que conseguiram ter a pandemia sob controle. Os que tem situação mais favorável são os que limitaram a expansão da pandemia desde o princípio e conseguiram chegar ou se manter na condição de ter menos de 100 casos ativos, sem que tenham tido muitos óbitos. É o caso de países de culturas e condições sócio-econômicas tão diversas como Nova Zelândia, Vietnã, Laos, Camboja, Taiwan, Timor Leste, Papua Nova Guiné, Cuba, Uruguai e Tailândia, todos eles chegando na metade de julho com menos de cem casos ativos. Ainda que pareça utópico, o Brasil poderia estar entre estes países, pois registrou o primeiro caso apenas no final de fevereiro e possuindo um sistema de saúde pública universal (apesar dos cortes e ataques que o SUS vem sofrendo), poderia efetivamente conter a pandemia, caso tivessem sido adotadas as políticas necessárias e no tempo correto. Mas também entre aqueles países que cometeram enormes equívocos e que chegaram em algum momento a flertar com a política de imunidade do rebanho (como Itália, Espanha, Holanda e Bélgica), as políticas de contenção nacionalmente estabelecidas tornaram possível uma drástica redução do número de casos ativos e um registro diário de novos casos na casa das dezenas e não mais dos milhares, o que acompanhado de alta testagem e rastreamento de contatos, permite uma contenção efetiva. Em 15 de julho, 27 dentre os 90 países com mais de dez milhões de habitantes registra menos de 1.000 casos ativos. Se o Brasil não está entre eles, é resultado de opções políticas deliberadas.

Recebido em 15 de junho de 2020

Aprovado em 30 de junho de 2020



LUTA e MEMÓRIA

Apresentação das “*Cartas de Março*” de Marx e Engels

Lucas Parreira Álvares*

1. Palavras preliminares

As correspondências de Marx e Engels – não só entre si, como também a terceiros – são fontes fundamentais através das quais torna-se possível compreender o contexto no qual esses dois intelectuais se inseriam. Ainda na década de 30 do século XIX, a famosa *Carta ao Pai* (Marx, 2006), escrita por Marx, nos aparece hoje como um material que contém informações preciosas sobre sua juventude; já as cartas enviadas a Adolph Sorge por Marx e Engels (1982) contribuíram para uma maior compreensão do contexto de desenvolvimento histórico estadunidense; as correspondências com Nikolai Danielson (Marx; Engels; Danielson, 1981), por exemplo, serviram para que Marx acompanhasse os efeitos da publicação de *O capital* na Rússia; entre outros destinatários, as cartas de Marx a Bakunin oferecem informações importantes sobre as discussões desses autores acerca da Primeira Internacional. Foram as correspondências também as principais fontes responsáveis por evidenciar as dificuldades financeiras de Marx principalmente no decorrer da década de 50 desse mesmo século, quando nosso autor era correspondente do *New York Daily Tribune*.

Independente do contexto, as cartas de Marx e Engels são fundamentais para compreendermos o despertar dos nossos autores para as descobertas históricas, suas percepções acerca dos debates da época, o sentimento junto à recepção de seu trabalho ao público. E por que não um material teórico significativo, ainda que em uma linguagem por vezes informal?

As cartas que Marx e Engels trocaram no mês de março do ano de 1868 – aqui apresentadas como “*Cartas de Março*” – oferecem não só elementos para que possamos compreender o pensamento desses autores, como também algumas informações biográficas acerca da saúde e da dependência financeira de Karl Marx. Antes de qualquer análise, porém, são necessárias algumas notas acerca do contexto que iremos tratar.

Do ponto de vista das lutas dos trabalhadores, a principal referência na segunda metade do ano de 1867 foi a grande paralisação dos proletários da indústria do bronze, em Paris, que se tornou uma luta pelo direito de organização sindical na qual os trabalhadores obtiveram vitória (Mehring, 2014, p. 419). Além disso, os meses que antecederam março de 1868 foram

* Doutorando em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Agradeço especialmente aos professores Vitor Bartoletti Sartori, Carlos Magno Guimarães e Leonardo Gomes de Deus pelas dicas e sugestões incorporadas à tradução e ao texto de apresentação.

particularmente intensos para Marx. De um lado, devido à realização do segundo congresso da Primeira Internacional (Associação Internacional dos Trabalhadores, AIT), que aconteceu em Lousanne (Suíça) entre 2 e 8 de setembro de 1867; por outro, *O capital*, a principal obra de Marx, foi originalmente publicada dias depois do congresso, mais especificamente em 11 de setembro daquele ano.

O que dividia o tempo de Marx na transição dos anos de 1867-68 era o acompanhamento da repercussão que o tomo I de *O capital* já tinha obtido, bem como as pesquisas que este autor desenvolvia com a intenção de aprofundar sua crítica à economia política, algo que o perseguiria até o fim de sua vida. Março de 1868 marcava um semestre da publicação do Tomo I de *O capital* e, apesar dos percalços financeiros e de saúde, Marx mantinha seus estudos para o Tomo II, sobretudo no que dizia respeito à temática da propriedade de terra¹.

Investigações sobre a relação entre terra e propriedade já constava em alguns textos de Marx, principalmente nos *Manuscritos de 44-45*. Mas na pesquisa para o Tomo II de *O capital*, Marx buscou materiais que tratavam principalmente origem da

propriedade de terra, e assim, não demorou muito para se deparar com as obras do historiador alemão Georg Maurer². A descoberta de Marx da literatura de Maurer constitui o fio condutor que une as três cartas aqui traduzidas e apresentadas pela primeira vez de maneira integral para o português.

2. “Vestígios que falhamos em não ver”

Na *Carta de 14 de março*, Marx chama atenção de Engels para o fato de que, a partir dos estudos de Georg Maurer sobre a formação das aldeias germânicas, pôde concluir que “a propriedade da terra é de origem tardia”. Em sua resposta na *Carta de 19 de março*, Engels não pareceu ter tido o mesmo entusiasmo de Marx, mas reconheceu a importância de Maurer: “As coisas do velho Maurer são muito boas; é realmente notável quanto material ainda existem sobre esses assuntos, e quão pouco os professores são capazes de utilizá-los”. Porém, o interesse que Engels viria a ter com a origem da propriedade, fez com que, inevitavelmente, a obra de Maurer fosse redescoberta.

No segundo terço da década de

¹ Em suas próprias palavras: “no segundo volume (que certamente nunca virá à luz se minha saúde melhorar) a propriedade de terra será um dos temas tratados” (Marx, 1997, p. 229).

² Georg Ludwig von Maurer (1790-1872) foi um relevante historiador alemão. Os escritos mais importantes de Maurer são: *Einleitung zur Geschichte der Mark-, Hof-, Dorf- und Stadt-Verfassung und der öffentlichen Gewalt* (Munique, 1854); *Geschichte der Markenverfassung in Deutschland* (Erlangen, 1856); *Geschichte der Fronhöfe, der Bauernhöfe und der Hofverfassung in Deutschland* (Erlangen, 1862-1863), v. I a IV; *Geschichte der Dorfverfassung in Deutschland* (Erlangen, 1865-1866), v. I e II; e *Geschichte der Städteverfassung in Deutschland* (Erlangen, 1869-1871), v. I a IV.

1870, em sua *Literatura de Refugiados*, Engels recorre a Maurer para a comprovação da hipótese de que “a propriedade comunal da terra é uma instituição que encontramos (...) em todos os povos indo-germânicos da Índia até a Irlanda, e até mesmo entre os malaios³” (Engels, 2013, p. 49). Segundo Engels (*ibidem*, p. 50), “as comprovações mais exatas e os detalhes referentes à antiga propriedade comunal alemã podem ser verificados pela leitura dos diversos escritos de Maurer, que são clássicos a respeito desse assunto”.

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 tivessem 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*⁴, uma síntese da história agrária alemã (Silva, 2006, p. 141). Foi, sob a referência das obras de Maurer que Engels, de modo sistemático, desenvolveu esse texto:

A marca penetrou toda a vida pública, não somente da Ale-

manha, mas também do norte da França, da Inglaterra e da Escandinávia. E, no entanto, ela pôde a tal ponto cair no esquecimento, que só recentemente Georg L. Maurer logrou redescobrir seu significado efetivo (Engels, 2006, p. 148).

Engels afirmou que, em Maurer, encontrou todas as suas conclusões “sustentadas, além disto, com evidências, enquanto com as que lhes são paralelas ocorre exatamente o contrário, ou não estão sustentadas pelas evidências ou referem-se a um período que não está em causa” (Engels, 2006, p. 134). Mas Engels não deixou de tecer críticas à abordagem do historiador alemão. Em carta a Marx no dia 15 de dezembro de 1882 – ou seja, meses antes da morte deste – cujo objetivo era exatamente apresentar o texto *A marca* ao socialista alemão, Engels diz ter encontrado em Georg Maurer algumas contradições que poderiam comprometer o seu trabalho, e as enumerou:

(1) de seu hábito de apresentar evidências e exemplos misturando-os todos; (2) dos restos de seus preconceitos legalistas,

³ Vale notar como que Engels busca sempre uma generalização de modo mais apressada que Marx. Outros exemplos de uma argumentação assim podem ser verificadas tanto na análise que Musetti (2015) faz das formulações de Engels acerca das peculiaridades das comunas rurais da Rússia, quanto a de Álvares (2019) acerca das peculiaridades entre as leituras de Marx e Engels da obra *Ancient Society* de Lewis Morgan.

⁴ Engels 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” (Engels, 2011, p. 9).

que sempre se atravessam em seu caminho onde quer que haja uma questão de compreensão de um desenvolvimento; (3) de sua grande falta de atenção para o papel desempenhado pela força; (4) de seu iluminado preconceito de que desde a tenebrosa Idade Média um constante progresso para melhores coisas deve seguramente ter ocorrido – isto o impede de ver não só o caráter antagônico do progresso real como, também, os retrocessos específicos (Engels, 2006, p. 134)⁵.

Retornando às *Cartas de Março*, podemos observar na correspondência do dia 25 que Marx reconhece a importância dos livros de Maurer por terem formulado uma nova concepção acerca da forma de sociedade comunal, 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. Marx menciona que: “devido a certo ‘fanatismo cego’, até mesmo as melhores mentes falham em enxergar, a princípio, o que está na frente de seus nari-

zes (...) mais tarde, quando chega a hora, nos surpreendemos encontrando por toda parte vestígios que falhamos em não ver” (Marx, 2020, p.). A própria realidade de vida de Marx, colocou-o diante de um desses “vestígios”. Marx 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” (Marx, 2020, p.).

Esse “esquecimento” que Engels menciona, motivado por esse “fanatismo cego”, a que Marx refere, constituem o ponto central dessas cartas. Para Marx, uma das reações à Revolução Francesa e ao Iluminismo foi olhar para dentro da era primitiva de cada povo, “e essa corresponde a uma tendência socialista”, ainda que não houvesse uma conexão consciente entre os ideais socialistas e as sociedades comunais da Europa. É interessante notar que ao mesmo tempo em que Marx demonstra um certo entusiasmo com as descobertas realizadas acerca dessas formas sociais – o que motiva inclusive um aprofundamento dos estudos do velho mouro sobre essa questão nos anos seguintes verificado

⁵ Maurer é novamente citado numa carta de Marx a Engels no dia seguinte, 16 de dezembro de 1882 (Engels, 2006, p. 135).

nos assim chamados *Cadernos etnológicos*⁶ – em momento algum ele as apresenta como um modelo a se referenciar. Ou seja, ele deixa implícito que atrás da montanha a se escalar não estaria nem o progressismo iluminista nem tampouco uma aclamação do passado – o que o afasta, por exemplo, de uma abordagem “romântica”⁷.

Nunca é demais recordar da passagem do *18 Brumário de Luís Bonaparte* na qual Marx (2011, p. 29) afirma que “não é do passado, mas unicamente do futuro, que a revolução social do Século XIX pode colher sua poesia”. É verdade que essa passagem antecede algumas das principais experiências de tomada de poder do trabalhador, como por exemplo, a Co-

muna de Paris, que trouxe ensinamentos importantes para a tradição socialista⁸. Contudo, a revolução socialista não pode ser compreendida tal como se compreende uma hipótese, cf. (Badiou, 2012), o que implicaria em uma visão teleológica da história. Mas retomemos às propriedades contidas nas próprias *Cartas de Março*.

Outra temática tratada nas correspondências e que possui relação direta com a discussão proposta é a assim chamada “propriedade asiática”. Na carta de 14 de março de 1868, Marx diz:

Minha observação de que a forma de propriedade asiática ou indiana constituem as primeiras

⁶ Sob o título de *Ethnological notebooks of Karl Marx* (1972), Lawrence Krader editou e publicou os cadernos em que Marx supostamente tratou de assuntos “etnológicos”. Porém, “dos quatro autores dos *Cadernos etnológicos*, Phear e Maine eram juristas de formação, e 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. As notas desses quatro autores, na verdade, constituem aproximadamente apenas metade dos cadernos de Marx de 1879 a 1882 que contém informações sobre sociedades não ocidentais e pré-capitalistas. Além dos editados por Krader (...) e nesse bojo incluo aqui também os *Cadernos Kovalevsky*, ainda constam anotações dos seguintes autores: o funcionário público colonial Robert Sewell e seus escritos sobre a história indiana; os historiadores e juristas alemães Karl Bücher, Ludwig Friedländer, Ludwig Lange, Rudolf Jhering e Rudolf Sohm sobre a formação do Estado, classe e gênero em Roma e na Europa medieval, o advogado britânico J.W.B. Money e seus estudos sobre a Indonésia; dentre outros trabalhos acerca do que hoje entendemos como antropologia física e paleontologia. É notória a intenção de Krader, como antropólogo, em selecionar os textos assim chamados ‘etnológicos’ de Marx para a edição que organizou. Entretanto, me parece que da mesma forma um jurista poderia ter selecionado textos e seu critério e organizado os ‘Cadernos jurídicos’ de Marx, ou que um geólogo pudesse editar os ‘Cadernos paleontológicos’. A constatação é: apesar dos esforços de Krader (...) os anos finais da vida de Marx não foram destinados apenas aos estudos assim chamados ‘etnológicos’” (Álvares, 2017). Para uma visão mais aprofundada e específica sobre os chamados *Cadernos etnológicos* de Marx, cf. Álvares (2019).

⁷ Para uma aproximação entre Marx e o pensamento romântico, conferir Löwy e Sayre (2015). Para um distanciamento, conferir Sartori (2018) e Álvares (2020).

⁸ No prefácio à edição alemã do Manifesto Comunista, assim como nos textos que compõem a coletânea Guerra Civil na França, Marx enfatiza a importância da Comuna de Paris, sobretudo por ter demonstrado que “não basta que a classe trabalhadora se apodere da máquina estatal para fazê-la servir a seus próprios fins” (Marx e Engels, 2010, p. 72).

por toda a Europa, recebe novas evidências aqui (muito embora Maurer não saiba nada sobre isso). Mas para os Russos, desaparece o último traço de originalidade, mesmo nessa linha⁹ (Marx, 2020, p.).

As observações de Marx sobre as formas de propriedade asiática e indiana foram expressas pela primeira vez no Prefácio da *Contribuição à crítica da Economia Política*, ainda em 1859, quando o chamado “modo de produção asiático” lhe chamou a atenção. Marx afirma que “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” (Marx, 2008, p. 50). Ao mencionar a propriedade em sua forma primitiva, ou seja, encontrado no “umbral¹⁰ da história de todos os povos civilizados” (Marx, 2008, p. 61), Marx explica, através de uma nota de rodapé, que

Nesses últimos tempos, espalhou-se o preconceito ridículo de que a forma primitiva da propriedade comunal é uma forma especificamente eslava e, mesmo, exclusivamente russa.

Contudo, é uma forma de propriedade encontrada entre os romanos, os germanos, os celtas e, ainda hoje, pode ser encontrado um tipo padrão, com diferentes amostras, embora em fragmentos e em destroços, entre os hindus. Um estudo aprofundado das formas de propriedade não dividida na Ásia e, sobretudo, na Índia mostraria como das distintas formas da propriedade comunal primitiva surgiram formas diversas de dissolução. Assim, por exemplo, os distintos tipos originais da propriedade privada em Roma e entre os germanos podem ser derivados das diferentes formas da propriedade comunal da Índia (Marx, 2008, p. 61).

Marx aprofunda essa questão n’*O capital*. Em linhas gerais, havia nas comunidades indianas antigas uma posse comum das terras pelas famílias ou pelos grupos de aldeões, e a grande parte da produção era para uso direto dos próprios aldeões. Os artesãos e os outros trabalhadores especializados produziam bens e serviços diretamente para a comunidade onde residiam e, em troca, eram mantidos por ela. Assim, com exceção da porção

⁹ Ao tratar da Rússia, Marx certamente se refere às Comunas Rurais, ou comunidades agrícolas, caracterizadas por possuírem um agrupamento social baseados não nas relações de parentesco, mas sim nas relações de vizinhança, devido ao fato de que suas casas e terrenos circundantes são de propriedade familiar. A propriedade de terra também é comum, muito embora seja dividida periodicamente entre os integrantes da comuna num modelo de posse temporária familiar. Para as observações de Marx e Engels acerca das comunas rurais na Rússia, vide *Lutas de Classes na Rússia* (Marx e Engels, 2013).

¹⁰ “Entrames”.

excedente que era tomada pelo Estado, os bens, sob o manejo dos índios, não se tornavam mercadorias (Marx, 2013).

Já nos fins da década de 70 do Século XIX, ainda sobre o mesmo tema, Marx fez extratos e comentários da obra *Posse comunal da terra: causas, processos e consequência de sua dissolução* (1879), então recentemente publicada pelo sociólogo russo Maksin Kovalevsky. Os extratos e comentários de Marx a Kovalevsky vieram a público somente em 1975 como anexo da obra *The asiatic mode of production*, organizada pelo antropólogo Lawrence Krader¹¹ – responsável também por apresentar ao público, três anos antes, os chamados *Cadernos etnológicos* de Marx. Inusitado que Marx tenha se utilizado exatamente de Maurer ao comentar uma passagem do sociólogo russo¹²:

A determinação do grau de parentesco com o ancestral se torna ainda mais difícil no decorrer do tempo e pelo aumento do número de membros do clã. Isso se torna impossível assim que mudanças violentas acontecem, quando a composição do clã é quebrada através da guerra com os clãs vizinhos, quando os laços de parentesco

são destruídos, suas terras são parcialmente roubadas ou convertidas em terras cultivadas. Assim, Thomas em seu “*Report on the settlement of chluklah*”, escreve: “Seria incorreto acreditar que as famílias passaram a se multiplicar de maneira normal, sem divisão desde o tempo de sua formação inicial até o tempo presente. Mudanças violentas acontecem mais de uma vez. Tribos inteiras desaparecem sob a pressão de clãs estranhos e, como resultado de conflitos internos com os vizinhos”. Como consequência desses acidentes [*para aqueles que a colonização intencional (no sentido de Maurer) também deve ser levado em consideração*] as partições individuais na terra comunal cessam de fato – pelo menos nesta conexão geral - para corresponder ao grau de parentesco com o chefe da tribo (Marx, 2015, p. 127).

Marx faz menção a Maurer também em outras passagens dos *Cadernos Kovalevsky* (Marx, 2015, pp. 145, 180, 197), principalmente como uma referência precursora dos estudos acerca das formas sociais comunais. O mesmo acontece nos demais *Cader-*

¹¹ Os *Cadernos Kovalevsky* estão disponíveis em espanhol como parte da obra *Escritos sobre la comunidad ancestral* (2015). Há uma previsão de publicação desses escritos para o português no ano de 2020 através da Revista Práxis Comunal.

¹² A passagem a seguir corresponde a um fragmento do texto de Kovalevsky reordenado por Marx. Entre colchetes o comentário é do próprio Marx.

nos etnológicos de Marx (Marx, 2015, pp. 617, 622). Evidências trazidas a Marx através da literatura histórica de Maurer acerca do propriedade asiática foram fundamentais não só para que Marx aprofundasse suas investigações para os tomos II e III de *O capital*¹³, como também para se opor à “opinião idiota dos Junkers de Westfalia” – como diz em uma das cartas em referência aos aristocratas prussianos¹⁴.

Entretanto, Marx parece se incomodar com o fato de que Maurer não percebeu “aquilo que estava a frente de seu nariz”. Embora o velho historiador germânico tenha se referido à África e à América, Marx se surpreende por Maurer não ter mencionado os Celtas, esses que tinham um livro de leis do Século XV que, nas palavras de Marx, era “inteiramente comunista”

(Marx, 2020, p. X). Ainda que Marx não tenha explorado essa questão, coube a Engels, décadas depois, esclarecê-la a seu modo. Na obra *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, Engels dedica um capítulo inteiro à gens¹⁵ Celta e Germânica. O livro “inteiramente comunista” o qual Marx se referiu é o código de leis do antigo País de Gales, que demonstra “um cultivo da terra em comum por aldeias inteiras” (Engels, 2010, p. 167). Para Engels, uma característica do modo de produção celta era que “cada família tinha cinco acres de terra para seu cultivo particular; afora isso, cultivava-se em um campo comum e a colheita resultante era repartida” (Engels, 2010, p. 168). Com a natureza expansionista do capitalismo¹⁶, esses modos de produção, tanto célticos quanto das mar-

¹³ Ainda sobre *O capital*, Marx (2013, p.147) se utilizou de Maurer no seu subcapítulo *O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo*. Na segunda edição, ao mencionar que “sob quaisquer condições sociais, o tempo de trabalho requerido para a produção dos meios de subsistências havia de interessar aos homens, embora não na mesma medida de diferentes estágios de desenvolvimento”, Marx menciona em nota de rodapé que “entre os antigos germanos, a grandeza de uma *manhã* de terra era medida de acordo com o trabalho de um dia e, por isso, a *manhã* também era chamada de *Tagwerk* (dia de trabalho), *Mannwerk* (trabalho de um homem), *Mannskraft*, *Mannshauet*, etc.” (Marx, 2013, p. 147) – informação essa coletada no livro *Einleitung zur Geschichte der Mark-Hof-Dorf-und Stadt-Verfassung und der Öffentlichen Gewalt*, de Georg Ludwig von Maurer, na página 129.

¹⁴ Em geral, os “Junkers” eram proprietários de terras que possuíam relações com o exército e o surgimento do estado prussiano, exercendo um papel dominante na política prussiana e posteriormente alemã (Mehring, 2014, p. 36) – a principal referência é Otto Von Bismarck, mas também Moser, citado por Marx na carta de 14 de março.

¹⁵ O termo “gens” é uma derivação abreviada de “comunidade gentílica”, em referência a unidade organizacional mínima da Roma antiga. Lewis Morgan se utiliza do termo para se referir a qualquer unidade mínima de outras formas sociais. Isso fez com que Morgan referisse às famílias iroqueses por “gens iroquesa”, embora a etnologia indígena contemporânea oporia essa denominação por “clã iroquês”. A utilização de “gens” por Engels recebe, assim, uma influência clara de Lewis Morgan em seu livro *Ancient Society*. Para um aprofundamento sobre a relação entre Engels e Morgan, cf. Álvares (2019).

¹⁶ “Na Europa ocidental, a pátria da Economia Política, o processo de acumulação primitiva está consumado em maior ou menor medida. Aqui, ou o regime capitalista submeteu diretamente toda a produção nacional ou, onde as condições ainda não estão desenvolvidas, controla, ao menos indiretamente, as camadas sociais que, decadentes, pertencentes ao modo de produção antiquado, continuam a existir ao seu lado” (Marx, 2013, p. 835).

cas alemãs, foram progressivamente dissolvidos.

Vê-se, portanto, que a perspectiva crítica ao capitalismo possuiu diversas formas, e quando seu ponto de partida são as formas sociais que precederam o modo de produção capitalista, essa perspectiva pode ser considerada uma espécie de “crítica romântica”, que por vezes sugere a associação a uma crítica revolucionária (Löwy e Sayre, 2015), como se esses termos se complementassem. Eis uma diferenciação importante de se ter em conta. Para não deixar passar “aquilo que está abaixo do nariz”, uma passagem de Marx da carta de 25 de março merece um pouco mais de atenção. Marx menciona duas reações à revolução francesa e ao iluminismo. A segunda reação foi tratada como um “olhar para dentro da era primitiva de cada povo”. Essa reação foi o que motivou a seleção dessas cartas, bem como sua tradução. Mas a primeira reação mencionada por Marx é igualmente importante. Ele diz: “A primeira reação contra a Revolução Francesa e ao Iluminismo nos fez pensar que era natural considerar tudo como medieval, romântico, e até mesmo pessoas como Grimm não estão livres disso” (Marx, 2020, p.).

Não iremos nos delongar sobre esse assunto, mas a consequência dessa reação ao Iluminismo e à Revolução Francesa foi o nascimento de uma “ideologia irracionalista” que, ao se opor à revolução, também o faz quanto ao conceito de progresso e é constituída, desde seu início, como uma defesa da velha sociedade aristocrática¹⁷ (Lukács, 2007, p. 40) – não de maneira espontânea, algo que também caracteriza o romantismo é essa visão de mundo contrária à racionalista. A importância de Marx para romper com esse irracionalismo é expressa por Lukács:

Somente com Marx se tornou visível o verdadeiro desenvolvimento do homem (...) em suas relações reais, concretas e contraditórias com outros homens. As relações entre os homens aparecem, então, como o fundamento da estrutura e da dinâmica de progresso, como órgãos vivos através dos quais a razão se realiza na história (Lukács, 2007, p. 44).

Embora um aprofundamento sobre os perigos de uma sedução romântica ao marxismo – tão difundida

¹⁷ Para Hobsbawm (2006, p. 16), o progresso em Marx “é algo objetivamente definível, que indica, ao mesmo tempo, o que é desejável; a força da crença marxista no triunfo do livre desenvolvimento de todos os homens não depende do vigor das esperanças de Marx neste sentido, mas da pretendida justeza da análise, segundo a qual é neste rumo que o desenvolvimento histórico, finalmente, conduzirá a humanidade”.

em nosso tempo – seja importante, não é este o foco do presente trabalho. Uma análise rigorosa e extensa desses perigos ainda é trabalho um trabalho a ser realizado¹⁸.

3. Considerações Finais

A importância dessas cartas pode ser demonstrada pela transversalidade que as informações nelas contidas apresenta com diversos aspectos das obras de Marx e Engels mas, principalmente, pelo papel esclarecedor que elas propiciam quanto à posição dos autores sobre as sociedades comunais que precederam o modo de produção capitalista. Apesar do aparente entusiasmo de Marx em relação às descobertas de sua investigação da obra de Maurer, é importante notar sua peculiaridade em tratar a questão com a devida cautela, como podemos verificar tanto na leitura que Marx faz do historiador alemão como pela leitura de outros de seus textos posteriores; ao passo que é comum a Engels – por mais que sua atenção à obra de Maurer naquele instante não tenha sido semelhante à de Marx – tirar algumas conclusões precipitadas em suas investigações, como pode ser

observado principalmente em *Literatura de refugiados* e em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, textos duramente criticadas por vezes devido a essa falta de rigor¹⁹.

Por um lado, as formulações teóricas de Maurer nunca obtiveram um lugar de centralidade em texto algum de Marx, enquanto Maurer foi para Engels sua principal referência do texto *A marca*, ainda que o autor de *Anti-Dühring* reconheça também algumas limitações do historiador alemão. Por outro lado, a leitura de Maurer se insere num momento em que Marx e Engels dispunham de um material bem escasso e questionável sobre as formas sociais que historicamente precederam o modo de produção capitalista, situação essa que foi alterada nas décadas seguintes com o desenvolvimento e expansão dos estudos antropológicos – Marx, principalmente, sempre esteve atento ao que surgia de mais sofisticado desses novos materiais. Diante das deficiências desses estudos, a obra de Maurer se apresenta como uma exceção, e o contato de Marx e Engels com esse autor teve como resultado um aprimoramento do conhecimento dos socialistas diante das formas comunais de sociedade.

¹⁸ Por exemplo, o autor Michael Löwy (2015) sugere que o romantismo seja uma das fontes da obra de Marx, junto com a economia política inglesa, o idealismo alemão e o socialismo utópico francês. Algumas críticas a essa associação estão começando a ser desenvolvidas (Sartori, 2018; Álvares, 2020).

¹⁹ Para uma boa análise acerca dessas diferenças de abordagem de Marx e Engels acerca dessa temática, vide Musetti (2014).

4. Referências

- ÁLVARES, Lucas Parreira. *Críticas ao artigo “Marx na floresta” de Jean Tible/Debate Margem Esquerda*. Disponível em Blog da Boitempo, 04/12/2017: <<https://blogdaboitempo.com.br/2017/12/04/criticas-ao-artigo-marx-na-floresta-de-jean-tible-debate-margem-esquerda/>>. Acesso em 04/07/2020.
- ÁLVARES, Lucas Parreira. *Flechas e martelos: leituras de Marx e Engels da obra Ancient Society de Lewis Morgan*. Belo Horizonte: Faculdade de Direito da UFMG, Dissertação de Mestrado, 2019.
- ÁLVARES, Lucas Parreira. “Romantismo ou Regeneração? Marx diante das comunas rurais na Rússia”, *Verinotio*. 2020, no prelo.
- ANDERSON, Kevin B. *Marx and the margins: on nationalism, ethnicity and non-western societies*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- BADIOU, Alain. *A hipótese comunista*. Tradução: Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2012.
- ENGELS, Friedrich. “A Marca”. Tradução: Christiana Freiras, João Quartim de Moraes e Lígia Osório Silva. *Crítica Marxista*. São Paulo: Ed. Revan, v.1, n. 17, 2006, pp. 147-63.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Tradução: Leandro Konder. São Paulo: Expressão Popular, 2010.
- ENGELS, Friedrich. “Cartas a Marx (15 e 16 de dezembro de 1882)”. In: MARX, Karl. *Formações Econômicas Pré-Capitalistas*. 7ª Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006, pp. 134-6.
- ENGELS, Friedrich. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. São Paulo: Edipro, 2011.
- ENGELS, Friedrich. “Literatura dos Refugiados”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Lutas de Classes na Rússia*. Tradução: Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013, pp. 17-57.
- HOBBSAWM, Eric. “Introdução”. In: MARX, Karl. *Formações Econômicas Pré-Capitalistas*. São Paulo: Paz e Terra, 7ª Ed, 2006, pp. 13-64.
- LOWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e Melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade*. Tradução: Nair Fonseca. São Paulo: Boitempo, 2015.
- LUKÁCS, Gyorgy. *O jovem Marx e outros escritos*. Tradução: Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.
- MARX, Karl. *Carta ao Pai em Trier*. 2006. Disponível em: <<http://www.scientific-socialism.de/KMFEDireitoCAP4Port.htm>>. Acesso em: 04/07/2020.
- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Tradução: Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MARX, Karl. *Escritos Sobre la Comunidad Ancestral*. La Paz: Fondo Editorial y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2015.

- MARX, Karl. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. (Tradução: Nélio Schneider) São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. *O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann*. Tradução: Leandro Konder, Renato Guimarães. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- MARX, Karl. *O Capital*. Crítica da Economia Política. Livro 1: o processo de produção do capital. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. ***Lutas de classes na Rússia***. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Obras Escolhidas*. Tomo II. Tradução: José Barata-Moura, Eduardo Chitas, Francisco Melo e Álvaro Pina. Lisboa: Editorial Avante!, 1982.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich; DANIELSON, Nicolai. *Correspondencia (1868-1881)*. Edição de José Aricó. Cidade do México: Siglo XXI, 1981.
- MEHRING, Franz. *Karl Marx: a história de sua vida*. Tradução: Paula Maffei. São Paulo: Sundermann, 2014.
- MUSETTI, Felipe Ramos. “Marx e Engels sobre a particularidade das lutas de classes na Rússia”, *Verinottio*. Belo Horizonte, v. 10, n. 20, 2015, pp. 216-219.
- SARTORI, Vitor. “Acerca da individualidade, do desenvolvimento das forças produtivas e do “romantismo” em Marx”, *Práxis Comunal*. Belo Horizonte, v. 1, n. 1, 2018, pp. 33-70.
- SILVA, Lígia Osório. “Notas introdutórias ao texto de F. Engels sobre a marca”, *Crítica Marxista*. São Paulo, v. 1, n. 17, 2006, pp. 141-146.

Recebido em 18 de março de 2020

Aprovado em 16 de maio de 2020

Observações sobre o texto, traduções e referências

As três cartas apresentas nesse trabalho de maneira integral (Marx a Engels, 14 de março de 1868; Engels a Marx, 19 de março de 1868; e Marx a Engels, 25 de março de 1868) foram escritas originalmente no idioma alemão, contendo algumas passagens em Inglês. A primeira publicação dessas cartas se deu no ano de 1913, na cidade de Stuttgart, pelo compilado *Der Briefwechsel zwischen F. Engels und K. Marx*, de organização de Gustav Mayer. Alguns fragmentos foram publicados pela primeira vez na língua inglesa em 1934, na edição da obra *Marx e Engels, Correspondence. 1846-1895*, organizado por Dona Torr e com seleção de comentários e notas feitas por Martin Lawrence. Já a primeira tradução de algumas passagens dessas cartas para uma versão brasileira se deu através da obra *Formações Econômicas Pré-Capitalistas*, já no ano de 1985, editorado pela Paz e Terra, a qual apresentava um recorte dos *Grundrisse*.

Esse trabalho apresenta a primeira tradução integral das *Cartas de Março* para o português. Para tanto, seguiu-se como referência a edição inglesa *Marx & Engels Collected Works*, em seu volume 42 publicado no ano de 1988 com organização de Lawrence & Wishart e tradução realizada por Clemens Dutt. As palavras em outros idiomas foram mantidas, bem como as palavras em itálico, por representarem destaques dos próprios autores: Karl Marx e Friedrich Engels. Todos os comentários presentes na edição inglesa (que por sua vez, manteve integralmente as notas da edição alemã) foram mantidos com a abreviação [N.E.I.], ou “Nota da Edição Inglesa”. Foram acrescentados também alguns comentários nessa nova tradução, e possuem a abreviação [N.T.], ou “Nota do Tradutor”. A tradução é de Lucas Parreira Álvares e a revisão técnica de Vitor Bartoletti Sartori.

Marx a Engels

(Em Manchester)

Londres, 14 de Março de 1868

Querido Fred,

Desde o começo da semana tenho tido carbúnculos¹ na minha coxa direita (ainda não extintos completamente). Tirando isso - e a conseqüente dificuldade de andar - tenho ido ao Museu², pois esse contínuo confinamento e *descanso em casa* (os negócios tem durado, obviamente com alguns intervalos, é claro, por volta de 4 meses) me deixaria louco. Por tudo isso, estou convencido de que os floresceres de agora são apenas as últimas conseqüências³. No Museu - *by the by*⁴ - estudei, entre outras coisas, os últimos escritos sobre a *constituição das marcas germânicas, a aldeia, etc.*, do velho Maurer⁵ (o velho Conselheiro Privado da Bavaria, que já foi um dos regentes da Grécia, e foi um dos primeiros a denunciar os Russos, bem antes de Urquhart). Ele demonstrou plenamente que a propriedade privada da terra é de origem tardia, etc. A opinião idiota dos Junkers de Westfália (Möser⁶, etc.) de que os Alemães se estabelecem sozinhos, só depois formavam aldeias, distritos, etc, é completamente refutável. É interessante observar, justo agora, que a maneira *rusa* de redistribuição de terras em intervalos fixos (na Germânia, inicialmente, a cada ano) persistiu em alguns territórios germânicos até o século XVIII e mesmo XIX. Minha observação de que a forma de propriedade asiática ou indiana constituem as primeiras por toda a Europa, recebe novas evidências aqui⁷ (muito embora Maurer não saiba nada sobre isso). Mas para os

¹ [N.T.] Também conhecido como “Antraz” (ou Anthrax), carbúnculo é uma doença infecciosa comum nos humanos que possuem contato com outros animais infectados. Em uma carta a Engels no dia 6 de Março daquele ano, Marx se queixou que sua cabeça estava em “estado lastimável”, mas que as dores passariam quando “os últimos vestígios de carbúnculos tiverem ido”, o que não aconteceu, a propósito. Já no dia 13 de Março, Engels envia uma carta a Marx e, em seu fim, questiona: “como estão os carbúnculos?”, fazendo com que Marx inicie essa carta em questão com uma satisfação a Engels.

² [N.E.I.] Biblioteca do Museu Britânico.

³ [N.T.] Do original: “*daß die jetzigen Blüten nur die letzten Nachwehen*”.

⁴ [N.T.] “À propósito”.

⁵ [N.E.I.] Provavelmente uma referência a *Einleitung zur Geschichte der Mark-, Hof-, Dorf- und Stadt-Verfassung und der öffentlichen Gewalt; Geschichte der Markenverfassung in Deutschland; Geschichte der Fronhöfe, der Bauernhöfe und der Hofverfassung in Deutschland; Geschichte der Dorfverfassung in Deutschland*, de G. L. Maurer.

⁶ [N.E.I.] J. Moser, *Osnabrückische Geschichte*.

⁷ [N.E.I.] Esse ponto de vista foi expresso por Marx em 1859 em seu *A contribuição para a crítica da Economia Política* e também no volume um de *O capital*.

Russos, desaparece o último traço de originalidade, mesmo nessa linha. O que permanece para eles é que ainda se mantêm longas formas abandonadas por seus vizinhos. Os livros do velho Maurer (de 1854 e 1856, etc.) foram escritos com real erudição alemã, mas, ao mesmo tempo, na maneira mais nativa e legível que diferencia os alemães do sul dos alemães do norte (Maurer é de Heidelberg, mas isso se aplica ainda mais para os bavianos e tyroleanos, bem como Fallmerayer, Fraas, etc.). Aqui e ali tiro o chapéu - *re, non verbis*⁸ - para o velho Grimm⁹ (*Rechtsalterthümer*¹⁰, etc.). Além disso, consulto as coisas de Fraas¹¹, etc., para agricultura¹².

*By the by*¹³, você deve me enviar o Dühring¹⁴, e, ao mesmo tempo, as provas de impressão¹⁵ do meu livro¹⁶. Você terá visto no Dühring que a grande descoberta de Carey é, a saber, que na agricultura¹⁷, a humanidade avança do solo mais pobre para um solo cada vez melhor. Em partes devido à cultura descender de colinas secas, etc, para as terras baixas *úmidas*. Mas em particular porque o Sr. Carey considera o pântano como o solo mais fértil e então, o que primeiro deve ser *convertido*¹⁸. E finalmente porque a colonização Inglesa na América começou com aquela torpe Nova Inglaterra que é o modelo de país de Carey: Massachusetts em particular.

Obrigado por seus esforços com o famigerado livro. Não consigo encontrar a carta de Eynern, mas *basta*¹⁹ escrever para Meissner que você me enviou isso.

⁸ [N.E.I.] “Na verdade, sem palavras”.

⁹ [N.T.] Em referência Jacob Grimm (1785-1863), que foi um filólogo, mitólogo e jurista germânico, conhecido por ser um dos “Irmãos Grimm”, responsáveis por compilarem os contos infantis clássicos.

¹⁰ [N.E.I.] J. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*.

¹¹ [N.T.] Em referência a Karl Fraas (1810-1875), professor alemão conhecido por suas descobertas no campo da agronomia.

¹² [N.E.I.] Provavelmente referência a *Klima und Pflanzenwelt in der Zeit; Historisch-encyklopädischer Grundriß der Landwirthschaftslehre; Geschichte der Landwirthschaft; Die Natur der Landwirthschaft; Die Ackerbaukrisen und ihre Heilmittel*, de K. Fraas.

¹³ [N.T.] “A propósito”.

¹⁴ [N.E.I.] E. Dühring, *Die Verkleinerer Carey's und die Krisis der Nationalökonomie*.

¹⁵ [N.T.] Não há uma tradução literal do que seriam essas “provas de impressão”. Entretanto, trata-se de uma das etapas do processo editorial, cuja finalidade é analisar a disposição das páginas da obra a ser publicada.

¹⁶ [N.E.I.] O primeiro volume de *O capital*.

¹⁷ [N.T.] Do original “*Agrikultur*”. É importante mencionar que a origem de “*Agrikultur*” advém do termo alemão “*Kultur*” (cultura), que tem origem em duas expressões do latim: “*cultura animi*”; e “*cultura agri*”. A primeira diz respeito ao processo de cultivo do “espírito”, e a segunda ao processo de cultivo da “natureza”, que posteriormente deu origem ao termo “*Agrikultur*”, ou “Agricultura”.

¹⁸ [N.T.] Do original: “*umfabriziert*”.

¹⁹ [N.T.] Do original: “*aber suffit*”. A WERKE traz uma nota sugerindo a expressão “*es genügt*”, que seria algo como “é suficiente”.

Recebi a mesma carta de Vienna, com algumas modificações²⁰. Incluo os recortes sobre Lassalle que Fox me enviou. Separadamente do canalha B. Becker, Reusche está em Vienna; esse vadio está lá pelo dinheiro de Hatzfeld (como escreve nosso J. Ph. Becker para Borkheim) – o anexo Viennese Lassalle – o artigo é cria dele – tem intenção de glorificar Izzy como o Filho de Deus, e a horrível garota velha como a mãe de Deus.

Da Holanda²¹ ainda não tenho notícias, mas o casamento deve ser dia 8 de Abril (com dificuldade, apesar de Lafargue, tenho postergado as obrigações²²). No mais, tenho para o dia 17 (próxima Quinta-feira) que pagar em torno de £5 por água e gás (e ainda as últimas intimações). Quanto aos holandeses, me parece que não devo conseguir nada com eles até encontrá-los pessoalmente, sem aviso prévio²³. Mas, por agora, não deve haver problemas sobre isso.

Você já deve ter lido sobre o escândalo (Borkheim me informou sobre isso) entre Dühring e o “Conselheiro Privado” Wagener, com o primeiro acusando o segundo de roubar seu manuscrito²⁴ ou algo assim, ou outro sobre cooperação de trabalhadores.

Salut

Seu

K. M.

De Maurer eu tenho notado que a mudança de opiniões sobre a história e desenvolvimento da propriedade “germânica”, etc., procede dos dinamarqueses que aparentam ter tremenda atuação em todos os tipos de arqueologia em todos os cantos. Entretanto, mesmo que eles deem o impulso aqui e ali, com eles sempre falta algo *somewhere or else*²⁵. Falta-lhes adequado instinto crítico e, em

²⁰ [N.E.I.] Engels envia a Marx uma carta de um jornalista Australiano, W. Angerstein, datada 9 de Março de 1868, na qual é convidado a se tornar correspondente de um novo jornal dos operários. Em 11 de Março de 1868, Angerstein envia uma carta similar para Marx convidando-o para contribuir no jornal Vienense *Telégrafo e Arbeiter-Zeitung*.

²¹ [N.E.I.] Por exemplo, os Philipenses.

²² [N.E.I.] Uma referência ao casamento próximo entre a filha de Marx, Laura, e Paul Lafargue, este cujos parentes viviam em Bordeaux; o casamento seria no começo de Abril de 1868.

²³ [N.T.] Em carta já supracitada enviada a Engels no dia 6 de Março daquele ano, Marx diz que: “ainda que seja bom que Lafargue viva conosco, o aumento das despesas é perceptível”. Já na resposta de Engels a Marx, em uma pequena carta datada do dia 17 de Março, Engels lamenta não ter conseguido com rapidez o dinheiro requerido por Marx, anexando apenas £5 e prometendo entregar o suficiente “a seguir, nos próximos dias”. Além disso, acerca de Lafargue, Engels também questiona a Marx: “se Lafargue está mobiliando uma nova casa, porque ele não pode sustentar sua esposa em seus aposentos?”.

²⁴ [N.E.I.] Em 13 de Março de 1868, Sigismund Borkheim informou Marx sobre o novo livro de Dühring, *Die Schicksale meiner sozialen Denkschrift für das preussische Staatsministerium*, onde ele acusa Hermann Wagener de plágio.

²⁵ [N.T.] “Aqui ou ali”.

particular, o senso de proporção. Fiquei extremamente incomodado com o fato de que Maurer, embora sempre se referindo, por exemplo, à África, ao México, etc., não saiba absolutamente nada sobre os Celtas, e, portanto, atribui o desenvolvimento da propriedade comum na França unicamente aos conquistadores Alemães. “Como se”, diria o Sr. Bruno²⁶, “como se” nós não possuíssemos um livro céltico (Galeses) de leis do Século XI²⁷ que é inteiramente comunista²⁸, e “como se” na França, nos últimos anos, não tivessem escavado legítimos assentamentos célticos aqui e ali. “Como se”! Mas o que importa é muito simples. Apesar da relação entre alemães e antigos romanos, o velho Maurer estudou somente os orientais (grecos-turcos!).

²⁶ [N.E.I] Bruno Bauer.

²⁷ [N.E.I] *Ancient laws and institutes of Wales*.

²⁸ [N.T.] Em referência ao fato de que as leis célticas do século XI garantiam o cultivo comum da terra por aldeias. Esse assunto foi explorado com mais atenção por Engels no capítulo “A gens entre os Celtas e entre os Germanos”, do livro “A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado” (Expressão Popular, 2012).

Engels a Marx

(Em Londres)

Manchester, 19 de Março de 1868

Querido Mouro,

Incluo £ 40 em duas de vinte, que, é de se esperar, vai servir pelo menos para as necessidades mais urgentes. Não esperava que Laura fizesse em sua lua de mel uma viagem pela América²⁹. Então o casamento será no dia 8 de Abril, uma Quarta-feira; se fosse Sexta-feira, Sábado, ou Segunda-feira eu poderia ter me livrado facilmente.

As coisas do velho Maurer são muito boas; é realmente notável quanto material ainda existem sobre esses assuntos, e quão pouco os professores são capazes de utilizá-los.

Tentarei descobrir a palavra Anglo-Saxônica, mas, como não há dicionários Anglo-Saxões disponíveis para mim aqui, devo tentar por outras fontes, que são muito duvidosas, comparado a grande e peculiar quantidade de palavras Anglo-Saxônicas³⁰. Primeiramente, a grafia correta deve ser determinada. Considerando *Wiffa*, uma questão: onde é encontrado, para que possamos saber se tem variações de som provenientes do baixo alemão ou alto alemão. Se for da alta Alemanha você deve compará-lo com o *Althochdeutscher Sprachschatz* de Graff, o *Bayerisches Wörterbuch* de Schindler ou o dicionário Suíço de Stalder. Isso não ocorre no *Rechtsalterthümer*³¹ de Grimm?

O abominável negócio com o malfadado Instituto Schiller aqui³², com o

²⁹ [N.T.] Em carta enviada a Engels no dia 18 de Março, Marx conta que Laura Marx e Lafargue passariam sua lua de mel primeiro em Paris, em seguida alugariam um apartamento em Manchester, depois passariam um tempo na França, e por fim viajaram para a América, onde os familiares de Lafargue possuem uma casa.

³⁰ [N.T.] Também na carta de 18 de Março, Marx questiona a Engels a origem das palavras “*Higid*, *Hid* e *Hiwisc*” (ou “*Hilda*” no vocabulário anglo-saxão), bem como da palavra germânica “*wiffa*”. “*Hilda*” é também o nome inglês para demonstrar um tipo de terra que pode crescer a partir de um arado, e “*wiffa*” significa a situação de ser “erguer” algo, como Engels sugere a Marx em carta posterior, do dia 29 de março.

³¹ [N.E.I.] J. Grimm, *Deutsche Rechtsalterthümer*.

³² [N.E.I.] O Schiller Institute, fundado em Manchester em Novembro de 1859 em conjunto com o centenário do nascimento de Friedrich Schiller, foi planejado para ser um centro social e de cultura imigrante Alemã. Engels era crítico ao Instituto, conhecido por sua tendência ao formalismo e pedantismo, e inicialmente se mantinha distante dele. Mas após algumas mudanças nas regras do Instituto, tornou-se um dos membros da diretoria em 1864. Depois, como Presidente do Instituto, Engels dedicou-se por muito mais tempo e exerceu uma considerável influência nas atividades do Schiller. Em Setembro de 1868, enquanto Engels estava longe de Manchester, o Instituto convidou Karl Vogt, que possuía conexões com Bonapartistas e estava difamando a revolução do proletariado, para dar uma palestra. Engels sentiu que sua reputação política estava compromissada se continuasse como Presidente, então deixou a Diretoria. Em Abril de 1870 ele seria eleito novamente membro da Diretoria do Instituto Schiller, mas não teve papel ativo.

qual Gumpert me envolveu e não fez nada, está finalmente entrando em crise, e o assunto será decidido até Quarta-feira. Durante esses dias - *étant engagé*³³ - devo me ocupar bastante; portanto dificilmente terei tempo, durante este período, para escrever o artigo em inglês³⁴. Do meio da próxima semana em diante devo ter paz, e seguirei escrevendo sem parar. A respeito das obrigações aqui, a expectativa é de que eu – e tudo que depende de mim – consiga trazer uma conclusão satisfatória apesar de Borchardt e de vários outros do círculo Alemão. Já que estou envolvido nisso há 4 anos, e vitória ou derrota recairá sobre minha cabeça, eu simplesmente *devo* acrescentar algo.

Como você não disse mais nada sobre os carbúnculos, irei presumir que estejam desaparecendo sem maiores problemas.

O mais conscientizado leitor de seu livro³⁵ aqui é Sam Moore³⁶; ele realmente tem trabalhado exaustivamente ao longo de mais de 600 páginas e continua impávido.

Meus cumprimentos.

Seu

F.E.

Então, “Plon-Plon³⁷”, de acordo com o *The Times*³⁸, deve inaugurar a aliança Russa-Prússia-Francesa. Esse Bonaparte parece entrar em uma posição pior a cada dia. Os estúpidos prussianos estão continuamente prendendo e buscando casas nas terras anexadas³⁹. As provas de página⁴⁰ e o Dühring⁴¹ serão despachados hoje ou amanhã.

³³ [N.E.I.] “Como prometi”.

³⁴ [N.E.I.] Engels escreveu a revisão do Volume I de O Capital, de Marx, para a *The Fortnightly Review* muito depois, em Maio e Junho de 1868. Apesar do pedido do Professor Beesly, a revisão foi rejeitada pelo conselho editorial e está preservada somente em manuscrito.

³⁵ [N.E.I.] O primeiro volume de O Capital.

³⁶ [N.T.] Em referência a Samuel Moore (1830-1912) foi um jurista britânico e membro da Primeira Internacional. Foi responsável por traduzir para o inglês o Manifesto Comunista e o primeiro volume de O Capital.

³⁷ [N.T.] Apelido dado a Luís Bonaparte.

³⁸ [N.E.I.] *The Times*, No. 26074, 17 Março de 1868, Prússia. Berlin, 14 de Março.

³⁹ [N.E.I.] Uma referência aos territórios anexados pela Prússia como resultado da vitória na guerra Austro-Prússia de 1866.

⁴⁰ [N.E.I.] Do primeiro volume de O Capital.

⁴¹ [N.E.I.] E. Dühring, *Die Verkleinerer Carey's und die Krisis der Nationalökonomie*.

Marx a Engels

(Em Manchester)

Londres, 25 de Março de 1868

Querido Fred,

208

Gostaria de ter escrito para você ontem do Museu⁴², mas subitamente fiquei tão mal que tive que fechar o livro muito interessante que estava lendo. Havia algo como um véu negro diante dos meus olhos. Além disso, uma dor de cabeça assustadora e um aperto no peito. Então me arrastei para casa. O ar e a luz me fizeram bem, e em casa dormi *for some time*⁴³. Meu estado é tal que deveria realmente desistir de trabalhar e de pensar completamente por algum tempo; mas isso seria *muito difícil para mim, ainda que eu tivesse os meios para vadiar*.

*Ad vocem*⁴⁴ *Maurer*: seus livros são extremamente significantes. Não somente a forma primitiva, como também todo o desenvolvimento tardio das cidades imperiais livres⁴⁵, do estado de imunidade dos proprietários de terra, da autoridade pública, e da luta entre o campesinato livre e a servidão, recebem completamente uma nova formulação.

A história da humanidade é como paleontologia. Devido a certo “fanatismo cego⁴⁶”, 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 primeira reação contra a Revolução Francesa e o Iluminismo nos fez pensar que era natural considerar tudo como medieval, romântico, e até mesmo pessoas como

⁴² [N.E.I.] Biblioteca do Museu Britânico.

⁴³ [N.T.] “Por algum tempo”.

⁴⁴ [N.E.I.] “Em relação a”.

⁴⁵ [N.T.] Entendia-se por “Cidades Imperiais livres” aquelas cidades que eram formalmente dirigidas apenas pelo Imperador no Sacro Império Romano-Germano. Dois exemplos de Cidades Imperiais Livres foram Lübeck e Augsburg.

⁴⁶ [N.T.] Do original “*Judicial Blindness*”. Essa expressão está presente em um dos fragmentos traduzidos para o português, na edição mencionada na nota de apresentação do editor. Naquela ocasião, e expressão *Judicial Blindness* foi traduzida como “Cegueira Crítica”. Entretanto, como esse é um fragmento escrito em inglês em uma carta predominantemente no idioma alemão, a WERKE precisou adicionar uma nota de rodapé com finalidade de explicar o que significaria tal expressão. A nota de rodapé diz: “*eine gewisse blinde Engstirnigkeit*” (“um certo fanatismo cego”). A grande questão se insere no que significaria a expressão “*Engstirnigkeit*”, que pode tanto ser Intolerância, Dogmatismo ou Fanatismo. Apesar de que o caminho provável para a tradução pareça ser “dogmatismo”, o fato de Marx ter se utilizado do termo no parágrafo seguinte propicia um direcionamento do que ele realmente estava tratando. Assim, avaliamos que o termo que melhor se encaixa nessa situação é o “fanatismo”. Por isso, flexionamos “cegueira” (*blindness*) para “cego” a fim de que dê mais sentido nessa expressão que é tão fundamental nesse trabalho.

Grimm não estão livres disso. A segunda reação foi a de olhar, além da Idade Média, para dentro da era primitiva de cada povo - e esta corresponde a uma tendência socialista, muito embora esses homens letrados não tenham a menor ideia de que houvesse qualquer conexão entre elas. E eles então ficam surpresos ao descobrir o que há de mais novo no que é mais antigo, e até mesmo os iguallitários, a um ponto que teria feito Proudhon tremer.

E nós estamos todos atingidos por esse fanatismo cego⁴⁷: na *minha própria* vizinhança, no *Hunsriick*⁴⁸ o velho sistema Alemão sobreviveu até poucos anos. Lembro-me agora de meu pai⁴⁹ conversando sobre isso comigo do *ponto de vista de um advogado*. Outra prova: assim como os geólogos, até mesmo o melhor deles, como Cuvier⁵⁰, têm exposto alguns *faits*⁵¹ de forma completamente distorcida, então filólogos da *force*⁵² de um Grimm, *traduziram* erroneamente as mais simples frases em Latim, pois estavam sob a influência de Möser⁵³, etc. (quem, eu me lembro, estava convencido que “liberdade” nunca existiu para os germânicos, e sim “*Luft macht eigen*”⁵⁴). Por exemplo a famosa passagem em Tácito: “*arva per annos mutant, et superses ager*”⁵⁵ que significa: eles trocam os campos (*arva*) (em lotes, por isso também *sortes* (*lot*)⁵⁶)⁵⁷ em todos os posteriores códigos de leis bárbaros⁵⁸) e “e a terra comum continua existindo” (*ager*, como terra pública, contrastada a *arva* como *ager publicus*⁵⁹), Grimm e outros traduzem: “eles cultivam novas terras todos os anos, e ainda assim há terra (não cultivada) sobrando”⁶⁰!

⁴⁷ [N.T.] Vide nota anterior.

⁴⁸ [N.E.I.] Montanhas na Província Rhine, Prussia.

⁴⁹ [N.E.I.] Heinrich Marx.

⁵⁰ [N.T.] Em referência a Georges Cuvier (1769-1832), que foi um geólogo naturalista francês.

⁵¹ [N.T.] “Fatos”.

⁵² [N.T.] “Força; Importância”. Nessa frase, há um jogo de palavras feito por Marx com os termos em inglês “*faits*” e “*force*”.

⁵³ [N.T.] Em referência a Justus Möser (1720-1774), que foi um jurista e teórico social alemão.

⁵⁴ [N.E.I.] J. Möser, *Patriotische Phantasien*, Th. 3, S. 329. ‘*Luft macht eigen*’ – parte de um ditado medieval Alemão, ‘*Stadluft macht frei, Landluft macht eigen*’, literalmente: ‘o ar da cidade traz liberdade, o ar do campo traz servidão’. Nos tempos medievais um servo que se mudasse para a cidade tornava-se livre.

⁵⁵ [N.E.I.] Tacitus, *Germania*, 26.

⁵⁶ [N.E.I.] “Lote”.

⁵⁷ [N.T.] A repetição da palavra “*lot*” também é um jogo de palavras de Marx que não se aplica ao português.. Primeiramente, “*lot*” aparece pelo sentido de “lote” de terras, e, em seguida, significando “sorte” ou “destino”.

⁵⁸ [N.E.I.] *Leges barbarorum* (leis dos bárbaros) – registros escritos de leis usuais de várias tribos Alemãs, compiladas entre o século V e IX.

⁵⁹ [N.E.I.] “Terra comunitária”.

⁶⁰ [N.E.I.] *Die Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit*, Bd. 1. S. 661.

Da mesma forma a passagem: “*colunt discreti ac diversi*”⁶¹ é usada para provar que os Alemães desde os tempos primitivos cultivavam fazendas individuais como os Junkers Westfalianos. Mas *exatamente a mesma* passagem continua “*Vicos locant non in nostrum morem, connexis et cohaerentibus aedificiis; suum quisque locum spatio circumdat*”⁶², e essas aldeias germânicas primitivas ainda existem, na forma descrita, em vários locais na Dinamarca. Obviamente a Escandinávia deve se tornar importante tanto para jurisprudência⁶³ e economia quanto para mitologia germânica. Somente começando por ali estaremos aptos novamente a decifrar o nosso passado. A propósito, até mesmo Grimm, etc., descobriu nos escritos de César⁶⁴ que os germânicos sempre se fixaram como grupos de parentesco, e não como indivíduos: “*gentibus cognationibusque, qui uno coierunt*”⁶⁵.

Mas o que diria o velho Hegel se viesse a saber na posteridade que o geral (*das Allgemeine*) em germânico e nórdico não significa nada mais do que a terra comunal, e que o *particular*, o *especial* (*das Sondere, Besondere*) significa unicamente propriedade privada dividida da terra comunal? Aqui as categorias lógicas resultam formidavelmente bem de “nosso relacionamento”, afinal⁶⁶.

Muito interessante o livro de Fraas (1847): *Klima und Pflanzenwelt in der Zeit eine Geschichte beider*, provando que o clima e a flora mudam em tempos *históricos*. Ele é um Darwinista antes de Darwin, e admite que, mesmo as *espécies* se desenvolvem em tempos históricos. Mas ele é ao mesmo tempo agrônomo. Ele afirma que com o cultivo - dependendo do grau - a “umidade” tão amada por camponeses é perdida (consequentemente as plantas migram do sul pro norte) e finalmente ocorrem as formações de estepe. O primeiro efeito da agricultura é útil, mas se torna devastador através do desmatamento, etc. Este homem é ao mesmo tempo um filólogo estudado (escreveu livros em *Grego*) um químico, um agrônomo, etc. A conclusão é que a agricultura - quando resulta do crescimento natural e não é *conscientemente controlada* (como um burguês ele naturalmente não alcança esse ponto) - deixa desertos por trás dela, Persia, Mesopotamia, etc., Grécia. Então novamente uma tendência socialista inconsciente!

⁶¹ [N.E.I.] “Eles cultivam separadamente e dispersos”.

⁶² [N.E.I.] “Eles não dispõem de vilas nos nossos modelos, com construções adjacentes uma a lado da outra; cada um cerca sua moradia com um espaço livre”.

⁶³ [N.T.] À época, “Jurisprudência” era o termo designado para se tratar das Ciências das leis e do Direito.

⁶⁴ [N.T.] Em referência a Gaius Julius Caesar, o Júlio César (100a.C – 44a.C) ícone do Império Romano.

⁶⁵ [N.E.I.] “de acordo com gens e seus parentescos, foram fixados juntos”. (Gaius Julius Caesar, *Commentarii de bello Gallico*, Lib. VI, p. 22).

⁶⁶ [N.T.] Marx ironiza a lógica hegeliana a partir das categorias geral/particular. Para Hegel, as categorias lógicas - como “causa/efeito”, o “uno/múltiplo”, “ser/devir” - são descobertas pelo processo que ele chama de “negação”. Mais sobre as lógicas hegelianas: HEGEL, G. W. F.; *Ciencia de la Logica*. 2 vol. 6ª ed. Buenos Aires: Librarie Hachette, 1993.

Este Fraas é interessante também como estudo de caso Alemão. Primeiramente Dr. med., então inspetor e professor de química e tecnologia. Atualmente chefe dos serviços veterinários da Bavaria, professor universitário, chefe dos experimentos agrícolas do estado, etc. Em seus últimos escritos pode-se notar sua idade avançada, mas ele continua um sujeito espirituoso. Ele está sempre aos arredores da Grécia, Ásia menor, Egito! Sua história da agricultura é também muito importante. Ele chama Fourier de este “socialista humanista e piedoso⁶⁷”. Sobre os Albaneses, etc. “todo tipo de luxúria e estupro sem pudor⁶⁸”.

Precisamos observar de perto o que há de mais recente na agronomia. A escola *física* é confrontada com a *química*.

Não se esqueça de me retornar a carta da manufatura de Kulgemann⁶⁹.

Nada me satisfaz mais do que ver você aqui.

Seu

K.M.

A propósito, o chapéu de plantador de Edgar⁷⁰ foi encontrado novamente, e você poderá levá-lo a Senhora Lizzy⁷¹ desta vez.

⁶⁷ [N.E.I.] C. Fraas, *Geschichte der Landwirtschaft*, p. 12.

⁶⁸ [N.E.I.] K. Fraas, *Klima und Pflanzenwelt in der Zeit*, p. 16.

⁶⁹ [N.E.I.] Gustav Meyer.

⁷⁰ [N.E.I.] Edgar von Westphalen.

⁷¹ [N.E.I.] Lizzy Burns.

