

Virando os modos de produção do avesso: ou, por que o capitalismo é uma transformação da escravidão*

DAVID GRAEBER**

O que se segue é, na verdade, apenas o resumo de um argumento muito mais longo que espero desenvolver de forma mais extensa em outro lugar. Muitas das questões que este texto aborda – a situação da teoria marxista, a noção de modo de produção, a análise de sistemas mundiais – passou a ser vista como *passé* pela maioria dos antropólogos nos Estados Unidos. Acho que, se bem empregadas, elas ainda podem nos dizer coisas novas e surpreendentes sobre o mundo em que habitamos. O problema é que nem sempre foram bem utilizadas. Isto aplica-se especialmente ao termo “modo de produção” (MoP) que era, de certa forma, teoricamente bastante pouco desenvolvido. Como resultado, quando a análise de sistemas-mundo surgiu e mudou o quadro de referência, o conceito simplesmente entrou em colapso. Pode-se argumentar que isso não foi uma coisa tão ruim, mas os resultados têm sido perturbadores. Quase imediatamente, ao abandonarem o modelo dos modos de produção, marxistas antes obstinados começaram a ver o mercado, ou mesmo o “capitalismo”, em todos os lugares. Em pouco tempo, houve antropólogos, como Jonathan Friedman, argumentando que a escravidão antiga é, na verdade, apenas uma forma de capitalismo. Seria possível, é claro, tomar exatamente as mesmas evidências para argumentar precisamente o contrário, ou seja, que o capitalismo moderno é, na verdade, apenas uma forma de escravidão,

* Publicado originalmente com o título “Turning Modes of Production Inside Out: Or, Why Capitalism is a Transformation of Slavery”, *Critique of Anthropology*, v.26 (1), 2006, p.61-85. Tradução de Sávio Cavalcante.

** Doutor em Antropologia Social, foi professor da Universidade de Yale e da London School of Economics (NY, EUA, 12/02/1961 – Veneza, Itália, 02/09/2020).

mas proceder dessa maneira parece nunca ocorrer a autores contemporâneos. Quando até marxistas passam a naturalizar o capitalismo, você sabe que há algo seriamente errado.

Quero tomar aqui uma posição radicalmente diferente. Quero argumentar que talvez seja possível reimaginar todo o conceito encarando “modos de produção” não apenas como fazer e lutar por algum tipo de excedente material, mas, igualmente, como a formação mútua de seres humanos – o processo às vezes referido na tradição marxista como “produção social”. No momento em que se faz isso, questões de todo tipo, que poderiam permanecer obscuras de outra forma, saltam para o foco. Por exemplo, uma das coisas mais marcantes do capitalismo é que ele é o único modo de produção a dividir sistematicamente a casa [o lar] e locais de trabalho: ou seja, a formação de pessoas e a fabricação de coisas devem funcionar por uma lógica totalmente diferente em lugares que não têm nada a ver uns com os outros. Nisso, o capitalismo realmente tem certas semelhanças marcantes com a escravidão, tanto que, de fato, pode-se dizer que um é, em certo sentido, uma transformação do outro.

Observação 1: O conceito de “modo de produção” foi claramente subformulado

Como outros observaram, Marx usou o termo “modo de produção” de forma bastante casual, falando não apenas dos MoPs capitalistas ou feudais, mas “patriarcais” ou “eslavos” e assim por diante. Só se tornou um termo teórico rigoroso quando, na década de 1950, Louis Althusser se valeu do termo como uma forma de romper com o modelo oficial e evolucionista que dominava o marxismo oficial até então – o qual via a história em todos os lugares como se avançasse mecanicamente da escravidão ao feudalismo e, enfim, ao capitalismo – sem se afastar totalmente do dogmático Partido Comunista Francês de sua época.

A formulação resultante, desenvolvida posteriormente por antropólogos como Meillassoux (1981) ou Terray (1969), ou historiadores como Perry Anderson (1974a, 1974b), funciona mais ou menos assim:

Um modo de produção (MoP) nasce da relação entre dois fatores, as forças produtivas (FoP) e as relações de produção (RoP). O primeiro diz respeito em grande parte a fatores como a qualidade da terra, nível de conhecimento tecnológico, disponibilidade de máquinas e assim por diante. O segundo é marcado por uma relação entre duas classes: a classe de produtores diretos e a classe exploradora. A relação entre eles é exploratória porque, enquanto os produtores diretos criam o suficiente para reproduzir suas próprias vidas através de seus trabalhos e um excedente para reserva, o mesmo não ocorre com a classe exploradora; em vez disso, ela vive, pelo menos em parte, do excedente extraído dos produtores diretos. Essa extração, por sua vez, é realizada por meio de uma ou outra forma de arranjo de propriedade: no caso do modo de produção escravista, os exploradores são proprietários diretos dos produtores primários; no feudalismo, ambos têm

relações complexas com a terra, mas os senhores usam meios jurídico-políticos diretos para extrair um excedente; no capitalismo, os exploradores são donos dos meios de produção e os produtores diretos são reduzidos a vendedores de sua força de trabalho. O Estado, em cada caso, é essencialmente um aparato de coerção que respalda esses direitos de propriedade pela força.

As sociedades, ou “formações sociais”, como eram chamadas, raramente envolvem apenas um MoP. A tendência é haver uma mistura. No entanto, um será predominante. E a classe exploradora será a classe dominante, a que domina o Estado.

Finalmente, os MoPs são tomados como inerentemente instáveis. Devido às suas contradições internas acabarão por se destruir e se transformar em outra coisa.

No entanto, quando se observa as análises atuais, encontramos algo um pouco diferente. Por um lado, as “forças produtivas” raramente são muito invocadas. A escravidão romana e a escravidão haitiana envolviam culturas, climas, tecnologias etc., completamente diferentes; mas ninguém jamais sugeriu que elas não poderiam, por essa razão, ser consideradas escravistas. De fato, as “forças” realmente só parecem estar presentes na teoria como um aceno para certas passagens de Marx, como quando ele argumenta que a escravidão é produto do moinho de mão e o feudalismo, do moinho de água (Marx, 1859 [1970]). Então, na verdade, esta era apenas uma teoria das relações sociais por meio das quais os excedentes eram extraídos. Em segundo lugar, foi bastante difícil sair do molde evolucionista e eurocêntrico. A divisão entre escravidão, feudalismo e capitalismo foi claramente projetada para descrever as relações de classe na Europa antiga, medieval e moderna, respectivamente. Nunca ficou claro como aplicar a abordagem a outras partes do mundo. Os antropólogos acharam especialmente difícil descobrir como aplicar o modelo a sociedades apátridas. Embora alguns tenham cunhado expressões como a “linhagem” ou o modo de produção “doméstico”, elas nunca pareciam se encaixar bem. Depois, havia a questão dos Estados não ocidentais. Marx argumentou que impérios como a China ou a Índia Mogol estavam presos a um modo de produção “asiático” atemporal que não apresentava o dinamismo interno dos Estados ocidentais; além de extremamente condescendente, a maneira como formulou o conceito revelou-se irremediavelmente contraditória (Anderson, 1974b). As tentativas de criar alternativas, como o “MoP africano” (Coquery-Vidrovitch, 1978), não vingaram. Todos esses Estados eram, então, simplesmente variações do feudalismo, como tantos partidos comunistas insistiam? Samir Amin (1973, 1985) tentou salvar a situação propondo que praticamente todos os Estados não capitalistas deveriam ser subsumidos em uma única categoria, muito mais ampla, que ele chamou de “modo de produção tributário”. Sugeriu que isso incluiria qualquer sistema em que o excedente fosse extraído por meios político-coercitivos. Estados centralizados como a China Sung ou o império Sassânida poderiam ser considerados exemplos altamente organizados; feudalismo, como praticado na Europa e talvez no Japão, uma variante particularmente desorgani-

zada. Em *Europe and the People without History* (1982), Eric Wolf foi além ao propor três grandes MoPs: o modo de produção de parentesco, que englobava aquelas sociedades apátridas que eram os tradicionais campos dos antropólogos; o modo tributário; e, finalmente, o próprio capitalismo. Mas, nesse ponto, os conceitos haviam se tornado tão difusos que se tornou impossível pensar uma formação social como uma mistura complexa de diferentes modos de produção, exceto na medida em que cada nova etapa incorporava as anteriores, por exemplo, sob os Estados tributários ainda havia parentesco e, sob o capitalismo, aparatos estatais que faziam guerra e cobravam impostos (o que pode ser pensado como uma continuação do modo tributário).

Observação 2: O conceito de “modo de produção” em grande parte se dissolveu quando retirado do enquadramento do Estado

Em 1974, quando Perry Anderson souou a sentença de morte do “modo asiático”, ele demandou esforços para criar novos conceitos para descrever Estados como a Índia ou a China. Seria possível imaginar que isso teria sido respondido por uma enxurrada de novas propostas de modos de produção. Em vez disso, o que aconteceu foi quase exatamente o contrário. A lista foi ficando cada vez mais curta. No início dos anos 1980, com Wolf, estávamos de volta exatamente ao mesmo tipo de sequência evolutiva de três partes que Althusser estava originalmente tentando escapar – a principal diferença é que a “escravidão” havia sido substituída por “parentesco”. Como isso pôde acontecer?

O livro de Wolf foi o primeiro grande trabalho de antropologia a tentar lidar com o tipo de análise de sistemas-mundo que estava sendo desenvolvido por Immanuel Wallerstein e outros à época e não acho que isso seja insignificante. Uma das razões para o colapso da abordagem do MoP foi que ela era essencialmente uma teoria do Estado. Apesar de toda a terminologia sofisticada, as “formações sociais” quase sempre se revelaram reinos ou impérios de um tipo ou de outro. Assim, a teoria foi lançada em uma profunda crise quando a análise de sistemas-mundo transformou completamente a unidade de análise. No início, isso não era totalmente claro, porque os argumentos eram principalmente sobre o capitalismo. Os defensores da abordagem do modo de produção insistiam que o capitalismo emergia primeiro da dinâmica interna de classe dos Estados individuais, à medida que as relações de trabalho assalariado gradualmente se tornavam predominantes, levando a um ponto em que a burguesia poderia tomar o controle do aparelho de Estado (como nas Revoluções Inglesa ou Francesa). Wallerstein argumentou que ele surgiu na forma de uma “economia-mundo capitalista”, um sistema mais amplo de relações de mercado que criou uma divisão geral do trabalho entre regiões (diferenciando um núcleo, periferia e semiperiferia). De acordo com a abordagem dos sistemas-mundo, o que se passava dentro de qualquer “sociedade” em particular – por exemplo, o aumento do trabalho assalariado – só poderia ser explicado com referência a esse sistema maior.

Em princípio, isso é verdade para todos os sistemas-mundo – chamados assim não porque envolviam todo o globo, já que apenas o capitalismo fez isso, mas porque eram esferas de interação regional que eram, na verdade, mundos para si mesmos.

A ênfase holística tornou impossível simplesmente substituir “sistema-mundo” por “formação social” e ainda argumentar que qualquer sistema-mundo contém uma série de diferentes modos de produção, dos quais apenas um será dominante. Os sistemas-mundo são tomados como conjuntos coerentes. Como resultado, o “capitalismo” ou o “feudalismo” passaram a ser vistos como modos gerais de organização dessas novas, e maiores, unidades.

Wallerstein originalmente propôs três tipos diferentes de sistemas-mundo, em uma formulação que parecia suspeita como mais uma dessas sequências evolutivas de três partes: “minissistemas” (sociedades igualitárias e autossuficientes), “impérios-mundo” (como o Aquemênida ou o Chinês) e “sistemas-mundo” ligados pelo comércio (que, antes do capitalismo, tendiam a se transformar em impérios os quais, então, geralmente se dissolvem). Em parte, as categorias foram inspiradas na distinção do economista húngaro Karl Polanyi (1957) entre três modos de distribuição da riqueza: a reciprocidade (típica dos minissistemas), a redistribuição (típica dos impérios) e o mercado (típico dos sistemas-mundo). Wallerstein teve o cuidado de notar que tudo isso foi concebido como uma mera primeira aproximação, para servir de base para a pesquisa até que melhores termos fossem encontrados. Desse modo, talvez não seja certo conceder muita atenção a esses termos, mas uma coisa se destaca. Cada um se distinguia não por uma forma de produção, mas por uma forma de distribuição. E foi essa organização de distribuição mais ampla que deu forma a todo o resto dentro de cada universo particular. Isso realmente sugeria um projeto muito desanimador de comparação cultural. Uma vez que Wallerstein argumentou que quase todas as nossas categorias familiares de análise – classe, Estado, família e assim por diante – são realmente significativas apenas dentro do sistema-mundo capitalista existente, então termos presumidamente inteiramente novos teriam que ser inventados para olhar para outros. Se sim, então o que os diferentes sistemas-mundo tinham em comum? Qual foi a base de comparação?

As divisões subsequentes se voltam em grande parte para essa questão. Uma escola de teóricos dos sistemas-mundo – os “comparativistas”, cujos expoentes mais proeminentes são Chase-Dunn e Hall (1997) – tentou refinar os termos. Primeiro, eles tiveram que abandonar a noção de minissistemas (basicamente “tribos”), demonstrando que, mesmo no caso de sociedades extremamente igualitárias como a dos Wintu do sul da Califórnia, sempre houve esferas regionais de interação, “sistemas-mundo muito pequenos”, como eles os chamam. Esses sistemas menores, no entanto, pareciam não ter os ciclos de crescimento e colapso típicos de sistemas maiores e mais hierárquicos, como mercados e impérios. Os sistemas-mundo maiores, nas propostas deles, tendiam a ser compostos por uma série complexa de redes sobrepostas; mas, no final, a organização geral de

todos esses sistemas ainda acaba caindo nas três categorias de Wolf: parentesco, tributário e capitalista (além de uma hipotética categoria socialista, que ainda não existe, mas pode existir um dia). A principal diferença em relação a Wolf é que eles tendem a se referir a essas categorias não como “modos de produção”, mas como “modos de acumulação”, definidos, por sua vez, como “a lógica estrutural profunda de produção, distribuição, troca e acumulação” (1997, p.29). Parece uma mudança razoável na terminologia desde uma perspectiva de sistemas-mundo. Mas expõe o quanto o termo havia se afastado de seu suposto foco original em pessoas realmente fazendo coisas.

Uma vez que os termos de comparação foram feitos de forma tão ampla é realmente apenas um pequeno salto para argumentar que não estamos lidando com termos de comparação, mas com diferentes funções que se esperaria encontrar em qualquer ordem social complexa. Esse foi o movimento dos “continuacionistas” – os nomes de destaque aqui são Andre Gunder Frank e Barry Gills (Frank, 1993, 1998; Frank; Gills, 1993), Jonathan Friedman e Kajsa Ekholm (Ekholm; Friedman, 1982; Friedman, 1982, 2000) – que argumentam que, assim como qualquer sociedade complexa ainda haverá famílias (“parentesco”), elas também tenderão a ter algum tipo de governo, o que significa impostos (“tributo”) e algum tipo de sistema de mercado (“capitalismo”). Feito isso, é fácil argumentar que o próprio projeto de comparação é inútil. Na verdade, existe apenas um sistema mundial. Começou no Oriente Médio há cerca de 5000 anos e rapidamente passou a dominar a Afro-Eurásia; pelos últimos 2000 anos, pelo menos, seu centro de gravidade foi a China. De acordo com Gunder Frank, esse sistema mundial (note-se, sem hifens agora) tem visto ciclos amplos, mas regulares, de crescimento e expansão. Esta é a base para a sua afirmação notoriamente provocadora de que não só a Europa foi durante muito tempo uma periferia bárbara para o sistema mundial dominante – em si mesmo uma observação bastante incontroversa até agora – mas que o domínio europeu nos últimos séculos foi, de fato, apenas o resultado de uma campanha bem-sucedida de substituição de importações durante uma época em que o resto do sistema mundial estava em sua queda periódica e que, agora, sendo o momento do fim do ciclo de expansão se reafirmar, o domínio do “Ocidente” pode muito bem se provar uma fase meramente passageira em uma história muito longa (Frank, 1998).

Observação 3: O principal resultado do eclipse do conceito de modo de produção foi uma naturalização do capitalismo; isso se torna particularmente evidente quando se olha para a forma como os “continuacionistas” tratam o trabalho assalariado e a escravidão.

Friedman, Ekholm e outros falam agora abertamente de um sistema mundial capitalista que existe há 5000 anos (Andre Gunder Frank prefere descartar totalmente o termo “capitalismo”, juntamente com todos os outros “modos de produção” (1991), mas o que ele descreve se resume praticamente à mesma

coisa). A ideia de que o capitalismo é tão antigo quanto a civilização é, naturalmente, uma posição há muito popular entre os capitalistas; o que agora o torna palatável na esquerda é que, em grande parte, isso pode ser visto como um ataque ao eurocentrismo: se o capitalismo deve ser agora considerado um feito, então seria profundamente arrogante que estudiosos euro-americanos supunham que os europeus o inventaram há meros 500 anos. De forma alternativa, pode-se ver isso como uma posição apropriada para estudiosos marxistas que trabalham em uma época em que o anarquismo está substituindo rapidamente as ideologias estatistas como porta-estandarte da luta revolucionária: se o capitalismo surge junto com o Estado, seria difícil imaginar eliminar um sem eliminar outro. O problema, claro, é que, definido de forma tão ampla, torna-se muito difícil imaginar a eliminação do capitalismo. Essa posição também não elimina a posição privilegiada da Europa se você realmente pensar sobre isso, pois, mesmo que os continuacionistas argumentem que os séculos XVII e XVIII não testemunharam o nascimento do capitalismo na Europa Ocidental e, portanto, isso não marca um grande avanço econômico, eles ainda estão argumentando que houve um avanço intelectual igualmente importante, com europeus como Adam Smith descobrindo a existência de leis econômicas que agora afirmam ter existido por milhares de anos na Ásia e na África, mas que ninguém lá havia sido capaz anteriormente de descrever ou até, realmente, de notar.

Este é, na verdade, um ponto mais importante do que parece. Os grandes inimigos dos continuacionistas são estudiosos de meados do século, como Moses Finley (1960a, 1960b, 1973) e Karl Polanyi (1944, 1957, 1968), que argumentavam que os autores em sociedades antigas e não ocidentais realmente entendiam o que estava acontecendo em suas próprias sociedades e que, se eles não falavam de algo que poderia ser rotulado de “economia”, era porque nada propriamente semelhante às instituições econômicas capitalistas existia. Ambos são alvo de denúncias e abusos: aparentemente, por essa mesma razão.

Deixe-me ilustrar um pouco do que está em jogo aqui. Normalmente, as definições de capitalismo se concentram em uma de duas características. Alguns, como na abordagem do MoP, focam o trabalho assalariado. Os continuacionistas, previsivelmente, preferem o outro foco, que busca a existência do capital: isto é, as concentrações de riqueza empregadas simplesmente para criar mais riqueza e, em particular, com a abertura do processo, o impulso para o reinvestimento e expansão sem fim. Se alguém escolhesse o primeiro, seria difícil dizer que o capitalismo sempre existiu, já que, durante a maior parte da história humana, é bastante difícil encontrar muito do que possa ser descrito como trabalho assalariado. Não é por falta de tentativa. Os continuacionistas – como a maioria dos historiadores econômicos, na verdade – tendem a definir “salários” da forma mais ampla possível: essencialmente, como qualquer dinheiro dado a alguém em troca de serviços. Se você, na verdade, explicitar essa ideia, a formulação é obviamente absurda: se for assim, os reis seriam trabalhadores assalariados na medida em que pretendem fornecer

proteção em troca de tributos, e o Aga Khan seria um trabalhador assalariado a serviço da comunidade ismaelita, porque todos os anos o presenteiam com o seu peso em ouro ou diamantes para lhe agradecer as orações em seu nome. Claramente, “trabalho assalariado” (em oposição, digamos, a honorários por serviços profissionais) envolve um grau de subordinação: um trabalhador tem que estar, em algum grau, sob o comando de seu empregador. É exatamente por isso que, durante a maior parte da história, homens e mulheres livres tenderam a evitá-lo e por que durante a maior parte da história o capitalismo, de acordo com a primeira definição, nunca emergiu.

Como observou Moses Finley (1973), o antigo mundo mediterrâneo era marcado por um forte sentimento de contradição entre a vida política e a vida comercial. Em Roma, a maioria dos banqueiros era composta de escravos libertos; em Atenas, quase todas as atividades comerciais e industriais estavam nas mãos de não cidadãos. A existência de uma enorme população de escravos – na maioria das cidades antigas, aparentemente pelo menos um terço da população total – teve um efeito profundo sobre os arranjos de trabalho. Embora periodicamente se deparem com evidências de arranjos que, aos olhos modernos, se parecem com contratos de trabalho assalariado, em um exame mais atento eles quase sempre se revelam contratos de aluguel de escravos (o escravo, nesses casos, muitas vezes recebia uma diária fixa por comida). Homens e mulheres livres evitavam, assim, qualquer coisa remotamente parecida com trabalho assalariado, vendo-o como uma questão, efetivamente, de escravidão, de se alugarem (Humphries, 1978, p.147, 297 n.37-8). Trabalhar para a própria cidade às vezes podia ser considerado aceitável, uma vez que se estava efetivamente empregado em uma comunidade da qual se era membro, mas mesmo isso era normalmente mantido em regime de contrato temporário. Na Atenas de Péricles, empregados permanentes, mesmo funcionários do Estado, como a polícia, eram invariavelmente escravos.

Isso tudo dificilmente é algo único. Coisas notavelmente semelhantes foram documentadas em Madagascar ou no Brasil do século XIX. A reflexão sobre as implicações da ideia de alugar pessoas pode render todos os tipos de *insights*; da mesma forma, pode-se considerar como instituições que poderiam nos parecer notavelmente como relações de trabalho assalariado – em que uma parte trabalhava e outra as compensava de alguma forma – poderiam ter tido uma base completamente diferente: laços estendidos de clientelismo e dependência, por exemplo, aquelas situações complicadas que Finley (1964) descreveu como pairando “entre escravos e libertos”. Mas, para os continuacionistas, como para a maioria dos historiadores econômicos, tudo isso é deixado de lado. Friedman (2000), por exemplo, acusa Polanyi, Finley e seus seguidores de serem movidos por motivações “ideológicas” ao negar a importância do capital e dos mercados no mundo antigo. Afinal, o que os atores pensavam que estavam fazendo é em grande parte irrelevante. O capitalismo não é um estado de espírito, mas uma questão de estruturas objetivas, que permitem que a riqueza e o poder sejam traduzidos em formas abstratas nas quais podem ser infinitamente expandidos

e reproduzidos. Se fôssemos fazer uma análise objetiva, teríamos que partir do fato de que os trabalhadores assalariados, mesmo que estivessem em status servil, realmente existiam e produziam objetos para venda no mercado e que todo o sistema evidenciava exatamente o tipo de estrutura de ciclo de sobe e desce que estamos acostumados a ver no capitalismo. E conclui:

[...] a escravidão na Grécia Clássica é um assunto complexo envolvendo salário, juros e lucro em um elaborado sistema de mercado que parece ter tido propriedades cíclicas de expansão e contração. Tratava-se, em outras palavras, de uma forma de capitalismo que não é tão diferente das variedades mais óbvias no mundo moderno. (2000, p.152)

Porém, apesar de todas as pretensões de objetividade, é difícil ver essa escolha como menos ideológica. Afinal, pode-se definir “capitalismo” de forma tão ampla ou estreita quanto se goste. Seria fácil jogar o mesmo truque com termos como socialismo, comunismo e fascismo, e defini-los de forma tão ampla que poderia descobri-los em toda a Grécia antiga ou na Pérsia Safávida. No entanto, de alguma forma, ninguém nunca o faz. De forma alternativa, poder-se-ia facilmente inverter o próprio exemplo de Friedman, isto é, definir “capitalismo” como baseado no trabalho assalariado livre, mas definir “escravidão” nos termos mais amplos possíveis: digamos, como qualquer forma de trabalho em que uma das partes é efetivamente coagida. Poder-se-ia, assim, concluir que o capitalismo moderno é, na verdade, uma forma de escravidão. (Pode-se então argumentar que o fato de os capitalistas modernos não se verem coagindo os outros é irrelevante, já que estamos falando de estruturas objetivas de contenção e não do que os atores pensam que está acontecendo.) Tal argumento não seria totalmente inédito: há uma razão pela qual tantos trabalhadores nos países capitalistas modernos optaram por se referir a si mesmos como “escravos assalariados”. Mas nenhum historiador econômico jamais sugeriu, que eu saiba, tal coisa. Os vieses ideológicos ficam claros quando se considera não apenas o que está sendo argumentado, mas também os argumentos que nunca ocorreriam a alguém apresentar.

Tese 1: O principal erro do modelo de modo de produção foi definir “produção” simplesmente como a produção de objetos materiais; qualquer teoria adequada da “produção” teria que dar, no mínimo, peso igual à produção de pessoas e às relações sociais.

A maior fraqueza das abordagens do MoP, parece-me, é que elas partem de um tipo muito ingênuo de materialismo. Presume-se que a “produção material” é a produção de objetos materiais valiosos, como alimentos, vestuário ou barras de ouro; todo os negócios importantes da vida são tomados como movendo tais objetos e transferindo-os de uma pessoa ou classe para outra.

A abordagem é geralmente atribuída a Marx – na verdade, este tipo de “materialismo histórico” é o único aspecto do pensamento de Marx que estudiosos

como Gunder Frank afirmam ser realmente recuperável (por exemplo, Frank; Gills, 1993, p.106-9). Agora, eu realmente não vejo sentido em entrar em um debate prolongado sobre se isso representa o que Marx “realmente” quis dizer quando falou sobre “materialismo”. A obra de Marx, parece-me, segue em várias direções diferentes. Mas, algumas são decididamente mais interessantes. Considere esta passagem de seus cadernos etnográficos:

Entre os antigos não descobrimos uma única indagação sobre qual forma de propriedade fundiária etc. é a mais produtiva, a que cria o máximo de riqueza. A riqueza não aparece como objetivo da produção, embora Catão possa muito bem investigar o cultivo mais rentável dos campos ou Brutus pode até emprestar dinheiro com a taxa de juros mais favorável. A indagação é sempre sobre que tipo de propriedade cria os melhores cidadãos. A riqueza como um fim em si só aparece entre alguns povos comerciantes – monopolistas do comércio de transporte – que vivem nos poros do mundo antigo, como os judeus da sociedade medieval [...]. Assim, a concepção antiga, na qual o homem sempre aparece (por mais estritamente nacional, religiosa ou política que seja a definição) como o objetivo da produção, parece muito mais elevada do que o mundo moderno, na qual a produção é o objetivo do homem e a riqueza, o objetivo da produção. De fato, porém, quando a estreita forma burguesa for removida, o que é a riqueza, senão a universalidade das necessidades, capacidades, gozos, poderes produtivos etc., dos indivíduos, produzida em troca universal? (Marx, 1965 [1854], p.84)

O que Marx diz aqui dos antigos gregos e romanos poderia, claramente, servir da mesma maneira para o reino Bacongo do século XV, para a cidade medieval de Samarcanda ou praticamente qualquer sociedade não capitalista. A produção de riqueza foi sempre vista não como um fim em si mesmo, mas como um momento subordinado de um processo maior que, em última instância, visava à produção de pessoas. Marx também não sugere que isso foi apenas uma ilusão subjetiva que só aprendemos a ver agora que desenvolvemos a ciência da economia. É bem o contrário disso. Os antigos tinham razão. Em *A ideologia alemã*, Marx já havia sugerido que a produção de objetos é, simultaneamente, sempre a produção de pessoas e relações sociais (assim como de novas necessidades – Marx, 1970 [1846], p.48-50). Aqui, ele observa que, em última análise, não são os objetos que interessam. O capitalismo e a “ciência econômica” podem nos confundir ao pensar que o objetivo final da sociedade é simplesmente o aumento do PIB nacional, a produção de cada vez mais riqueza, mas, na realidade, a riqueza não tem sentido a não ser como um meio para o crescimento e a autorrealização dos seres humanos.

A pergunta, então, se torna a seguinte: como seria um “modo de produção” se partíssemos desse Marx, em vez de, digamos, o Marx da *Contribuição para uma crítica da Economia Política*? Se os modos de produção não capitalistas não são, em última análise, definidos pela produção de riqueza, mas de pessoas – ou, como enfatiza Marx, de certos tipos específicos de pessoas – então é bastante claro que

as abordagens existentes tomaram um caminho totalmente errado. Não deveríamos examinar as relações de serviço, os arranjos domésticos, as práticas educativas, pelo menos tanto quanto a disposição das colheitas de trigo e o fluxo de comércio?

Eu iria ainda mais longe. O que se passou por “materialismo” no marxismo tradicional – a divisão entre “infraestrutura” material e “superestrutura” ideal – é em si mesmo uma forma perversa de idealismo. É certo que aqueles que praticam direito, ou música, religião, finanças, teoria social, sempre tendem a afirmar que estão lidando com algo mais alto, mais abstrato, do que aqueles que plantam cebola, moldam vidros ou operam máquinas de costura. Mas isso não é bem verdade. As ações envolvidas na produção do direito, da poesia etc. são tão materiais quanto quaisquer outras. Uma vez que você reconhece o ponto dialético simples de que o que tomamos como objetos idênticos a si mesmos [*self-identical*] são, na verdade, processos de ação, então torna-se bastante óbvio que tais ações são sempre (a) motivadas por significados (ideias) e (b) sempre se realizam através de um meio concreto (material) e que, embora todos os sistemas de dominação pareçam propor que “não, isso não é verdade, há um domínio puro do direito, ou verdade, ou graça, ou teoria, ou capital financeiro, que flutua acima de tudo”, tais afirmações são como, para usar uma metáfora apropriadamente terrena, falar merda. Como John Holloway (2003) nos lembrou recentemente, é da natureza dos sistemas de dominação pegar o que são processos de ação realmente complexos e entrelaçados, cortá-los, redefini-los como objetos distintos e idênticos a si mesmos – uma canção, uma escola, uma refeição etc. Há uma razão simples para isso. É somente cortando-os e congelando-os dessa forma que se pode reduzi-los a propriedades e ser capaz de dizer que alguém os possui.

Um materialismo genuíno, portanto, não privilegiaria simplesmente uma esfera “material” em detrimento de uma esfera ideal. Começaria reconhecendo que essa esfera ideal, na verdade, não existe. Isso, por sua vez, permitiria deixar de se concentrar tão obsessivamente na produção de objetos materiais – coisas distintas e idênticas a si mesmas que alguém pode possuir – e iniciar o trabalho mais difícil de tentar entender os processos (igualmente materiais) pelos quais as pessoas criam e moldam umas às outras.

Tese 2: Se aplicarmos a análise de Marx sobre o valor no capital para a produção de pessoas e para as relações sociais poderemos ver mais facilmente alguns dos mecanismos que obscurecem as formas mais importantes de trabalho existentes na maioria das sociedades e o risco real à existência humana, permitindo, assim, que observadores “científicos” reduzam os seres humanos a autômatos competindo por abstrações como “riqueza” ou “poder”.

Talvez seja mais fácil entender o que estou tentando aqui se considerarmos o trabalho de alguns antropólogos que adotaram em linhas gerais a abordagem que estou endossando.

Refiro-me aqui à tradição do que chamarei de “teoria antropológica do valor”. Tal teoria foi possível em primeiro lugar pelos *insights* da ciência social feminista, que tornou impossível simplesmente ignorar o trabalho interminável de cuidado, manutenção, educação etc. que realmente mantêm as sociedades funcionando e que tende a ser realizado majoritariamente por mulheres. Reconhecer tais formas de ação como trabalho produtivo, no sentido marxiano, tornou mais fácil ver como os *insights* de Marx poderiam ser aplicados a muitas das sociedades mais igualitárias e apátridas com as quais a abordagem do MoP acha tão difícil de lidar. O verdadeiro pioneiro aqui é Terry Turner (1979, 1984, 1987), com seu trabalho sobre os Kayapó, embora haja uma série de outros trabalhando em linhas semelhantes (por exemplo, Myers no Pintupi [1986], Munn no Gawa [1986], Fajans no Baining [1997], Sangren na Taiwan rural [1987, 2000] etc.) Eu mesmo tentei sistematizar alguns de seus *insights* em um livro chamado *Towards an Anthropological Theory of Value* (Graeber, 2001).

Essa abordagem parte da premissa de que, como qualquer sociedade precisa produzir alimentos, roupas, abrigo etc., na maioria das sociedades a produção de coisas como casas, mandioca e canoas é vista mais como um momento subordinado a processos produtivos maiores destinados à formação de seres humanos. É verdade que as primeiras variedades de produção tendem a envolver restrições físicas que são muito reais e importantes de se ter em conta. Mas isso não significa que sejam apenas questões de atividade técnica. Antropólogos têm demonstrado repetidamente que mesmo atividades aparentemente mundanas como construir ou se mover em uma casa (Bourdieu, 1979) ou produzir farinha de mandioca (Hugh-Jones, 1979) codificam estruturas simbólicas – quente/frio, seco/úmido, céu/terra, masculino/feminino – que tendem a se repetir também em rituais complexos, formas de expressão artística ou concepções da natureza do cosmos como um todo, mas que estão, em última análise, embutidas nessas mesmas estruturas de ação. Em outras palavras, nunca estamos lidando com ideias puras e abstratas, assim como nunca estamos lidando com produção puramente mecânica. Pelo contrário, a própria ideia de que existem ideias puras ou ações materiais irracionais é uma ideologia cujas operações precisam ser investigadas.

Este último é um ponto importante porque muitas dessas sociedades realmente operam por meio desse tipo de distinção ideal/material, mesmo que raramente assumam, de maneira exata, a mesma forma. Isso parece diretamente relacionado ao fato de que, quase invariavelmente, alguma forma de exploração ocorre em tais sociedades; e onde isso acontece, assim como no capitalismo, os mecanismos de exploração tendem a ser sutilmente invisíveis.

No relato de Marx sobre o capitalismo, isso acontece principalmente através do mecanismo do trabalho assalariado. O dinheiro é, na verdade, uma representação do trabalho abstrato – a capacidade de produção do trabalhador, ou seja, o que seu empregador compra quando o contrata. É uma espécie de símbolo. Na forma de salário, ele se torna uma espécie de símbolo muito poderoso: uma representação

que, de fato, desempenha um papel crucial na criação do que representa – já que, afinal, os trabalhadores só estão trabalhando para serem pagos. É também justamente nessa transação que se dá o verdadeiro truque em que se baseia a exploração, já que Marx argumenta que o que o capitalista acaba pagando é simplesmente o custo do trabalho abstrato (o custo de reproduzir a capacidade de trabalho do trabalhador), que sempre será menor do que o valor daquilo que o trabalhador pode realmente produzir. O ponto levantado por Turner é que, mesmo onde não há mercado único de trabalho – como não houve na maioria das sociedades na história da humanidade – algo semelhante tende a acontecer. Diferentes tipos de trabalho ainda tendem a se refletir na forma de um meio concreto, material, que, como o dinheiro, é ao mesmo tempo uma representação da importância de nossas próprias ações para nós mesmos e, simultaneamente, visto como valioso em si mesmo e que, portanto, acaba se tornando o fim real para o qual a ação ocorre. Símbolos de honra inspiram um tipo de comportamento honrado. De fato, seu valor é apenas o das ações que representam, mas os atores as veem como valiosas em si mesmas. Da mesma forma, símbolos de piedade inspiram a devoção religiosa; símbolos de sabedoria inspiram o aprendizado e assim por diante. Na verdade, é o mesmo em nossa própria sociedade; é justamente nesses domínios de atividade em que o trabalho não é mercantilizado em que falamos não de “valor” abstrato, mas de “valores” concretos. Por exemplo, o trabalho doméstico e de cuidado dos filhos torna-se uma questão de “valores familiares”, o trabalho para a igreja, uma questão de valores religiosos, o ativismo político é inspirado pelos valores do idealismo etc. Em ambos os casos, alguns princípios básicos parecem ser aplicados:

- (1) Valor é a maneira como os atores representam a importância de suas próprias ações para si mesmos como parte de algum todo maior (ou “totalidade concreta”, como Marx gostava de dizer).
- (2) Essa importância é sempre vista em termos comparativos: algumas formas de valor são consideradas equivalentes por serem únicas, mas normalmente existem sistemas de classificação ou mensuração.
- (3) Os valores são sempre realizados através de algum tipo de símbolo material e, geralmente, em algum lugar diferente do lugar onde ele é produzido originalmente. Em sociedades não capitalistas, isso envolve mais frequentemente uma distinção entre uma esfera doméstica, em que ocorre a maior parte do trabalho direto de criação de pessoas, e algum tipo de esfera pública, política, na qual é realizado, mas geralmente por maneiras que excluem as mulheres e as pessoas mais jovens que fazem a maior parte do trabalho e permitem que símbolos de valor sejam realizados.

Assim, Turner argumenta que entre os Kayapó do Brasil central as comunidades se organizam como círculos, com um anel de casas em torno de um espaço público e político no centro. As formas de valor produzidas em grande parte nas unidades domésticas por meio do trabalho de produção e socialização das pessoas

passam a ser realizadas por meio de certas formas de performance pública (canto, oratória, lamentos etc.) que se estendem aos mais velhos, os quais são, eles mesmos, apenas “anciãos” porque são o ápice de um processo doméstico de criação e socialização de crianças que ocorre fora do palco central.

Isso enfatiza que quase sempre esse processo de realização de valor envolve alguma forma de reconhecimento público, mas isso não quer dizer que as pessoas estejam simplesmente lutando por “prestígio”; em vez disso, a gama de pessoas que está disposta a reconhecer certas formas de valor constitui a extensão do que um ator considera consistir a “sociedade”, em qualquer sentido significativo do termo (Graeber, 2001).

O que quero enfatizar aqui, porém, é que, quando o valor diz respeito à produção de pessoas, ele está sempre inteiramente implicado em processos de transformação: as famílias são criadas, crescem e se separam; as pessoas nascem, amadurecem, se reproduzem, envelhecem e morrem. Eles estão constantemente sendo socializados, treinados, educados, orientados para novos papéis – um processo que não se limita à infância, mas dura até a morte; eles estão constantemente sendo atendidos e cuidados. É principalmente disso que tratamos quando falamos em vida humana; aquilo com que a maioria das pessoas sempre passou a maior parte do tempo se preocupando; no que nossas paixões, obsessões, amores e intrigas tendem a se centrar; o que grandes romancistas e dramaturgos se tornam famosos por descrever; algo com o que a poesia e o mito lutam para chegar a um acordo; mas o que a maior parte da teoria econômica e política essencialmente faz desaparecer.

Por quê? Parece ocorrer, pelo menos em parte, por causa do próprio mecanismo da realização do valor. O valor tende a realizar-se num domínio mais público, ou mesmo político, e, portanto, mais universalizado do que o doméstico, no qual é (em grande parte) criado; essa esfera é geralmente tratada como se fosse até certo ponto transcendente, isto é, como flutuando acima e não afetada pelos detalhes mundanos da vida humana (o domínio especial das mulheres), sendo vista como verdades atemporais, princípios eternos, poder absoluto – em uma palavra, algo muito parecido com abstrações idealistas. A maioria das análises antropológicas do valor acaba traçando algo do tipo: os símbolos de valor Kayapó acabam incorporando o valor abstrato da “beleza”, uma profunda unidade e conclusão superiores especialmente incorporadas em performances perfeitas e rituais comunitários (por exemplo, Turner, 1987); as pessoas que praticam o intercâmbio kula buscam “fama” (Munn, 1986); berberes do rifé marroquino, com suas complexas trocas de dádivas e disputas de sangue, perseguem valores da honra e baraka, ou graça divina (Jamous, 1981) etc. Todos esses são princípios que, mesmo quando não são identificados com poderes sobre-humanos como deuses ou ancestrais, mesmo quando não são vistos como princípios literalmente transcendentais, são vistos como estando acima e simbolicamente opostos à confusão da vida humana ordinária e à transformação. O mesmo costuma acontecer com os objetos mais valorizados,

cujo poder de encantar e atrair geralmente vem do fato de representarem processos congelados; se fizermos uma análise suficientemente perspicaz, tenderemos a descobrir que os objetos que são as apostas máximas de algum campo do esforço humano são, na verdade, modelos simbólicos que comprimem em si mesmos os padrões de ação humana que os criam (por exemplo, Battaglia, 1983, 1990).

Parece-me que, mesmo para além do trabalho que está constantemente criando e remodelando os seres humanos, uma forma-chave não reconhecida de trabalho nas sociedades humanas é precisamente aquela que cria e mantém essa ilusão de transcendência. Majoritariamente, ambos são realizados predominantemente por mulheres. Uma boa maneira de ilustrar o que estou falando aqui pode ser considerar o fenômeno do luto. Raramente as carreiras políticas de indivíduos importantes terminam com a morte. Muitas vezes, figuras políticas como antepassados, mártires, fundadores de instituições, podem ser muito mais importantes após sua morte do que quando estavam vivos. O luto, e outros atos de memorialização, poderiam então ser vistos como uma parte essencial do trabalho de produzir pessoas – e a pessoa morta não está mais desempenhando um papel ativo, o que simplesmente sublinha o quanto do trabalho de fazer e manter uma carreira é sempre feito por outros. Mesmo o olhar mais superficial sobre a literatura mostra que o ônus desse trabalho, aqui, tende a ser muito desigualmente distribuído. De fato, isso é especialmente verdadeiro para as formas mais dramáticas – cortar o cabelo, automutilar-se, jejuar, usar roupas embaciadas, sacos de pano com cinzas ou qualquer coisa que seja considerada a maneira culturalmente apropriada de se tornar uma personificação do luto, para, essencialmente, anular que se expresse angústia pela perda do outro. Os subordinados sociais lamentam a perda de seus superiores, não o contrário. E, em praticamente todos os lugares, o fardo do luto recai desproporcionalmente, e geralmente de maneira esmagadora, sobre as mulheres. Em muitas partes do mundo espera-se que as mulheres de certa idade existam em grande parte como memoriais vivos para algum homem morto: sejam viúvas hindus que devem renunciar a todos os alimentos mais saborosos, ou mulheres católicas no Mediterrâneo rural que provavelmente passarão pelo menos metade de suas vidas vestindo preto. Desnecessário dizer que essas mulheres quase nunca recebem o mesmo reconhecimento quando morrem, muito menos dos homens.

A questão, porém, é que as distinções simbólicas entre alto e baixo não provêm de algum “sistema simbólico” preexistente; elas são continuamente construídas pela ação e o trabalho de fazê-lo é efetuado desproporcionalmente por aqueles que estão efetivamente se definindo como inferiores. Assim como o luto. Como enfatizou Bloch (1982), o luto diz respeito a criar contrastes dramáticos entre o que é considerado verdadeiramente permanente e tudo o que é corporal, transitório, afligido pela possibilidade do luto e da dor, sujeito à corrupção e à decadência. Os enlutados, quando se cobrem de sujeira ou cinzas, ou se envolvem em outras práticas de negação do eu, algo que parece surpreendentemente semelhante em todas as culturas, também estão se tornando a personificação da esfera corporal

transitória em relação a outra, transcendental, que é de fato criada em grande parte através de seu fazer. Os próprios mortos tornaram-se espíritos; são seres etéreos ou abstrações sem corpo, ou talvez estejam encarnados em monumentos permanentes como túmulos ou belas heranças, ou edifícios deixados em sua memória – geralmente, na verdade, é um pouco de ambos – mas são as ações dos enlutados, principalmente pela negação dramática de seus próprios corpos e prazeres, que recriam constantemente esse contraste extremamente hierárquico entre puro e impuro, mais alto e mais baixo, céu e terra.

Costuma-se dizer que a noção central do modernismo é que os seres humanos são projetos de autocriação. O que estou argumentando aqui é que somos de fato processos de criação, mas que a maior parte da criação é normalmente realizada por outros. Também estou argumentando que quase todos os desejos, paixões, compromissos e experiências mais intensas na vida da maioria das pessoas – dramas familiares, intrigas sexuais, realizações educacionais, honra e reconhecimento público, esperanças para seus filhos e netos, sonhos de posteridade depois de mortos – têm girado precisamente em torno desses processos de criação mútua de seres humanos, mas que o mecanismo da criação de valor tende a disfarçar isso postulando alguma esfera superior, seja de valores econômicos, seja de abstrações idealistas. Isso é essencial para a natureza da hierarquia (Graeber, 1997) e quanto mais hierarquizada a sociedade mais isso tende a acontecer. Finalmente, estou sugerindo que são precisamente esses mecanismos que tornam possível para historiadores e cientistas sociais criar simplificações tão estranhas da vida humana e das motivações humanas. O trabalho de criar e manter pessoas e relações sociais (e as pessoas são, em grande medida, simplesmente o acréscimo internalizado de suas relações com os outros) acaba sendo relegado, pelo menos tacitamente, ao domínio da natureza – torna-se uma questão de demografia ou “reprodução” – e a criação de objetos físicos valiosos torna-se a finalidade última da existência humana.

Tese 3: Um dos grandes *insights* da análise de sistemas-mundo é mostrar como formas muito simples de relação social, mais típicas de relações à distância entre pessoas que não se conhecem muito bem, são continuamente introjetadas dentro dessas sociedades para simplificar as relações sociais que não precisariam ser assim.

Infelizmente, essa tese não pode ser adequadamente explicada, muito menos defendida, no espaço disponível, então deixe-me apenas resumi-la.

Marx já observava na passagem citada acima que as relações comerciais, nas quais a riqueza era o objetivo principal da atividade humana, aparecem “nos poros do mundo antigo” entre aqueles que realizam o comércio entre as sociedades. Este é um *insight* desenvolvido pela análise de sistemas-mundo, em que o capitalismo é frequentemente visto como tendo se desenvolvido primeiro no comércio de longa distância e, em seguida, gradualmente ganhando espaço em aspectos cada vez mais

íntimos da vida cotidiana das comunidades. Sugiro que estamos a tratar aqui de um princípio muito mais geral. Pode-se citar toda uma série de formas de ação altamente esquemáticas e simplificadas, que podem ser inevitáveis no trato entre pessoas que não se conhecem muito bem, que se introjeta de maneira semelhante. A primeira é, provavelmente, a violência. A violência é uma forma de ação realmente singular porque é praticamente a única dessas formas em que se logra efeitos relativamente previsíveis sobre as ações dos outros sem entender nada sobre eles. De qualquer outra forma que alguém queira influenciar os outros é preciso pelo menos saber ou descobrir quem eles pensam que são, o que querem, o que acham censurável etc. Bata na cabeça deles com força suficiente, tudo se torna irrelevante. Por isso, a violência é comum nas relações entre sociedades, mesmo aquelas que não são marcadas por uma elaborada violência estrutural interna. No entanto, a existência de violência estrutural – hierarquias sociais apoiadas por uma ameaça sistemática de força – quase invariavelmente cria formas de ignorância interna: não é mais necessário realizar esse tipo de trabalho interpretativo e, de modo geral, quem está no topo sabe muito pouco sobre o que os de baixo pensam que está acontecendo. Aqui, novamente, as relações de gênero são provavelmente o exemplo mais revelador: com notável consistência, em uma ampla gama de sociedades, os homens tendem a não saber quase nada sobre a vida, o trabalho ou as perspectivas das mulheres, enquanto as mulheres tendem a saber muito sobre os homens – na verdade, espera-se que o façam, já que uma grande parte desse trabalho interpretativo (se é que se pode chamá-lo assim) sempre parece recair sobre as mulheres, o que, por sua vez, ajuda a explicar por que isso não é geralmente considerado “trabalho”. E o mesmo tende a se aplicar às relações de casta, classe e outras formas de desigualdade social.

A troca mercantil é outro exemplo. Basta dar uma olhada na rica literatura antropológica sobre “troca da dádiva”, ou mesmo considerar a maneira como objetos se movem dentro de famílias ou círculos de amigos, para perceber o quão incrivelmente despojada e simplificada é, em comparação, uma transação de mercadoria padrão. Não é preciso saber quase nada sobre a outra parte; é preciso apenas saber a coisa que eles querem adquirir: ouro, peixe ou tecidos de chita. Daí a popularidade, nos primeiros relatos de viajantes gregos ou árabes, da ideia do “comércio silencioso”: em teoria, seria possível fazer trocas comerciais com pessoas sobre as quais nada se sabia, que nunca se conheceu, deixando de maneira alternada mercadorias em uma praia. A questão, novamente, é que as relações comerciais eram, em muitas sociedades, típicas das relações com estrangeiros, uma vez que exigiam um trabalho interpretativo mínimo; no trato com aqueles que se conhecia melhor, outras formas mais complexas de troca eram geralmente aplicadas. No entanto, também aqui, a introjeção das relações comerciais no trato com os vizinhos possibilitou tratá-los, efetivamente, como estrangeiros. A análise de Marx sobre o capitalismo, na verdade, dá um papel central a esse fenômeno: é um efeito peculiar do mercado apagar a memória de transações anteriores e criar, efetivamente, um véu de ignorância

entre vendedores e compradores, produtores e consumidores. Quem compra uma mercadoria geralmente não tem ideia de quem a fez e em que condições ela foi feita. É claro que isso resulta no “fetichismo da mercadoria”.

Tese 4: Se reinterpretarmos “modo de produção” como uma relação entre a extração do excedente e a criação de seres humanos, é possível, então, ver o capitalismo industrial como uma forma introjetada do modo de produção escravo, como uma relação estruturalmente análoga entre o local de trabalho e a esfera doméstica.

Se for para resgatar a noção de “modo de produção”, ela deve ser vista não apenas como uma estrutura para a extração de algum tipo de excedente material entre classes, mas como a maneira pela qual tal estrutura se articula com estruturas para a criação de pessoas e relações sociais.

Poderíamos começar aqui pelo modo de produção capitalista, já que sempre foi esse o caso a partir do qual os demais foram extrapolados. Como mencionei, as definições de capitalismo tendem a partir ou da troca ou da produção. No primeiro caso, tende-se a ver a necessidade ilimitada de crescimento, o que torna o capitalismo distinto: onde a maioria dos sistemas de troca mercantis está cheia de atores tentando obter o que acham que querem ou necessitam, o capitalismo ocorre quando o lucro se torna um fim em si mesmo e o “capital” se torna uma entidade viva, que busca constantemente se expandir; de fato, as empresas capitalistas não podem permanecer competitivas a menos que estejam em contínua expansão. No segundo, a ênfase é no trabalho assalariado: o capitalismo ocorre quando um número significativo de empresas é de propriedade ou administrado por pessoas que contratam outras para ficarem sob seu comando em troca de um pagamento direto em dinheiro, mas que não têm outra forma de participação na empresa. No capitalismo industrial descrito por Marx, os dois aparecem juntos e são tomados como conectados. Proponho uma terceira forma. A Revolução Industrial também introduziu a primeira forma de organização econômica a fazer uma distinção sistemática entre casas e locais de trabalho, entre esferas domésticas e econômicas. (Foi isso que tornou possível começar a se falar de “economia”: a produção de pessoas e a produção de mercadorias deveriam ocorrer em espaços diferentes, por lógicas inteiramente diferentes.) Essa cisão também desempenha um papel central na análise de Marx: por um lado, o véu de ignorância do mercado cai justamente entre os dois. Tudo isso contrastava dramaticamente com o que existia anteriormente na maior parte da Europa, onde sistemas muito complexos de “serviços de ciclo de vida” (Hajnal, 1965, 1982; Laslett, 1972; Wall, 1983) garantiu que a maioria dos jovens passasse anos como aprendizes ou servos nos lares de seus superiores sociais. Uma vez que se reconhece isso, as semelhanças com a escravidão se tornam muito mais fáceis de se ver.

Devo explicar aqui que a interpretação marxista convencional da escravidão como modo de produção é que a escravidão possibilita que uma sociedade roube

de forma efetiva o trabalho produtivo que outra sociedade investiu na produção de seres humanos (Lovejoy, 2000; Meillassoux, 1975, 1979, 1991; Terray, 1969). É por isso que os escravos sempre têm que vir de outro lugar (é apenas em condições extraordinárias, como o *boom* do algodão do Sul dos EUA criado pela Revolução Industrial Britânica, que é economicamente viável criar escravos e, mesmo lá, isso não era sustentável de fato). Os seres humanos, afinal, são em grande parte inúteis como trabalhadores nos primeiros 10 ou 15 anos de sua existência. Uma sociedade escravista está efetivamente se apropriando dos anos de cuidado e criação que alguma outra sociedade investiu na produção de jovens capazes de trabalhar, sequestrando os produtos – e depois, muito frequentemente, fazendo-os trabalhar rapidamente até a morte.

De certa forma, então, pode-se dizer que a escravidão também envolve uma separação entre esfera doméstica e local de trabalho – à exceção que, neste caso, a separação é geográfica. O trabalho humano produzido na Anatólia é realizado em uma plantação na Itália; o trabalho humano produzido no que hoje é o Gabão é realizado no Brasil ou na Jamaica. Nesse sentido, o capitalismo poderia ser visto como mais um caso de introjeção. Isso pode parecer exagero; mas, na verdade, as semelhanças estruturais são realmente bastante impressionantes.

A instituição da escravidão é normalmente vista como derivada da guerra. Se o vencedor da guerra poupa a vida de um cativo, ele adquire assim um direito absoluto sobre ela. O resultado é frequentemente descrito como uma “morte social” (por exemplo, Patterson, 1982): os novos escravos são poupados da execução literal, mas doravante também são destituídos de qualquer status anterior dentro de suas antigas comunidades, não têm direito a relações sociais, nenhum direito de parentesco ou cidadania, ou qualquer relação social de fato que não seja sua relação de dependência com um senhor que, portanto, tem o direito de ordená-los a fazer praticamente tudo o que quiser. Agora, houve casos em que isso é tudo o que existe, mas, na esmagadora maioria dos casos históricos conhecidos, esse processo é mediado pelo mercado. Normalmente, primeiro alguém é capturado, sequestrado ou talvez reduzido à escravidão por decisão judicial; depois, vende-se a estrangeiros; ou talvez os pais empobrecidos ou endividados o vendam diretamente, mas em algum momento o dinheiro muda de mãos. Posteriormente, os escravos continuam sendo mercadorias comercializáveis que podem ser vendidas repetidamente. Uma vez comprados, eles ficam inteiramente às ordens de seus empregadores. Nesse sentido, como apontou o historiador Yann Moulier-Boutang (1998), eles representam justamente o que Marx chamou de “trabalho abstrato”: quando se compra um escravo, o que se compra é a pura capacidade de trabalho, que é também o que um empregador adquire quando contrata um trabalhador. É claro que é essa relação de comando que faz com que as pessoas livres na maioria das sociedades vejam o trabalho assalariado como análogo à escravidão e, portanto, tentem ao máximo evitá-lo.

Podemos observar os seguintes traços compartilhados por escravidão e capitalismo:

- (1) Ambos dependem de uma separação entre o lugar de (re)produção social da força de trabalho e o lugar onde essa força de trabalho se realiza na produção – no caso da escravidão, isso se faz com o transporte de trabalhadores comprados ou roubados de uma sociedade para outra; no capitalismo, separando a esfera doméstica (a esfera da produção social) do local de trabalho. Em outras palavras, o que é efetuado, em um, pela distância física é, no outro, efetuado pelo anonimato do mercado.
- (2) A transferência é efetuada através da troca de poderes humanos por dinheiro: vendendo trabalhadores ou contratando-os (essencialmente, permitindo-lhes alugar a si mesmos).
- (3) Um efeito dessa transferência é a “morte social”, no sentido de que os laços comunitários, as relações de parentesco etc. que moldaram o trabalhador são, em princípio, supostos como não tendo relevância no local de trabalho. Isso também é verdade no capitalismo, pelo menos em princípio: a identidade étnica de um trabalhador, as redes sociais, os laços de parentesco e o todo o resto não devem ter qualquer efeito sobre a contratação ou como se é tratado no escritório ou no chão de fábrica, embora, é claro, na realidade isso não seja verdade.
- (4) O mais crucial é que a transação financeira em ambos os casos produz trabalho abstrato, que é potencial criativo puro. Isso é criado pelos efeitos do comando. O trabalho abstrato é o poder absoluto da criação, de fazer qualquer coisa. Pode-se dizer que cada um controla o trabalho abstrato em sua própria pessoa, mas para estendê-lo ainda mais é preciso colocar os outros em uma posição em que eles serão efetivamente uma extensão de sua vontade, em complemento às suas ordens. A escravidão, o serviço militar e as diversas formas de corveia são as principais posições em que isso se manifestou historicamente. Obviamente, isso também consiste em um ideal não realizado: esta é, de fato, precisamente a área da maior parte das lutas trabalhistas. Mas é digno de nota que o feudalismo (ou o senhorialismo, se preferirem) tende exatamente para o princípio oposto: os deveres em relação ao senhorio eram muito específicos e intrinsecamente mapeados.
- (5) Um acompanhamento ideológico constante desse tipo de arranjo é uma *ideologia da liberdade*. Como Moses Finley apontou pela primeira vez (1980), a maioria das sociedades toma como certo que nenhum ser humano é completamente livre ou completamente dependente, ao contrário, todos têm diferentes graus de direitos e obrigações. O ideal moderno de liberdade política, de fato, tendeu historicamente a emergir de sociedades com formas extremas de escravidão (a Atenas de Péricles, a Virgínia de Jefferson) essencialmente como um ponto de contraste. Os juristas medievais, por

exemplo, assumiam que todo direito era obrigação alheia e vice-versa; a moderna doutrina da liberdade, como propriedade dos seres humanos que se podia possuir, desenvolveu-se precisamente em Lisboa e Antuérpia, as cidades que estavam no centro do tráfico de escravos na época; e a objeção mais comum a essa nova noção de liberdade na época era a de que, se alguém possui sua liberdade, então também deveria ser possível vendê-la (Tuck, 1979). Daí que a doutrina da liberdade pessoal – fora do local de trabalho – ou mesmo

a noção de liberdade contratual, que tantas vezes se encontra em sociedades dominadas pelo trabalho assalariado, não significa que estamos lidando, realmente, com um tipo fundamentalmente diferente de sistema. Significa que estamos lidando com uma transformação. Estamos lidando com os mesmos termos, dispostos de forma diferente, de modo que, em vez de uma classe de pessoas poder se imaginar como absolutamente “livre” porque outras são absolutamente não livres, temos os mesmos indivíduos se movendo para a frente e para trás entre essas duas posições ao longo da semana e do dia de trabalho.

Assim, uma transferência efetuada apenas uma vez, por venda, sob um regime de escravidão é transformada em uma que se repete uma e outra vez sob o capitalismo. Agora, pode parecer um pouco impertinente comparar um deslocamento matinal [para o trabalho] com a Passagem do Meio [do tráfico transatlântico], mas, estruturalmente, parecem desempenhar exatamente o mesmo papel. O que é realizado apenas uma vez em uma variante, de forma violenta e catastrófica, se repete como uma infundável labuta alucinante na outra.

Devo enfatizar que, quando digo que um modo de produção é uma transformação do outro, estou falando da permutação de termos lógicos. Isso não implica necessariamente que um tenha surgido do outro, ou mesmo que tenha havido alguma conexão histórica. Não estou necessariamente discordando, por exemplo, do argumento histórico de que o capitalismo surgiu pela primeira vez dentro do setor agrícola inglês nos séculos XVI e XVII, e não do comércio de longa distância (Brenner, 1976, 1979; Dobb, 1947; Madeira, 2002). Ou, talvez, eu devesse ser mais específico. Parece-me que a “hipótese Brenner”, como é chamada, pode explicar as duas primeiras das três características que definem o capitalismo industrial como modo de produção: demonstra que a emergência do trabalho assalariado no setor agrícola se desenvolveu de mãos dadas com forças estruturais que exigiam lucros em constante expansão. No entanto, não explica a terceira: os proletariados rurais emergentes eram – legalmente, em princípio, e geralmente na prática – empregados residentes nas casas de seus empregadores (ver, por exemplo, Kussmaul, 1981). Ao mesmo tempo, essa mesma era do “capitalismo mercantil” viu um súbito e espetacular renascimento da instituição da escravidão e outras formas de trabalho forçado, que haviam desaparecido em grande parte na Europa durante o final da

Idade Média – embora estas estivessem legalmente confinadas às colônias. Como C. L. R. James argumentou há muito tempo, técnicas industriais racionalizadas foram amplamente desenvolvidas nas *plantations* escravistas, e grande parte da riqueza que financiou a Revolução Industrial emergiu do comércio de escravos e ainda mais de indústrias com força de trabalho servil (Blaut, 1993, p.203-5; Tiago, 1938; Williams, 1944). Isso faz sentido. As relações de trabalho assalariado poderiam ter surgido entre os proprietários de terras que realizavam o “melhoramento” durante esse primeiro período, mas os comerciantes ricos da época estavam atrás de “trabalho abstrato” da forma mais fácil possível; seu primeiro impulso foi usar escravos. Pode-se então dizer que o capitalismo pleno e industrial só surgiu quando os dois se fundiram. Pode-se especular que uma das razões pelas quais os grandes comerciantes acabaram por se valer do trabalho assalariado em casa, mesmo dentro do setor industrial, não foi porque a escravidão ou outras formas de trabalho forçado se mostraram ineficientes como forma de produção, mas sim porque isto não criou mercados eficientes para o consumo: não se pode vender muito a escravos e, pelo menos naquela época, era difícil manter uma população de produtores e consumidores em continentes totalmente diferentes.

Nada disso, talvez, explique a conexão exata entre trabalho assalariado, separação entre família e local de trabalho, ou a necessidade do capitalista de crescimento ilimitado. Mas os termos teóricos que venho desenvolvendo podem sugerir algumas direções. A principal diferença entre as empresas europeias deste período e as empresas comerciais do mundo islâmico ou da Ásia Oriental parece ter sido o fato de não serem empresas familiares. Especialmente com o desenvolvimento da forma corporativa – a ideia de que as empresas capitalistas eram pessoas imortais livres da necessidade de nascer, casar ou morrer – o domínio econômico foi efetivamente extirpado do domínio da transformação e da formação mútua dos seres humanos e passou a ser visto como algo transcendente. Isso pode sugerir o seguinte:

Tese 5: A demanda ilimitada do capitalismo por crescimento e lucro está relacionada à abstração transcendente da forma corporativa. Em qualquer sociedade, as formas dominantes são consideradas transcendentais da realidade da mesma forma que as formas de valor tendem a ser e quando essas formas transcendentais encontram a realidade “material”, suas demandas são absolutas.

Esta tese, porém, terei que deixar como possível direção para pesquisas futuras.

Referências bibliográficas

ABU-LUGHOD, Janet. *Before European Hegemony: The World System AD 1250-1350*.

Nova York: Oxford University Press, 1989.

AMIN, Samir. *Le Développement inégal*. Paris: Éditions de Minuit, 1973.

- AMIN, Samir. Modes of Production: History and Unequal Development, *Science and Society*, 49, p.94-207, 1985.
- ANDERSON, Perry. *Passages from Antiquity to Feudalism*. Nova York: Verso, 1974a. [Ed. bras.: *Passagens da Antiguidade ao feudalismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2016.]
- ANDERSON, Perry. *Lineages of the Absolutist State*. Nova York: Verso, 1974b. [Ed. bras.: *Linhagens do Estado absolutista*. São Paulo: Editora Unesp, 2016.]
- BARRAUD, Cecile; COPPET, Daniel de; ITEAN, André; JAMOUS, Raymond. *Of Relations and the Dead: Four Societies Viewed from the Angle of Their Exchanges*. Trad. Stephen J. Suffern. Oxford: Berg, 1994.
- BATTAGLIA, Debora. Projecting Personhood in Melanesia: The Dialectics of Artefact Symbolism on Sabarl Island, *Man* (n.s.), 18, p.289-304, 1983.
- BATTAGLIA, Debora. *On the Bones of the Serpent: Person, Memory and Mortality in Sabarl Island Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- BLAUT, James. *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusion and Eurocentric History*. New York: Guilford, 1993.
- BLOCH, Marc. *Feudal Society*. 2v. Cambridge: Cambridge University Press, 1961.
- BLOCH, Maurice. Death, Women and Power. In: BLOCH, Maurice; PARRY, Jonathan (eds.). *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- BLOCH, Maurice; PARRY, Jonathan (eds.). *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- BOURDIEU, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Trad. Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- BRENNER, Robert. Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-industrial Europe, *Past and Present*, 70, p.30-75, fev. 1976.
- BRENNER, Robert. The Agrarian Roots of European Capitalism. *Past and Present*, 97, p.6-113, nov. 1982.
- CHASE-DUNN, Christopher; HALL, Thomas D. *Rise and Desire: Comparing World-systems*. Boulder, CO: Westview Press, 1997.
- CHAUDHURI, K. *Trade and Civilization in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- CHAUDHURI, K. *Asia before Europe: Economy and Civilization in the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- COQUERY-VIDROVITCH, C. Research on an African Mode of Production. In: SEDDON, David (ed.). *Relations of Production*. Londres: Frank Cass, 1978.
- DOBB, Maurice. *Studies in the Development of Capitalism*. Nova York: International Publishers, 1947.
- EKHOLM, Kajsa; FRIEDMAN, Jonathan. "Capital" Imperialism and Exploitation in Ancient World-systems, *Review*, 4, p.87-109, 1982.
- FAJANS, Jane. *They Make Themselves: Work and Play among the Baining of Papua New Guinea*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- FINLEY, Moses. The Servile Statuses of Ancient Greece. *Revue Internationale des droits de l'antiquité*, 7, p.65-89, 1960a.
- FINLEY, Moses. *Slavery in Classical Antiquity*. Cambridge: Heffer, 1960b.

- FINLEY, Moses. Between Slavery and Freedom. *Comparative Studies in Society and History*, 6, p.233-49, 1964.
- FINLEY, Moses. *The Ancient Economy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- FINLEY, Moses. *Ancient Slavery and Modern Ideology*. Londres: Chatto and Windus, 1980.
- FORTUNATI, Leopoldini. *The Arcana of Reproduction: Housework, Prostitution, Labor and Capital*. Trad. Hillary Creek. New York: Autonomedia, 1995 [1981].
- FRANK, Andre Gunder. Transitional Ideological Modes: Feudalism, Capitalism, Socialism. *Critique of Anthropology*, 11, p.71-88, 1991.
- FRANK, Andre Gunder. Bronze Age World Systems Cycles. *Current Anthropology*, 34, p.383-429, 1993.
- FRANK, Andre Gunder. *ReOrient: The Silver Age in Asia and the World Economy*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- FRANK, Andre Gunder; GILLS, Barry K. *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?* Londres: Routledge, 1993.
- FRIEDMAN, Jonathan. Concretizing the Continuity Argument in Global Systems Analysis. In: DENEMARK, Robert A.; FRIEDMAN, Jonathan; GILLS, Barry K.; MODEL-SKI, George (eds.). *World System History: The Social Science of Long-term Change*. Londres: Routledge, 2000, p.133-52.
- GODBOUT, Jacques T.; CAILLÉ, Alain. *The World of the Gift*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1998.
- GODELIER, Maurice. *Perspectives in Marxist Anthropology*. Nova York: Cambridge University Press, 1977.
- GOODY, Jack. *The East in the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- GRAEBER, David. Manners, Deference and Private Property: The Generalization of Avoidance in Early Modern Europe. *Comparative Studies in Society and History*, 39(4), p.694-728, 1997.
- GRAEBER, David. *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. Nova York: Palgrave, 2001.
- HAJNAL, John. European Marriage Patterns in Perspective. In: GLASS, David V.; EVER-SLEY, David E. C. (eds.). *Population in History*. Chicago: Aldine, 1965, p.101-46.
- HAJNAL, John. Two Kinds of Preindustrial Household Formation System. *Population and Development Review*, 8(3), p.449-94, 1982.
- HERLIHY, David. The Carolingian Mansus. *Economic History Review*, 13, 1960.
- HERLIHY, David. *Medieval Households*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- HOLLOWAY, John. *How to Change the World Without Taking Power*. Londres: Pluto Press, 2003.
- HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- HUMPHRIES, Susan C. *Anthropology and the Greeks*. London: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- JAMES, C. L. R. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. London: Secker and Warburg, 1938.
- JAMOUS, Raymond. *Honneur et baraka: les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Paris: Atelier d'Anthropologie Sociale, Maison des Sciences de l'Homme, 1981.

- KUSSMAUL, Ann. *Servants in Husbandry in Early Modern England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- LASLETT, Peter. Characteristics of the Western Family Considered over Time. In: LASLETT, Peter; WALL, Richard (eds.). *Household and Family in Past Time*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- LOVEJOY, Paul. E. *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*. 2.ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- MARX, Karl. *The German Ideology*. Nova York: International Publishers, 1970 [1846].
- MARX, Karl. *The Grundrisse*. Nova York: Harper and Row, 1973 [1857-8].
- MARX, Karl. *Pre-capitalist Economic Formations*. Trad. Jack Cohen. Nova York: International Publishers, 1965 [1858].
- MARX, Karl. *Contribution to the Critique of Political Economy*. Nova York: International Publishers, 1970 [1859].
- MARX, Karl. *Capital*. 3v. Nova York: New World Paperbacks, 1967 [1867].
- MEILLASSOUX, Claude (ed.). *L'Esclavage en Afrique précoloniale*. Paris: Maspéro, 1975.
- MEILLASSOUX, Claude. Historical Modalities of the Exploitation and Overexploitation of Labour. *Critique of Anthropology*, 4, p.7-16, 1979.
- MEILLASSOUX, Claude. *Maidens, Meal and Money: Capitalism and the Domestic Community*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- MEILLASSOUX, Claude. *The Anthropology of Slavery: The Womb of Iron and Gold*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- MOULIER-BOUTANG, Yann. *De l'esclavage au salariat: économie historique du salariat bridé*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- MUNN, Nancy. *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- MYERS, Fred. *Pintupi Country, Pintupi Self: Sentiment, Place, and Politics among Western Desert Aborigines*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1986.
- PATTERSON, Orlando. *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.
- POLANYI, Karl. *The Great Transformation*. Nova York: Rinehart, 1944.
- POLANYI, Karl. The Economy as an Instituted Process. In: POLANYI, Karl; ARENSBERG, Conrad; PEARSON, Harry (eds.). *Trade and Market in the Early Empires*. Glencoe, IL: The Free Press, 1957.
- POLANYI, Karl. *Primitive, Archaic, and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*. Ed. George Dalton. Nova York: Anchor, 1968.
- SAHLINS, Marshall. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine, 1972.
- SAHLINS, Marshall. *Culture in Practice: Selected Essays*. Nova York: Zone Books, 2001.
- SANGREN, P. Steven. *History and Magical Power in a Chinese Community*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1987.
- SANGREN, P. Steven. *Chinese Sociologies: An Anthropological Account of the Role of Alienation in Social Reproduction*. Londres: Athlone Press, 2000.
- TERRAY, Emmanuel. *Le Marxisme devant les sociétés "primitives"*. Paris: Maspéro, 1969.

- TIBEBU, Tashame. On the Question of Feudalism, Absolutism, and the Bourgeois Revolution. *Review*, 13, p.49-152, 1990.
- TUCK, Richard. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- TURNER, Terence S. Anthropology and the Politics of Indigenous People's Struggles. *Cambridge Anthropology*, 5(1), p.43, 1979.
- TURNER, Terence S. Value, Production and Exploitation in Non-capitalist Societies. Unpublished essay based on a paper presented at the AAA 82nd Annual Meeting, Denver, Colorado. (To appear in *Critique of Pure Culture*. New York: Berg Press [forthcoming], 1984.)
- TURNER, Terence S. The Kayapo of Southeastern Para. Unpublished monograph prepared for CEDI, *Povos Indígenas do Brasil*, v.8, Sul do Pará, part 2, 1987.
- TURNER, Terence S. Social Body and Embodied Subject: The Production of Bodies, Actors and Society among the Kayapo. *Cultural Anthropology*, 10(2), p.43-70, 1995.
- TURNER, Terence S.; FAJANS, Jane. Where the Action Is: An Anthropological Perspective on "Activity Theory," with Ethnographic Implications. Unpublished manuscript, University of Chicago, 1988.
- WALL, Richard. *Family Forms in Historic Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *The Modern World Systems*. v.1-3. Nova York: Academic Press, 1974-1988.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *The Essential Wallerstein*. Nova York: The New Press, 2000.
- WARBURTON, David. State and Economy in Ancient Egypt. In: DENEMARK, Robert A.; FRIEDMAN, Jonathan; GILLS, Barry K.; MODELSKI, George (eds.). *World System History: The Social Science of Long-term Change*. Londres: Routledge, 2000, p.1169-84.
- WEBER, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Londres: Unwin, 1930.
- WIEDEMANN, Thomas. *Greek and Roman Slavery*. Londres: Routledge, 1981.
- WILLIAMS, Eric. *Capitalism and Slavery*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1944.
- WOLF, Eric. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- WOOD, Ellen Meiksins. *The Origin of Capitalism: A Longer View*. London: Verso, 2002.

Resumo

A teoria marxista em grande parte abandonou a noção (seriamente imperfeita) de "modo de produção", mas isso só incentivou a tendência de abandonar muito do que, nela, havia de radical e de naturalizar as categorias capitalistas. Este artigo argumenta que uma noção mais bem concebida de um modo de produção – a que reconheça a primazia da produção humana e, portanto, uma noção mais sofisticada de materialismo – ainda pode ter algo a nos mostrar: notadamente, que o capitalismo, ou pelo menos o capitalismo industrial, tem muito mais em comum com a escravidão e historicamente é mais intimamente ligado a ela do que a maioria de nós já imaginou.

Palavras-chave: capitalismo; feudalismo; escravidão; trabalho assalariado; análise de sistema-mundo.

Abstract

Marxist theory has by now largely abandoned the (seriously flawed) notion of the “mode of production”, but doing so has only encouraged a trend to abandon much of what was radical about it and naturalize capitalist categories. This article argues a better conceived notion of a mode of production – one that recognizes the primacy of human production, and hence a more sophisticated notion of materialism – might still have something to show us: notably, that capitalism, or at least industrial capitalism, has far more in common with, and is historically more closely linked with, chattel slavery than most of us had ever imagined.

Keywords: capitalism; feudalism; slavery; wage labor; world-systems analysis.

CONSULTE A BIBLIOTECA VIRTUAL DA *CRÍTICA MARXISTA*

<http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista>

CRÍTICA marxista

Teoria marxista do partido

Michael Löwy

Hegemonia no bloco no poder

Pedro Paulo Zahluth Bastos

Retorno do pensamento mágico

Stefano G. Azzarà

Cartas sobre *O capital*

Pedro Leão da Costa Neto

56