

Mudando os Modos de Produção

Porque o Capitalismo é uma Transformação da Escravidão

David Graeber

2006

Conteúdo

- Observação 1:** O conceito de “modo de produção” foi claramente sub-formulado. 5
- Observação 2:** O conceito de “modo de produção” foi amplamente dissolvido quando removido da estrutura do estado. 8
- Observação 3:** O principal resultado do eclipse do conceito de modo de produção foi a naturalização do capitalismo; isso se torna particularmente evidente quando olhamos para a forma como os “continuacionistas” tratam o trabalho assalariado e a escravidão. 11
- Tese 1:** O principal erro do modelo de modo de produção foi definir “produção” simplesmente como a produção de objetos materiais; qualquer teoria adequada de “produção” teria que dar pelo menos um lugar igual à produção de pessoas e relações sociais. 14
- Tese 2:** Se alguém aplicar a análise de Marx do valor no capital para a produção de pessoas e relações sociais, pode-se ver mais facilmente alguns dos mecanismos que obscurecem as formas mais importantes de trabalho que existem na maioria das sociedades, e os reais riscos da existência humana, permitindo assim que observadores “científicos” reduzam os seres humanos a autômatos competindo por abstrações como “riqueza” ou “poder”. 17
- Tese 3:** Um dos grandes insights da análise de sistemas mundiais é mostrar como as formas muito simples de relação social, mais típicas de relações de longa distância entre pessoas que não sabem muito umas das outras, são continuamente introjetadas nessas sociedades para simplificar as relações sociais isso não precisa ser assim. 22

Tese 4: Se alguém reinterpretar um “modo de produção” para significar uma relação entre a extração de excedentes e a criação de seres humanos, então é possível ver o capitalismo industrial como uma forma introjetada do modo de produção escravo, com uma relação estruturalmente análoga entre o local de trabalho e a esfera doméstica. **24**

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 em grande parte da maneira como as formas de valor tendem a ser e quando essas formas transcendentais encontram a realidade “material”, suas demandas são absolutas **28**

Referências: **30**

Resumo:

Nesse ponto, a teoria Marxista abandonou amplamente a noção (muito falha) de “modo de produção”, mas fazer isso sozinho incentivou uma tendência a abandonar a maior parte do que era radical e naturalizar as categorias capitalistas. Este artigo apoia uma noção melhor concebida de modo de produção – que reconhece a primazia da produção humana e, portanto, uma noção mais sofisticada de materialismo – ainda pode ter algo a nos mostrar: principalmente, que o capitalismo, ou, pelo menos, o capitalismo industrial, tem muito mais em comum e está historicamente mais estreitamente relacionado à escravidão do que a maioria de nós jamais imaginou.

Palavras Chaves: capitalismo, feudalismo, escravidão, trabalho assalariado, análise de sistemas-mundos

Na verdade, o que se segue é apenas um resumo de um argumento muito mais longo que espero desenvolver mais em outro lugar. A maioria dos antropólogos nos Estados Unidos chegou a pensar que muitas das questões abordadas – o estado da teoria marxista, a noção de modo de produção, a análise do sistema mundial – estão fora de moda. No entanto, acredito que, se forem bem empregados, ainda poderão nos contar coisas novas e surpreendentes sobre o mundo em que habitamos. O problema é que eles nem sempre foram usados particularmente bem. Isso se aplica especialmente ao termo “modo de produção” (MdP), que em alguns aspectos foi teoricamente muito pouco desenvolvido. Como resultado, quando as análises do sistema-mundo chegaram e mudaram o quadro de referência, o conceito simplesmente entrou em colapso. Pode-se argumentar que isso não foi totalmente ruim, mas os resultados foram alarmantes. Quase imediatamente eles abandonaram o modelo de modos de produção, uma vez que os Marxistas obstinados começaram a ver o mercado, ou mesmo o “capitalismo”, em toda parte. Logo tivemos antropólogos como Jonathan Friedman dizendo que a escravidão antiga é realmente apenas uma forma de capitalismo. Pode-se, é claro, pegar exatamente a mesma evidência para argumentar exatamente da maneira oposta e dizer que o capitalismo moderno é realmente apenas uma forma de escravidão, mas os autores contemporâneos não parecem fazê-lo. Quando até os Marxistas estão naturalizando o capitalismo, você percebe que há algo seriamente errado.

Aqui, quero adotar uma abordagem radicalmente diferente. Quero argumentar que pode ser possível reimaginar todo o conceito, observando os “modos de produção”, não apenas sobre como criar e lutar por algum tipo de mais-valia material, mas também sobre a criação mútua de seres humanos – o processo às vezes referido na tradição marxista como “produção social”. No momento em que se faz, todos os tipos de coisas aparecem em foco que, de outra forma, poderiam ter permanecido no escuro. Por exemplo, uma das coisas mais surpreendentes sobre o capitalismo é que é a única forma de produção que divide sistematicamente casas e locais de trabalho: isto é, que a fabricação de pessoas e a fabricação de coisas devem operar adequadamente por uma lógica completamente diferente em lugares que nada têm a ver um com o outro. Nisso, ele realmente tem algumas semelhanças surpreendentes com a escravidão, tanto que, de fato, alguém poderia dizer que um é, de certo modo, uma transformação do outro.

Observação 1: O conceito de “modo de produção” foi claramente sub-formulado.

Como outros observaram, Marx usou o termo “modo de produção” de maneira muito casual, não apenas falando do MdP capitalista ou feudal, mas também do “patriarcal”, do “eslavo” e outros. Só se tornou um termo teórico rigoroso quando, em 1950, Louis Althusser tomou como uma maneira de se afastar do modelo evolutivo oficial que dominava o marxismo oficial até os dias de hoje – que via a história em toda parte, mecanicamente, da escravidão ao feudalismo e ao capitalismo – sem se distanciar completamente do dogmático Partido Comunista Francês de sua época.

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

Um modo de produção (MdP) nasce da relação entre dois fatores, as forças de produção (FdP) e as relações de produção (RdP). Os primeiros preocupam-se amplamente com fatores como a qualidade da terra, o nível de conhecimento tecnológico, a disponibilidade de máquinas etc. Os segundos são marcados pelo relacionamento entre duas classes, uma classe de produtores primários e a outra uma classe exploradora. A relação entre eles é de exploração, porque, embora os produtores primários criem o suficiente para reproduzir suas próprias vidas através do trabalho e mais do que suficiente, a classe exploradora não, mas também vive, pelo menos em parte, da mais-valia extraída dos produtores primários. Essa extração, por outro lado, é realizada através de uma ou outra forma de contrato de propriedade: no caso do modo escravo de produção, os exploradores são proprietários diretos dos produtores primários; no feudalismo, ambos têm relações complexas com a terra, mas os mestres usam meios político-legais diretos para extrair mais-valia; No capitalismo, os exploradores possuem os meios de produção e os produtores primários, então, são reduzidos a vender sua força de trabalho. O estado, em cada caso, é essencialmente um aparato coercitivo que apoia esses direitos de propriedade pela força.

As sociedades, ou “formações sociais”, como eram chamadas, raramente tinham um único MdP. Tende a haver uma mistura. De qualquer maneira, um será predominante. E a classe exploradora será a classe dominante, que domina o estado.

Finalmente, presume-se que os MdP sejam inerentemente instáveis. Devido a suas contradições internas, eles acabarão se destruindo e se tornando outra coisa.

No entanto, quando você analisa as análises atuais, o que você encontra é muito diferente. Primeiro, as “forças de produção” raramente são invocadas. A escravidão romana e a haitiana envolveram culturas, climas, tecnologias, etc completamente diferentes; mas ninguém jamais sugeriu que, por esse motivo, não pudessem ser consideradas ambas escravas. De fato, as “forças” realmente pareciam existir apenas na teoria como um gesto para certas passagens de Marx, como aquele em que ele argumenta que a escravidão é o produto do moinho manual e o feudalismo do moinho de água (Marx, 1859/1970). Então, com efeito, essa era apenas uma teoria das relações sociais através da qual os ganhos de capital foram extraídos. Segundo, provou ser muito difícil quebrar o molde eurocêntrico evolutivo. 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 essa abordagem a outras partes do mundo. Os antropólogos acharam especialmente difícil descobrir como aplicar o modelo às sociedades apátridas. Embora algumas expressões cunhadas, como o modo de produção ‘linhagem’ ou ‘doméstico’, eles nunca pareciam funcionar bem. Então havia a questão dos estados não ocidentais. Marx havia dito que impérios como a China ou a Índia Mogol estavam presos a um modo de produção “asiático” atemporal que carecia do dinamismo interno dos estados ocidentais; Além de ser extremamente condescendente, a maneira como ele formulou o conceito se mostrou desesperadamente contraditória (Anderson, 1974b). Tentativas de criar alternativas como o “MdP africano” (Coquery-Vidrovitch, 1978) nunca foram bem-sucedidas. Todos esses estados eram simplesmente variações do feudalismo, como muitos partidos comunistas insistiam? Samir Amin (1973, 1985) tentou resgatar a situação propondo que quase todos os estados não capitalistas fossem incluídos em uma única categoria muito mais ampla, que ele chamou de ‘forma de produção tributária’. Isso, ele sugeriu, incluiria qualquer sistema no qual a mais-valia fosse extraída por meios político-coesos. Estados centralizados como a dinastia Song

ou o império Sassânida podem ser considerados exemplos altamente organizados; o feudalismo, como praticado na Europa e talvez no Japão, uma variante particularmente desorganizada. Na Europa e no Povo Sem História (1982), Eric Wolf levou isso adiante ao propor três MdP amplos: o modo de produção de parentesco, abrangendo as sociedades apátridas que eram o território tradicional dos antropólogos; o modo tributário; e finalmente o próprio capitalismo. Mas, nesse ponto, os conceitos se tornaram tão confusos que se tornou impossível pensar em uma formação social como uma mistura complexa de diferentes formas de produção, exceto na medida em que cada nova etapa incorpora as anteriores, por exemplo, sob os estados tributários, ainda havia parentesco e sob o capitalismo, os aparatos estatais que travavam guerra e cobravam impostos (que podem ser pensados como uma continuação do modo tributário).

Observação 2: O conceito de “modo de produção” foi amplamente dissolvido quando removido da estrutura do estado.

Em 1974, quando Perry Anderson previu a morte do “modo asiático”, ele convidou a trabalhar para criar novos conceitos para descrever estados como Índia ou China. Pode-se imaginar que teria sido sobrecarregado pelas respostas dos novos modos de produção propostos. No entanto, o que aconteceu foi quase exatamente o oposto. A lista continuou diminuindo pouco a pouco. No início dos anos 80, com Wolf, novamente estávamos exatamente no mesmo tipo de sequência evolutiva em três partes da qual Althusser estava tentando escapar originalmente – a principal diferença é que ‘escravidão’ havia sido substituída por ‘parentesco’. Como isso pôde acontecer?

O livro de Wolf foi o primeiro grande trabalho de antropologia que tentou assumir o tipo de análise de sistemas mundiais que estava sendo desenvolvida por Immanuel Wallerstein e outros na época, e não acho que isso seja insignificante. Uma razão para o colapso da abordagem do MdP foi que era essencialmente uma teoria do estado. Devido à terminologia extravagante, as “formações sociais” quase sempre se tornaram reinos ou impérios de um tipo ou de outro. Portanto, a teoria entrou em crise profunda quando a análise dos sistemas mundiais transformou completamente a unidade de análise. No começo, isso não era totalmente claro, porque os argumentos eram principalmente sobre o capitalismo. Os defensores da abordagem dos modos de produção insistiram que o capitalismo emergiu primeiro da dinâmica de classe interna dos estados individuais e, foi assim que as relações trabalhistas gradualmente se tornaram predominantes, levando a um ponto em que a burguesia poderia assumir o controle do aparato estatal (como nas revoluções inglesa ou francesa). Wallerstein afirmou que emergiu na forma de uma “economia-mundial capitalista”, um sistema mais amplo de relações de produção que criou uma divisão total do trabalho entre regiões (centro, periferia e semi-periferia diferenciadas). De acordo com a abordagem dos sistema-mundo, o que estava dentro de qualquer “sociedade” específica – 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 mundiais – assim chamados não porque abrangem o mundo inteiro, pois apenas o capitalismo fez isso, mas porque eram esferas de interação regional que eram, na verdade, mundos em si.

A ênfase holística tornou impossível simplesmente substituir “sistema-mundo” por “formação social” e ainda sustentar que qualquer sistema mundial contém vários modos de produção diferentes, dos quais apenas um será dominante. Presume-se que os sistema-mundo sejam conjuntos coerentes. Como resultado, “capitalismo” ou “feudalismo” passam a ser vistos como modos globais de organização dessas grandes e novas unidades.

Wallerstein originalmente propôs três tipos diferentes de sistema mundial, em uma formulação que parecia suspeita com outra daquelas sequências evolutivas em três partes: “mini-sistemas” (sociedades autossuficientes e igualitárias), “impérios-mundo” (como os chineses ou os Acaemenida), e os “sistema-mundo” ligados ao comércio (que antes do capitalismo tendiam a se tornar impérios e geralmente se dissolviam). As categorias foram parcialmente inspiradas pela distinção do economista húngaro Karl Polanyi (1957), em três modos de distribuição da riqueza: reciprocidade (típica de mini-sistemas), redistribuição (típica de impérios) e mercado (típico de sistemas-mundo). Wallerstein teve o cuidado de observar que tudo isso era apenas uma primeira aproximação, como base para começar a pesquisar até que termos melhores fossem encontrados; portanto, pode não ser certo assumir muito, mas uma coisa se destaca. Cada um foi distinguido não por uma forma de produção, mas por uma forma de distribuição. E foi essa organização maior de distribuição que moldou tudo o mais dentro de cada universo em particular. Isso realmente sugere um projeto de comparação cultural muito assustador. Como Wallerstein argumentou que quase todas as nossas categorias familiares de análise – classe, estado, lar etc. – eram realmente coerentes dentro do sistema-mundo capitalista existente, então presumivelmente eles teriam que inventar termos inteiramente novos para olhar para os outros. Se sim, então o que os diferentes sistemas-mundo tinham em comum? Qual foi a base de comparação?

As divisões subsequentes giram amplamente sobre essa questão. Uma escola de teóricos dos sistemas-mundo – os comparativistas, cujos principais expoentes são Chase-Dunn e Hall (1997) – tentaram refinar

os termos. Primeiro, eles descartaram a noção de mini-sistemas (basicamente ‘tribos’), demonstrando que, mesmo no caso de sociedades extremamente igualitárias, como as do sul da Califórnia em Wintu, sempre havia esferas regionais de interação, “sistemas-mundo muito pequenos”, como eles os chamam. Esses sistemas menores, no entanto, pareciam carecer dos ciclos de crescimento e colapso típicos de sistemas hierárquicos maiores, como mercados e impérios. Os sistemas-mundo maiores, propunham, tendiam a ser constituídos por uma série complexa de redes sobrepostas; mas, no final, a organização global de todos esses sistemas acaba caindo nas três categorias de Wolf: parentesco, tributário e capitalista (mais um socialista hipotético que ainda não existe, mas que pode um dia). A principal diferença com Wolf é que eles tendem a se referir a isso não como ‘modos de produção’, mas sim como ‘modos de acumulação’, definindo-os como ‘a lógica estrutural profunda da produção, distribuição, troca e acumulação’ (1997: 29). Parece uma mudança razoável na terminologia da perspectiva dos sistemas-mundo. Mas isso apenas revela até que ponto o termo se desvia de seu suposto foco original nas pessoas que realmente fazem as coisas.

Uma vez que os termos de comparação se tornaram tão amplos, estamos apenas a um pequeno passo de argumentar que não estamos lidando inteiramente com termos de comparação, mas com diferentes funções que se espera encontrar em qualquer ordem social complexa. Foi isso que os continuacionistas fizeram – os nomes de destaque aqui são Andre Gunder Frank e Barry Gills (Frank, 1993, 1998; Frank e Gills, 1993), Jonathan Friedman e Kajsa Eckholm (Eckholm e Friedman, 1982; Friedman, 1982, 2000) – que dizem que, assim como qualquer sociedade complexa, terá famílias (‘parentesco’), eles também tenderão a ter algum tipo de governo, o que significa impostos (‘tributos’) e algum tipo de sistema de mercado (‘capitalismo’). Feito isso, é fácil argumentar que o projeto de comparação em si não faz sentido. De fato, existe apenas um sistema mundial. Começou no Oriente Médio há cerca de 5000 anos e muito rapidamente passou a dominar a Afro-Eurásia; Nos últimos dois milênios, pelo menos, seu centro de gravidade foi a China. Segundo Gunder Frank, esse sistema mundial (note que agora não há hífen) passou por ciclos grandes, mas regulares, de crescimento e expansão. Essa é a base de sua provocativa afirmação de que a Europa não era apenas por muito tempo uma periferia bárbara para o sistema mundial dominante – uma observação em si mesma verdadeiramente incontroversa hoje – mas o domínio europeu dos últimos séculos foi realmente apenas o resultado de uma bem-sucedida campanha de substituição de importações durante um período em que o resto do sistema mundial estava em sua recaída periódica, e que agora que é hora de o ciclo de crescimento se restabelecer, o domínio ocidental pode ser mostrado como uma simples fase de passagem dentro de uma história muito longa (Frank, 1998).

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

Friedman, Eckholm e outros agora falam abertamente de um sistema capitalista mundial que existe há 5.000 anos (Andre Gunder Frank prefere abandonar o termo “capitalismo” por completo, juntamente com todos os outros “modos de produção” [1991], mas o que ele descreve é quase a mesma coisa). A ideia de que o capitalismo é tão antigo quanto a civilização é, obviamente, uma posição muito popular entre os capitalistas; O que a torna agora aceitável na esquerda é em grande parte o que pode ser visto como um ataque ao eurocentrismo: Se o capitalismo agora é considerado uma conquista, é profundamente arrogante para os estudiosos euro-americanos supor que os europeus o inventaram há apenas 500 anos. Alternativamente, pode-se ver isso como uma posição apropriada para os estudiosos Marxistas que trabalham em uma época em que o anarquismo está substituindo rapidamente as ideologias estatistas como portadoras normais da luta revolucionária: Se o capitalismo aparecesse ao lado do Estado, seria difícil imaginar eliminar um sem eliminar o outro. O problema, é claro, é que, definido de maneira tão ampla, fica muito difícil imaginar a eliminação do capitalismo.

Essa posição também não elimina a posição privilegiada da Europa se você realmente pensar sobre isso, porque mesmo se os Continuacionistas argumentarem que os séculos XVII e XVIII não viram o nascimento do capitalismo na Europa Ocidental, e depois não marcaram nenhum colapso econômico importante, eles ainda continuam afirmando que isso marcou um colapso intelectual, com europeus como Adam Smith descobrindo a existência de leis econômicas que agora dizem existir por milhares de anos na Ásia e na África, mas que ninguém havia sido capaz de descrevê-los ou até mesmo notá-los.

Este é um ponto realmente 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 argumentaram que os autores de sociedades antigas e não ocidentais realmente entenderam o que estava acontecendo em suas próprias sociedades e que, se não falavam de algo que poderia ser rotulado de “economia”, era porque não havia nada exatamente análogo às instituições econômicas capitalistas. Ambos vieram por uma queixa e abuso específicos: aparentemente pela mesma razão.

Deixe-me ilustrar algo que está em jogo aqui. Normalmente, as definições de capitalismo se concentram em uma ou duas características. Alguns, como a abordagem do MdP, focam no trabalho assalariado. Os continuacionistas, previsivelmente, preferem a outra abordagem, que busca a existência de capital: isto é, as concentrações de riqueza usadas simplesmente para criar mais capital e, em particular, com a infinidade do processo, a tendência de infinito reinvestimento e expansão. Se alguém escolher o primeiro, seria difícil dizer que o capitalismo sempre existiu, pois, na maior parte da história da humanidade, é difícil encontrar algo que possa ser descrito como trabalho assalariado. E não é porque não foi tentado. Continuacionistas – como a maioria dos historiadores econômicos, na verdade – tendem a definir “salários” da maneira mais ampla possível: essencialmente, como qualquer dinheiro dado a alguém em troca de serviços. Se você olhar em detalhes, a formulação é obviamente absurda: se assim for, os reis são trabalhadores assalariados, na medida em que reivindicam fornecer proteção em troca de impostos, e o Aga Khan é atualmente um trabalhador empregado pela comunidade Ismaelita, porque todo ano eles lhe dão seu peso em ouro ou diamantes para agradecê-lo por suas orações em seu nome. Claramente, o “trabalho assalariado” (em oposição a, digamos, taxas de serviço profissional) envolve um grau de subordinação: um trabalhador deve estar em algum grau sob as ordens de seu empregador. É exatamente por isso que, durante a maior parte da história, homens e mulheres livres tendiam a aboli-lo e, na maior parte da história, o capitalismo, de acordo com a primeira definição, nunca emergiu.

Como observou Moses Finley (1973), o mundo mediterrâneo antigo foi marcado por um forte sentimento de contradição entre a vida política e a vida comercial. Em Roma, a maioria dos banqueiros eram escravos libertados; em Atenas, quase todos os exercícios comerciais e industriais estavam nas mãos de não cidadãos. A existência de uma enorme população escrava – na maioria das cidades antigas, aparentemente pelo menos um terço da população total – teve um efeito profundo nos negócios do mercado. Enquanto se depara periodicamente com evidências de acordos que, aos olhos modernos, parecem contratos de trabalho assalariado, um exame mais detalhado, eles quase sempre acabam sendo contratos

para alugar escravos (o escravo, nesses casos, geralmente recebe uma diária fixa por comida). Homens e mulheres livres aboliram qualquer coisa remotamente parecida com trabalho assalariado, vendo isso como uma questão, de fato, de escravidão, de se alugar (Humphries, 1978: 147: 297n37-8). Trabalhar para a própria cidade às vezes pode ser considerado aceitável, desde que alguém seja efetivamente empregado por uma comunidade da qual ele seja membro, mas mesmo isso normalmente seja mantido em regime de contrato temporário. Na Atenas de Péricles, funcionários permanentes, até funcionários estatais como a polícia, eram invariavelmente escravos.

Tudo isso não era único. Surpreendentemente, coisas semelhantes foram documentadas em, digamos, em Madagascar ou no Brasil no século XIX. A reflexão sobre as implicações da idéia de alugar pessoas pode dar origem a todo tipo de entendimento; Da mesma forma, pode-se considerar como as instituições que se parecem surpreendentemente com relações trabalhistas assalariadas – nas quais uma parte trabalha e a outra compensa de alguma maneira – podem realmente assumir formas completamente diferentes: longos laços de clientelismo e dependência, por exemplo, aqueles status complicados que Finley (1964) descreveu como oscilando “entre escravos e livres”. Mas, para os continuacionistas, assim como para a maioria dos historiadores da economia, tudo isso é deixado de lado. Friedman (2000), por exemplo, acusa Polanyi, Finley e seus seguidores de serem guiados por motivações “ideológicas” quando negaram a importância do capital e dos mercados no mundo antigo. Afinal, o que os atores pensaram 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 se tornem formas abstratas através das quais eles podem se expandir e se reproduzir ilimitadamente. Se alguém fizesse uma análise objetiva, teria que começar pelo fato de existirem trabalhadores assalariados, mesmo que fossem de status servil, que produzissem objetos à venda no mercado e que todo o sistema evidenciasse o tipo de estrutura cíclica de boom que estamos acostumados a ver no capitalismo. Assim conclui:

... a escravidão na Grécia clássica é uma questão complexa que envolve salário, juros e lucro em um elaborado sistema de mercado que parece ter propriedades cíclicas de expansão e contração. Em outras palavras, essa era uma forma de capitalismo que não é muito diferente das variedades mais óbvias do mundo moderno. (2000; 152)

Apesar de todas as reivindicações de objetividade, é difícil ver esta lição como menos ideológica. Afinal, pode-se definir “capitalismo” tão ampla ou estreitamente quanto se deseja. Seria fácil o suficiente para fazer o mesmo truque com termos como socialismo, comunismo ou fascismo, e defini-los de maneira tão ampla que seria possível descobri-los em toda a Grécia antiga ou na persa Safávida. Embora por algum motivo ninguém o faça. Alternativamente, alguém poderia facilmente virar o exemplo de Friedman, 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 parte é efetivamente coagida. Pode-se concluir assim que o capitalismo moderno é realmente uma forma de escravidão. (Então eu poderia continuar argumentando que o fato de os capitalistas modernos não se verem como coagindo os outros é irrelevante, já que estamos falando de estruturas coercitivas objetivas e não do que os atores acham que está acontecendo). Tal argumento não seria totalmente inédito: há uma razão pela qual muitos trabalhadores nos países capitalistas modernos optaram por se referir a si mesmos como “escravos assalariados”. Mas nenhum historiador, que eu saiba, jamais sugeriu isso. Os preconceitos ideológicos ficam claros quando se considera não apenas o que está sendo discutido, mas os argumentos que nunca ocorreriam a ninguém.

Tese 1: O principal erro do modelo de modo de produção foi definir “produção” simplesmente como a produção de objetos materiais; qualquer teoria adequada de “produção” teria que dar pelo menos um lugar igual à produção de pessoas e relações sociais.

Parece-me que a fraqueza fundamental das abordagens do MdP é que elas partem de um tipo muito ingênuo de materialismo. ‘Produção de material’ é assumida como sendo a produção de objetos materiais valiosos, como alimentos, roupas ou barras de ouro; presume-se que todos os principais negócios da vida estejam movendo esses objetos e transferindo-os de uma pessoa ou classe para outra.

A abordagem é normalmente atribuída a Marx – de fato, esse tipo de “materialismo histórico” é quase o único aspecto do pensamento de Marx que estudiosos como Gunder Frank afirmam ser verdadeiramente recuperáveis (por exemplo, Frank e Gills, 1993: 106–9). Agora, eu realmente não vejo o ponto de entrar em um longo debate sobre se representa o que Marx “realmente” quis dizer quando falou em “materialismo”. Parece-me que o trabalho de Marx aponta para um número ilimitado de direções diferentes. Mas alguns são definitivamente mais interessantes. Considere esta passagem de seus cadernos etnográficos.

Entre os antigos, não descobrimos uma única investigação sobre qual forma de propriedade da terra é a mais produtiva etc., que cria riqueza máxima. A riqueza não parece ser o objetivo da produção, embora Cato possa muito bem investigar as plantações ou campos mais lucrativos, ou Brutus pode até deixar dinheiro com a taxa de juros mais favorável. A questão sempre foi sobre que tipo de propriedade cria melhores cidadãos. A riqueza como um fim em si mesma aparece apenas entre alguns povos mercantes – monopolistas do comércio de transporte – que vivem nos poros do mundo antigo como os judeus na sociedade medieval ...

Assim, a velha concepção, na qual o homem sempre aparece (em qualquer definição estritamente nacional, religiosa ou política) como objetivo da produção, parece se destacar muito mais do que no mundo moderno, em que a produção é o objetivo do homem e a riqueza, o objetivo da produção. De fato, porém, quando a forma burguesa fechada é separada, qual é a riqueza, senão a universalidade das necessidades, capacidades, prazeres, poderes produtivos etc. dos indivíduos, produzidos em uma troca universal? (1965 [1854]: 84)

O que Marx diz aqui dos antigos gregos e romanos poderia claramente servir ao mesmo propósito para o reino BaKongo do século XV, ou a cidade medieval de Samarkanda, ou quase qualquer sociedade não capitalista. Sempre, o modo de produção da riqueza era visto não como um fim em si, mas como um momento subordinado em um processo maior que, em última análise, visava a produção de pessoas. Ele também não sugere que isso tenha sido apenas uma ilusão subjetiva que aprendemos a ver apenas agora que desenvolvemos as ciências econômicas; pelo contrário, é exatamente o contrário. Os clássicos estavam certos. Na Ideologia Alemã, Marx já havia sugerido que a produção de objetos é sempre simultaneamente a produção de pessoas e relações sociais (assim como novas necessidades: 1970 [1846]: 48–50). Aqui, observe que os objetos não são o último ponto. O capitalismo e a “ciência econômica” podem nos confundir ao pensar que o objetivo final da sociedade é simplesmente aumentar o PIB nacional, a produção de mais e mais riqueza, mas, na realidade, a riqueza não tem significado, exceto como um meio para o crescimento e a autorrealização dos seres humanos. A questão então se torna: como seria um “modo de produção” se começássemos com este Marx, em vez de, digamos, a contribuição de Marx para a crítica da política econômica? Se os modos de produção não capitalistas não são sobre a produção de riqueza, mas sobre as pessoas em última análise – ou, como Marx enfatiza, certos tipos específicos de pessoas –, é muito claro que as abordagens existentes seguiram o caminho completamente errado. Não deveríamos examinar relações de serviço, acordos domésticos, práticas educacionais, pelo menos tanto quanto o arranjo das colheitas de trigo e o fluxo do comércio?

Isso iria ainda mais longe. O que passou pelo “materialismo” no marxismo tradicional – a divisão entre a “infraestrutura” material e a “superestrutura” ideal – é em si uma forma perversa de idealismo. Tomando como certo, aqueles que praticam direito, ou música, religião, finanças, teoria social, sempre tendem a alegar que estão lidando com algo mais alto e mais abstrato do que aqueles que plantam cebolas, sopram vidro ou operam uma máquina de costura. Mas isso não é verdade. As ações envolvidas na

produção de leis, poesia etc. são tão materiais quanto qualquer outra. Depois de reconhecer o simples ponto dialético de que aquilo que consideramos objetos auto-idênticos são realmente processos de ação, torna-se muito óbvio que tais ações são sempre (a) motivadas por significados (ideias) e (b) sempre procedem através de um meio concreto (material), e que, embora todos os sistemas de dominação pareçam propor que “Não, não é verdade, existe realmente algum domínio puro da lei, ou a verdade, ou graça, ou teoria, ou capital financeiro, que flutua sobre tudo isso”, essas declarações são, para usar uma simples metáfora vulgar, besteira. Como John Holloway (2003) nos lembrou recentemente, é da natureza dos sistemas de dominação pegar o que são realmente complexos processos de ação entrelaçados, cortá-los em pedaços e redefini-los como objetos discretos e auto-idênticos¹ – uma música, uma escola, uma refeição etc. Há uma razão simples para isso. Somente cortando e congelando-os dessa maneira você pode reduzi-los a propriedades e ter a capacidade de dizer que os possui.

Um materialismo genuíno, então, não privilegiaria simplesmente uma esfera “material” sobre um ideal. Começaria reconhecendo que tal esfera ideal realmente existe. Isso, por outro lado, tornaria possível parar de se concentrar obsessivamente na produção de objetos materiais – coisas discretas e auto-idênticas que alguém possa possuir – e iniciar o trabalho mais difícil de tentar entender os processos (igualmente materiais) pelos quais as pessoas criam e moldam outros.

Tese 2: Se alguém aplicar a análise de Marx do valor no capital para a produção de pessoas e relações sociais, pode-se ver mais facilmente alguns dos mecanismos que obscurecem as formas mais importantes de trabalho que existem na maioria das sociedades, e os reais riscos da existência humana, permitindo assim que observadores “científicos” reduzam os seres humanos a autômatos competindo por abstrações como “riqueza” ou “poder”.

Pode ser fácil entender ao que estou chegando aqui, considerando o trabalho de alguns antropólogos que fizeram uma abordagem aproximada daquela que estou defendendo.

Refiro-me aqui à tradição do que chamarei de “teoria antropológica do valor”. Tal teoria foi possível, em primeiro lugar, pelas abordagens feministas das ciências sociais, que tornaram simplesmente impossível ignorar as infinitas tarefas de cuidado, manutenção, educação, etc., que realmente mantêm as sociedades funcionando e que tenderam a ser realizada predominantemente por mulheres. Reconhecer essas formas de ação como trabalho produtivo, no sentido marxiano, torna mais fácil ver como o ponto de vista marxista pode ser aplicado a muitas das sociedades apátridas mais igualitárias, com as quais a abordagem do MdP achou difícil lidar. O verdadeiro pioneiro aqui é Terry Turner (1979, 1984, 1987), com seu trabalho no Kayapo, embora haja outros trabalhando em linhas semelhantes (por exemplo, Myers em Pintipi [1986], Munn em Gawa [1986], Fajans em Baining [1997], Sangren na zona rural de Taiwan [1987, 2000], etc). Eu mesmo tentei sistematizar alguns de seus pontos de vista em um livro intitulado *Towards an Anthropological Theory of Value* (Graeber, 2001).

Esta abordagem, de fato, assume que enquanto qualquer sociedade tem que produzir alimentos, roupas, abrigo, e assim por diante, na maioria das sociedades a produção de coisas como casas, mandioca, canoas é vista muito mais como um momento subordinado em um processo produtivo mais amplo que visa a criação do ser humano.

Certamente, as variedades anteriores de produção tendiam a envolver restrições físicas que são muito reais e muito importantes para serem levadas em consideração. Mas isso não significa que sejam simplesmente questões de atividade técnica. Antropólogos têm mostrado repetidamente que mesmo atividades aparentemente mundanas como construir ou mover uma casa (Bourdieu, 1979) ou produzir farinha de mandioca (Hugh-Jones, 1979) codificam estruturas simbólicas – quente/frio, seco/úmido, céu/terra, homem/mulher – que da mesma forma tendem a se repetir em rituais complexos, formas de expressão artística ou concepções da natureza do cosmos como um todo, mas que estão, finalmente, embutidos nessas mesmas estruturas de ação. Em outras palavras, nunca estamos lidando com ideias puras e abstratas, não mais do que estamos lidando com produção puramente mecânica. Em vez disso, a própria ideia de ideias puras ou ação material sem sentido existe como uma ideologia cujas operações precisam ser investigadas.

Este último é um ponto importante porque muitas dessas sociedades fazem distinções próximas do ideal/material, mesmo que raramente assumam exatamente 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, como no capitalismo, os mecanismos de exploração tendem a se tornar sutilmente invisíveis. No relato de Marx sobre o capitalismo, isso ocorre principalmente por meio do mecanismo do trabalho assalariado. O dinheiro é, na verdade, uma representação do trabalho abstrato – a capacidade do trabalhador de produzir, o que o empregador compra quando o contrata. É uma espécie de símbolo. Na forma de salários, torna-se uma forma de símbolo muito poderosa: uma representação que na verdade desempenha um papel crucial para dar vida ao que representa – uma vez que, afinal, os trabalhadores só trabalham para serem pagos. É também nessa transação que ocorre o truque real em que a exploração se baseia, ocorre o que Marx argumenta que o que o capitalismo acaba pagando é simplesmente o custo do trabalho abstrato (o custo de reprodução da capacidade de trabalho do trabalhador), que sempre será menor do que o valor do que o trabalhador pode realmente produzir.

O que Turner aponta é que mesmo onde não há mercado de trabalho – como não havia na maioria das sociedades humanas – algo semelhante tende a ocorrer. Diferentes formas de trabalho ainda tendem a se refletir na forma de um meio material concreto, que, como o dinheiro, é uma representação da importância de nossas próprias ações para nós mesmos e, simultaneamente, é vista como valiosa em si mesma, que acaba se tornando o fim real para o qual a ação se realiza. Os símbolos de honra inspiram um comportamento honrado. Seu valor é realmente apenas o das ações que representam, mas os atores as veem como valiosas em si mesmas. Da mesma forma, os símbolos de piedade inspiram devoção religiosa;

símbolos de sabedoria inspiram aprendizagem e assim por diante. Realmente é quase o mesmo em nossa própria sociedade; É precisamente nos domínios da atividade em que o trabalho não é mercantilizado que não falamos de “valor” abstrato, mas de “valores” concretos. Por exemplo, o trabalho doméstico ou o cuidado das crianças tornam-se uma questão de ‘valores familiares’, o trabalho na igreja uma questão de valores religiosos, o ativismo político é inspirado pelos valores do idealismo e assim por diante. Em qualquer caso, certos princípios básicos parecem se aplicar:

1.

Valor é a maneira pela qual os atores representam a importância de suas próprias ações para si mesmos como parte de um todo maior (ou “todo concreto”, como Marx gostava de chamá-lo)

1.

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 medição.

1.

Os valores são sempre realizados por meio de algum tipo de símbolo material e, geralmente, em algum lugar diferente do local onde são produzidos principalmente. Em sociedades não capitalistas, isso mais comumente envolve uma distinção entre a esfera doméstica, na qual a maior parte do trabalho primário de criação de pessoas ocorre, e algum tipo de esfera pública e política na qual é realizado, mas geralmente de maneiras que excluem as mulheres e os jovens que fazem a maior parte do trabalho e permitem que símbolos de valor sejam realizados.

Turner diz então que entre os Kayapó do Brasil central, as comunidades são organizadas em círculos, com um anel de casas em torno de um espaço político público no centro. As formas de valor produzidas na maioria dos casos nas unidades domésticas pelo trabalho de produção e socialização de pessoas passam a ser realizadas por meio de certas formas de representações públicas (cantos, orações, lamentos, etc.) que se estendem aos idosos que são apenas ‘idosos’ porque estão no auge de um processo doméstico de criação e socialização dos filhos que ocorre nos bastidores.

Isso enfatiza que o processo de compreensão de valores quase sempre envolve alguma forma de reconhecimento público, mas isso não significa que as pessoas estão simplesmente lutando por ‘prestígio’; em vez disso, a gama de pessoas que estão dispostas a reconhecer certas formas de valor consiste na extensão do que o ator considera constituir a ‘sociedade’, em qualquer sentido significativo do termo (Graeber, 2001).

Embora o que eu queira enfatizar especialmente aqui seja que, quando o valor diz respeito à produção de pessoas, ele está sempre inteiramente envolvido no processo de transformação: famílias são criadas, crescem e se quebram; as pessoas nascem, amadurecem, se reproduzem, envelhecem e morrem. Eles estão constantemente sendo socializados, treinados, educados, ensinados a novos papéis – um processo que não se limita à infância, mas dura até a morte; Eles estão constantemente sendo atendidos e cuidados. É disso que se trata principalmente a vida humana; é por isso que a maioria das pessoas se preocupa a maior parte do tempo; em que nossas paixões, obsessões, amores e intrigas tendem a enfocar; É descrevendo isso que os grandes romancistas e dramaturgos se tornam famosos; com o qual a poesia e o mito lutam para concordar; mas o que a maior parte da teoria econômica e política essencialmente faz desaparecer.

Por quê? Parece ser, pelo menos em parte, pelo mesmo mecanismo de compreensão do valor. O valor tende a ser entendido em um domínio mais público, ou de qualquer domínio político e, portanto, universalizado mais do que no doméstico em que é (principalmente) criado; esta 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), tendo a ver com verdades atemporais, princípios eternos, poderes absolutos – em uma palavra, com algo muito próximo de abstrações

idealistas. O que a maioria das análises antropológicas de valor acabam descrevendo é algo do tipo: então os símbolos de valor Kayapó acabam incorporando o valor abstrato de “beleza”, uma profunda unidade superior e uma conclusão especialmente incorporada em apresentações perfeitas e rituais comunitários (p. e. Turner, 1987); pessoas que praticam a troca de Kula buscam “fama” (Munn, 1986); os berberes do Rif marroquino, com sua complexa troca de presentes e suas lutas familiares, buscam os valores da honra e baraka ou graça divina (Jamous, 1981) e assim por diante. Todos esses são princípios que, mesmo quando não identificados com poderes sobre-humanos como deuses ou ancestrais, mesmo quando não são vistos literalmente como princípios transcendentais, são vistos como superiores e simbolicamente opostos à desorganização da vida cotidiana e à transformação humana. O mesmo é geralmente verdadeiro para os objetos mais valiosos, cujo poder de encantar e atrair geralmente vem do fato de representarem processos congelados; se alguém realiza uma análise suficientemente fina, tende a descobrir que os objetos que são os pilares finais de algum campo da performance humana são, de fato, padrões simbólicos que condensam em si os padrões de ação humana que os criam (por exemplo, Battaglia, 1983, 1990).

Parece-me que mesmo por trás do trabalho que está constantemente criando e reformando os seres humanos, uma forma chave de trabalho não reconhecida nas sociedades humanas é precisamente aquela que cria e mantém essa ilusão de transcendência. Na maior parte, ambos são feitos principalmente por mulheres. Uma boa maneira de ilustrar o que estou argumentando aqui pode ser considerar o fenômeno do luto. Raramente as carreiras políticas de indivíduos importantes terminam em morte. Figuras políticas, como ancestrais, mártires, fundadores de instituições, muitas vezes podem ser muito mais importantes após a morte do que quando estavam vivas. O luto e outros atos de comemoração poderiam então ser vistos como uma parte essencial do trabalho de fazer pessoas – simplesmente sublinhar, com o fato de que o morto não está mais desempenhando um papel ativo, quanto do trabalho de fazer e manter uma carreira é sempre feito por outros. Mesmo o olhar mais superficial para a literatura mostra que o fardo deste trabalho, aqui, tende a ser distribuído de forma muito desigual. Isso é, de fato, especialmente verdadeiro para as formas mais dramáticas – autocorte, automutilação, jejum, uso de roupas opacas ou atos de penitência, ou qualquer coisa que seja considerada a maneira culturalmente apropriada de personificar o luto, como essencialmente recusar-se a expressar sofrimento pela perda de outra pessoa. Os subordinados sociais fazem luto a seus superiores e não o contrário. E em quase todos os lugares, o fardo do luto recai desproporcionalmente, e geralmente de forma esmagadora, sobre as mulheres. Em muitas partes do mundo, espera-se que mulheres de certa idade existam em grande parte como comemorações vivas de algum homem morto. Seja as viúvas hindus, que precisam abandonar todas as comidas saborosas, ou a mulher católica na zona rural do Mediterrâneo, que provavelmente passará pelo menos metade de sua vida vestida de preto. Nem é preciso dizer que essas mulheres quase nunca recebem o mesmo reconhecimento ao morrer, muito menos dos homens.

A questão, entretanto, é que as distinções simbólicas entre superior e inferior não vêm de algum “sistema simbólico” pré-existente; eles são continuamente construídos em ação, e o trabalho de fazê-lo é feito de forma desproporcional por aqueles que efetivamente se definem como inferiores. O mesmo ocorre com o luto. Como Bloch (1982) enfatizou, o luto também significa criar um contraste dramático entre o que é considerado verdadeiramente permanente e tudo o que é corpóreo, transitório e aflito com a possibilidade de luto e dor, sujeito à corrupção e decadência. Os enlutados, quando se cobrem com sujeira ou cinzas, ou realizam outras práticas de abnegação, que parecem surpreendentemente semelhantes entre as culturas, eles também estão fazendo, eles próprios, a personificação da esfera física transitória em oposição a outra transcendental, que na verdade é criada em grande parte por meio de sua ação. Os próprios mortos se tornaram espíritos; eles são seres etéreos ou abstrações desencarnadas, ou talvez estejam incorporados em monumentos permanentes, como tumbas ou belas relíquias, ou edifícios construídos em sua memória – geralmente, na verdade, é um pouco dos dois – mas são as ações dos enlutados, principalmente pela negação dramática de seus próprios corpos e prazeres, que recriam constantemente aquele contraste extremamente hierárquico entre o puro e o impuro, o superior e o inferior, o céu e a terra.

Às vezes se diz 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 a maior parte da criação é realizada por outros. Também estou argumentando que quase todos os desejos, paixões, compromissos e experiências mais intensos na vida da maioria das pessoas – dramas familiares, intrigas sexuais, conquistas educacionais, honra e reconhecimento público, esperanças nos filhos e netos, sonhos de prosperidade antes da morte – eles têm girado precisamente em torno desses processos de criação mútua de seres humanos, mas que a mecânica da criação de valor tende a disfarçar isso ao propor uma esfera superior, seja de valores econômicos ou abstrações idealistas. Isso é essencial para a natureza da hierarquia (Graeber, 1997) e quanto mais hierárquica uma sociedade, mais isso tende a acontecer. Por fim, estou sugerindo que são precisamente esses mecanismos que possibilitam aos historiadores e cientistas sociais criar essas raras simplificações da vida e das motivações humanas. O trabalho de criar e manter pessoas e relações sociais (e as pessoas são, em grande medida, simplesmente a soma de suas relações com os outros) acabam sendo relegados, pelo menos tacitamente, ao domínio da natureza – passa a ser uma questão de demografia ou “reprodução” – e a criação de objetos físicos valiosos passa a ser a razão de ser da existência humana.

Tese 3: Um dos grandes insights da análise de sistemas mundiais é mostrar como as formas muito simples de relação social, mais típicas de relações de longa distância entre pessoas que não sabem muito umas das outras, são continuamente introjetadas nessas sociedades para simplificar as relações sociais isso não precisa ser assim.

Infelizmente esta tese não pode ser explicada adequadamente, muito menos defendê-la no espaço disponível, então deixe-me apenas resumir.

Marx já havia notado 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 faziam o comércio *entre* sociedades. Este é um ponto de vista desenvolvido na análise de sistemas mundiais, onde muitas vezes parece que o capitalismo se desenvolveu primeiro no comércio de longa distância e então gradualmente se infiltrou nos aspectos cada vez mais íntimos da vida diária nas comunidades. Eu sugeriria que estamos lidando aqui com um princípio muito mais geral. Poderia ser nomeada toda uma série de formas de ação altamente esquematizadas e simplificadas, que podem ser inevitáveis nas transações entre pessoas que não se entendem muito bem e que são incorporadas de maneira semelhante. A primeira é provavelmente a violência. A violência é verdadeiramente excepcional entre as formas de ação porque é quase a única em que se pode ter efeitos relativamente previsíveis sobre as ações dos outros sem compreender nada sobre eles. De qualquer outra forma que se queira influenciar os outros, deve-se, pelo menos, saber ou entender quem eles pensam que são, o que querem, o que consideram questionável, etc. Se você acertá-los na cabeça com força suficiente, tudo isso se tornará irrelevante. É por isso que é comum nas relações entre sociedades, mesmo naquelas não marcadas por elaborada violência interna estrutural. No entanto, a existência de violência estrutural – hierarquias sociais apoiadas por uma ameaça sistemática de força – quase invariavelmente cria formas de ignorância internamente: não é mais necessário realizar esse tipo de trabalho interpretativo e, de modo geral, os que estão no topo sabem muito pouco sobre o que os que estão na base acham 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 das mulheres, trabalho ou perspectivas, enquanto as mulheres tendem a saber muito sobre os homens – na verdade, espera-se que sim, uma vez 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 geralmente não é considerado “trabalho”. E o mesmo tende a se aplicar às relações de casta, classe e outras formas de desigualdade social.

A troca de mercado é outro caso em questão. É o suficiente dar uma olhada na rica literatura antropológica sobre “troca de presentes”, ou mesmo considerar a forma como os objetos se movem dentro de famílias ou círculos de amigos, para perceber como é incrivelmente despojada e simplificada uma transação de mercadoria padrão em comparação. Não é preciso saber quase nada sobre a outra parte; tudo que se precisa saber é uma única coisa que desejam adquirir: ouro, peixe ou chita. Daí a popularidade, nos primeiros relatos de viajantes gregos ou árabes, da ideia do “comércio silencioso”: em teoria, seria possível manter uma troca comercial com pessoas sobre as quais não se sabia absolutamente nada, que nunca se conhecia, alternadamente, deixando mercadorias na praia. A questão é mais uma vez que as relações comerciais eram em muitas sociedades típicas de relações com estrangeiros, uma vez que exigiam um trabalho interpretativo mínimo; ao lidar com aqueles que conhecemos melhor, outras formas mais complexas de troca geralmente são aplicadas; no entanto, também aqui, a introjeção das relações comerciais nas negociações com os vizinhos tornou possível tratá-los, efetivamente, como estrangeiros. A análise de Marx do capitalismo na verdade dá um papel central a este 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. Aqueles que compram uma mercadoria geralmente não têm ideia de quem a fez e em que condições foi feita; isso é, obviamente, o que resulta em “fetichismo da mercadoria”.

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

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

Podemos começar aqui com o modo de produção capitalista, já que sempre foi esse o caso de onde os outros foram extrapolados. Como já mencionei, as definições de capitalismo tendem a começar na troca ou na produção. No primeiro caso, tende-se a ver o que torna o capitalismo único como estando na necessidade ilimitada de crescimento: onde a maioria dos sistemas de troca de mercado estão cheios de atores tentando obter o que sentem que querem ou precisam, o capitalismo ocorre quando o lucro se torna um fim em si mesmo e o “capital” torna-se como uma entidade viva, que busca constantemente se expandir; de fato, as firmas capitalistas não podem permanecer competitivas a menos que estejam continuamente em expansão. No segundo, a ênfase está no trabalho assalariado: o capitalismo ocorre quando um número significativo de empresas pertence ou é administrado por pessoas que contratam outras para fazer suas ofertas em troca de um pagamento direto em dinheiro, mas de outra forma não têm participação na empresa. No capitalismo industrial descrito por Marx, os dois aparecem juntos e presume-se que estejam conectados. Eu proporia uma terceira. A Revolução Industrial também introduziu a primeira forma de organização econômica para fazer uma distinção sistemática entre casas e locais de trabalho, entre as esferas doméstica e econômica. (Isso é o que tornou possível começar a falar sobre “a economia”: a produção de pessoas e a produção de mercadorias deveriam ocorrer em espaços diferentes por lógicas totalmente diferentes). Essa divisão também desempenha um papel central na análise de Marx: por um lado, o véu de ignorância do mercado cai precisamente entre os dois. Tudo isso estava em contraste dramático com o que existia anteriormente na maior parte da Europa, onde sistemas muito complexos de “serviço de ciclo de vida” (Hajnal, 1965, 1982; Laslett, 1972; Wall, 1983) garantiam que a maioria dos jovens passasse anos como aprendizes ou empregados nas famílias de seus superiores sociais. Uma vez que reconhecemos isso, as semelhanças com a escravidão se tornam muito mais fáceis de ver.

Devo explicar aqui que a interpretação Marxista convencional da escravidão como um modo de produção é que a escravidão torna possível a uma sociedade efetivamente roubar 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 no sul dos EUA criado pela Revolução Industrial britânica, que é economicamente viável a criação de escravos, e mesmo assim não era realmente sustentável). Afinal, os seres humanos são em grande parte inúteis como trabalhadores durante os primeiros 10 ou 15 anos de sua existência. Uma sociedade escravista está efetivamente se apropriando dos anos de cuidado e nutrição que alguma outra sociedade investiu na criação de homens e mulheres jovens capazes de trabalhar, sequestrando os produtos – e então, frequentemente, trabalhando com eles rapidamente até a morte.

De certa forma, então, pode-se dizer que a escravidão também envolve uma separação entre a esfera doméstica e o local de trabalho – exceto 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 rebuscado; mas, na verdade, as semelhanças estruturais são bastante impressionantes.

A instituição da escravidão é normalmente vista como derivada da guerra. Se o vencedor da guerra poupar a vida de um cativo, ele adquire um direito absoluto a ela. O resultado é frequentemente descrito como uma “morte social” (por exemplo, Patterson, 1982): os novos escravos são poupados da execução literal, mas doravante eles também são privados de todos os status anteriores em suas antigas comunidades, eles não têm direito às relações sociais, nenhum direito de parentesco ou cidadania, ou qualquer relação social de fato diferente de sua relação de dependência com um mestre que, portanto, tem o direito de ordenar que façam praticamente qualquer coisa que ele quiser. Bem, houve casos em que

isso é tudo, mas na grande maioria dos casos históricos conhecidos, esse processo é mediado pelo mercado. Normalmente, alguém é primeiro capturado, sequestrado ou talvez reduzido à escravidão por decisão judicial; e então um é vendido a estrangeiros; ou talvez os pais empobrecidos ou endividados de alguém vendam um diretamente, mas, de qualquer forma, o dinheiro muda de mãos. Depois disso, os escravos permanecem mercadorias comerciáveis que podem ser vendidas repetidamente. Depois de comprados, eles ficam inteiramente sob as ordens de seus empregadores. Nesse sentido, como apontou o historiador Yann Moulier-Boutang (1998), eles representam precisamente o que Marx chamou de “trabalho abstrato”: o que se compra quando se compra um escravo é a mera capacidade de trabalhar, que é também o que um empregador adquire quando ele contrata um trabalhador. É claro que é esta 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 o máximo possível evitá-lo.

Podemos observar os seguintes traços compartilhados pela escravidão e pelo capitalismo:

1.

Ambos dependem de **uma separação do lugar de (re)produção social da força de trabalho, e o lugar onde essa força de trabalho é realizada na produção** – no caso da escravidão, isso é feito transportando 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 afetado pela distância física em um é afetado pelo anonimato do mercado no outro.

1.

A transferência é efetuada através da **troca de forças humanas por dinheiro**: seja vendendo trabalhadores, seja contratando-os (essencialmente, permitindo que eles próprios aluguem).

1.

Um dos efeitos dessa transferência é a **“morte social”**, no sentido de que os laços comunitários, as relações de parentesco e assim por diante que moldaram o trabalhador são, em princípio, considerados irrelevantes no local de trabalho. Isso também é verdade no capitalismo, pelo menos em princípio: a identidade étnica de um trabalhador, redes sociais, laços de parentesco e o resto não devem ter qualquer efeito sobre a contratação ou como alguém é tratado no escritório ou no chão de fábrica, embora, na realidade, isso não é verdade.

1.

Mais criticamente, a transação financeira em ambos os casos produz **trabalho abstrato**, que é puro potencial criativo. Isso é criado pelos efeitos do comando. O trabalho abstrato é o poder absoluto da criação, de fazer qualquer coisa. Pode-se dizer que todos controlam o trabalho abstrato em sua própria pessoa, mas para estendê-lo ainda mais, é preciso colocar os outros em uma posição onde eles serão efetivamente uma extensão de sua vontade, completamente sob suas ordens. Escravidão, serviço militar e várias formas de corveia são as principais formas em que isso se manifestou historicamente. Obviamente, isso também é algo como um ideal não realizado: esta é, de fato, precisamente a área de maior parte da luta trabalhista. Mas é digno de nota que o feudalismo (ou manorialismo, se você preferir) tende exatamente para o princípio oposto: os deveres devidos pelo suserano ao senhor eram muito específicos e intrinsecamente mapeados.

1.

Um acompanhamento ideológico constante desse tipo de arranjo é uma **ideologia de liberdade**. Como Moses Finley primeiro apontou (1980), a maioria das sociedades pressupõe que nenhum ser humano é completamente livre ou totalmente dependente; ao contrário, todos têm diferentes graus de direitos e obrigações. O ideal moderno de liberdade política, de fato, historicamente tende a emergir de sociedades com formas extremas de escravidão (Atenas de Péricles, Virgínia de Jefferson), essencialmente como um ponto de contraste. Os juristas medievais, por exemplo, presumiam que todo direito era obrigação de outra pessoa e vice-versa; a moderna doutrina da liberdade como propriedade dos

humanos que se poderia possuir foi desenvolvida precisamente em Lisboa e Antuérpia, cidades que estavam no centro do comércio de escravos na época; e a objeção mais comum a essa nova noção de liberdade na época era que, se alguém possui sua liberdade, também deve ser possível vendê-la (Tuck, 1979). Conseqüentemente, a doutrina da liberdade pessoal – fora do local de trabalho – ou mesmo a noção de liberdade contratual, que tantas vezes encontramos em sociedades dominadas pelo trabalho assalariado, não significa realmente que estamos lidando com um tipo de sistema fundamentalmente diferente. Significa que estamos lidando com uma transformação. Estamos lidando com os mesmos termos, arrançados de forma diferente, de modo que em vez de uma classe de pessoas ser capaz de se imaginar como absolutamente “livre” porque outras são absolutamente não-livres, temos as mesmas pessoas indo e vindo entre essas duas posições ao longo da semana e do dia de trabalho.

Assim, com efeito, uma transferência efetuada apenas uma vez, por venda, sob um regime de escravidão, é transformada em outra que se repete continuamente sob o capitalismo.

Agora, pode parecer um pouco impertinente comparar o trajeto matinal com a Middle Passage, mas estruturalmente eles parecem desempenhar exatamente o mesmo papel. O que é realizado uma vez, de forma violenta e catastrófica, em uma variante, é repetido com infundável labuta entorpecente na outra.

Devo enfatizar que, quando digo que um modo de produção é uma transformação do outro, estou falando sobre a permutação de termos lógicos. Não significa necessariamente que um surgiu do outro, ou mesmo que houve qualquer conexão histórica. Não estou necessariamente questionando, por exemplo, o argumento histórico de que o capitalismo surgiu pela primeira vez dentro do setor agrícola inglês nos séculos 16 e 17, ao invés do comércio de longa distância (Brenner, 1976, 1979; Dobb, 1947; Wood, 2002). Ou talvez eu deva ser mais específico. Parece-me que a “hipótese de Brenner”, como é chamada, pode ser responsável pelas duas primeiras das três características que definem o capitalismo industrial como um modo de produção: ela demonstra que o surgimento do trabalho assalariado no setor agrícola se desenvolveu lado a lado com forças estruturais que exigiam lucros cada vez maiores. No entanto, isso não explica o terceiro: os proletariados rurais emergentes eram, em princípio legal e geralmente na prática, empregados residentes nas famílias de seus empregadores (ver, por exemplo, Kussmaul, 1981). Ao mesmo tempo, esta mesma era de “capitalismo mercantil” viu um renascimento repentino e espetacular da instituição da escravidão e outras formas de trabalho forçado, que em grande parte havia desaparecido na Europa durante o final da Idade Média – embora fossem legalmente confinados às colônias. Como C.L.R. James argumentou há muito tempo, técnicas industriais racionalizadas foram amplamente desenvolvidas em plantações de escravos, e grande parte da riqueza que financiou a Revolução Industrial surgiu do comércio de escravos e ainda mais de indústrias com forças de trabalho servis (Blaut, 1993: 203–5; James, 1938; Williams, 1944). Isso faz sentido. As relações de trabalho assalariado podem ter surgido entre proprietários de terras “em melhoria” durante aquele primeiro período, mas os comerciantes ricos da época buscavam “trabalho abstrato” da forma mais fácil possível; seu primeiro impulso foi usar escravos. Pode-se então dizer que o capitalismo pleno, industrial, só surgiu quando os dois se fundiram. Pode-se especular que uma das razões pelas quais os grandes comerciantes acabaram aplicando 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 não criou mercados eficientes de consumo: não se pode vender quase nada aos 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 o trabalho assalariado, a separação da família e do 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 desse período e as empresas comerciais do mundo islâmico ou do Leste Asiático parece ter sido que não eram 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:

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 em grande parte da maneira como as formas de valor tendem a ser e quando essas formas transcendentais encontram a realidade “material”, suas demandas são absolutas

Este, porém, terei que deixar como uma possível direção para pesquisas futuras.

Referências:

Abu-Lughod, Janet (1989) **Before European Hegemony: The World System AD 1250–1350**. New York: Oxford University Press.

Amin, Samir (1973) **Le Développement inégal**. Paris: Éditions de Minuit.

Amin, Samir (1985) ‘**Modes of Production: History and Unequal Development**’, *Science and Society* 49: 194–207.

Anderson, Perry (1974a) **Passages from Antiquity to Feudalism**. New York: Verso.

Anderson, Perry (1974b) **Lineages of the Absolutist State**. New York: Verso.

Barraud, Cecile, Daniel de Coppet, André Iteanu and Raymond Jamous (1994) **Of Relations and the Dead: Four Societies Viewed from the Angle of Their Exchanges**, trans. Stephen J. Suffern. Oxford: Berg.

Battaglia, Debora (1983) ‘**Projecting Personhood in Melanesia: The Dialectics of Artefact Symbolism on Sabarl Island**’, *Man* (n.s.) 18: 289–304.

Battaglia, Debora (1990) **On the Bones of the Serpent: Person, Memory and Mortality in Sabarl Island Society**. Chicago: University of Chicago Press.

Blaut, James (1993) **The Colonizer’s Model of the World: Geographical Diffusion and Eurocentric History**. New York: Guilford.

Bloch, Marc (1961) **Feudal Society**, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

Bloch, Maurice (1982) ‘**Death, Women and Power**’, in Maurice Bloch and Jonathan Parry (eds) *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bloch, Marc and Jonathan Parry (eds) (1982) **Death and the Regeneration of Life**. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre (1979) **Outline of a Theory of Practice**, trans. Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.

Brenner, Robert (1976) ‘**Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-industrial Europe**’, *Past and Present* 70(Feb.): 30–75. Brenner, Robert (1982) ‘**The Agrarian Roots of European Capitalism**’, *Past and Present* 97(Nov.): 16–113.

Chase-Dunn, Christopher and Thomas D. Hall (1997) **Rise and Desire: Comparing World-systems**. Boulder, CO: Westview Press.

Chaudhuri, K. (1985) **Trade and Civilization in the Indian Ocean: An Economic History from the Rise of Islam to 1750**. Cambridge: Cambridge University Press.

Chaudhuri, K. (1990) **Asia before Europe: Economy and Civilization in the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750**. Cambridge: Cambridge University Press.

Coquery-Vidrovitch, C. (1978) ‘**Research on an African Mode of Production**’, in David Seddon (ed.) *Relations of Production*. London: Frank Cass.

Dobb, Maurice (1947) **Studies in the Development of Capitalism**. New York: International Publishers.

Ekholm, Kajsa and Jonathan Friedman (1982) **“Capital” Imperialism and Exploitation in Ancient World-systems**, *Review* 4: 87–109.

Fajans, Jane (1997) **They Make Themselves: Work and Play among the Baining of Papua New Guinea**. Chicago: University of Chicago Press.

Finley, Moses (1960a) **‘The Servile Statuses of Ancient Greece’**, *Revue Internationale des droits de l’antiquité* 7: 165–89. Finley, Moses (1960b) *Slavery in Classical Antiquity*. Cambridge: Heffer.

Finley, Moses (1964) **‘Between Slavery and Freedom’**, *Comparative Studies in Society and History* 6: 233–49.

Finley, Moses (1973) **The Ancient Economy**. Cambridge: Cambridge University Press.

Finley, Moses (1980) **Ancient Slavery and Modern Ideology**. London: Chatto and Windus.

Fortunati, Leopoldini (1995 [1981]) **The Arcana of Reproduction: Housework, Prostitution, Labor and Capital**, trans. Hillary Creek. New York: Autonomedia.

Frank, Andre Gunder (1991) **‘Transitional Ideological Modes: Feudalism, Capitalism, Socialism’**, *Critique of Anthropology* 11: 171–88.

Frank, Andre Gunder (1993) **‘Bronze Age World Systems Cycles’**, *Current Anthropology* 34: 383–429.

Frank, Andre Gunder (1998) **ReOrient: The Silver Age in Asia and the World Economy**. Berkeley: University of California Press.

Frank, Andre Gunder and Barry K. Gills (1993) **The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?** London: Routledge.

Friedman, Jonathan (2000) **‘Concretizing the Continuity Argument in Global Systems Analysis’**, pp. 133–52 in Robert A. Denemark, Jonathan Friedman, Barry K. Gills and George Modelski (eds) *World System History: The Social Science of Long-term Change*. London: Routledge.

Godbout, Jacques T. and Alain Caillé (1998) **The World of the Gift**. Montreal: McGillQueen’s University Press.

Godelier, Maurice (1977) **Perspectives in Marxist Anthropology**. New York: Cambridge University Press.

Goody, Jack (1996) **The East in the West**. Cambridge: Cambridge University Press.

Graeber, David (1997) **‘Manners, Deference and Private Property: The Generalization of Avoidance in Early Modern Europe’**, *Comparative Studies in Society and History* 39(4): 694–728.

Graeber, David (2001) **Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams**. New York: Palgrave.

Hajnal, John (1965) **‘European Marriage Patterns in Perspective’**, pp. 101–46 in David V. Glass and David E.C. Eversley (eds) *Population in History*. Chicago, Aldine.

Hajnal, John (1982) **‘Two Kinds of Preindustrial Household Formation System’**, *Population and Development Review* 8(3): 449–94.

- Herlihy, David (1960) **'The Carolingian Mansus'**, *Economic History Review* 13
- Herlihy, David (1985) **Medieval Households**. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Holloway, John (2003) **How to Change the World Without Taking Power**. London: Pluto Press.
- Hugh-Jones, Christine (1979) **From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Humphries, Susan C. (1978) **Anthropology and the Greeks**. London: Routledge and Kegan Paul.
- James, C.L.R. (1938) **The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution**. London: Secker and Warburg.
- Jamous, Raymond (1981) **Honneur et baraka: les structures sociales traditionnelles dans le Rif**. Paris: Atelier d'Anthropologie Sociale, Maison des Sciences de l'Homme.
- Kussmaul, Ann (1981) **Servants in Husbandry in Early Modern England**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laslett, Peter (1972) **'Characteristics of the Western Family Considered over Time'**, in Peter Laslett and Richard Wall (eds) *Household and Family in Past Time*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lovejoy, Paul. E (2000) **Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa**, 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, Karl (1970 [1846]) **The German Ideology**. New York: International Publishers.
- Marx, Karl (1973 [1857–8]) **The Grundrisse**. New York: Harper and Row.
- Marx, Karl (1965 [1858]) **Pre-capitalist Economic Formations**, trans. Jack Cohen. New York: International Publishers.
- Marx, Karl (1970 [1859]) **Contribution to the Critique of Political Economy**. New York: International Publishers.
- Marx, Karl (1967 [1867]) **Capital**, 3 vols. New York: New World Paperbacks.
- Meillassoux, Claude (ed.) (1975) **L'Esclavage en Afrique précoloniale**. Paris: Maspéro.
- Meillassoux, Claude (1979) **'Historical Modalities of the Exploitation and Overexploitation of Labour'**, *Critique of Anthropology* 4: 7–16.
- Meillassoux, Claude (1981) **Maidens, Meal and Money: Capitalism and the Domestic Community**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meillassoux, Claude (1991) **The Anthropology of Slavery: The Womb of Iron and Gold**. Chicago: University of Chicago Press.
- Moulier-Boutang, Yann (1998) **De l'esclavage au salariat: économie historique du salariat bridé**. Paris: Presses Universitaires de France.

Munn, Nancy (1986) **The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society**. Cambridge: Cambridge University Press.

Myers, Fred (1986) **Pintupi Country, Pintupi Self: Sentiment, Place, and Politics among Western Desert Aborigines**. Washington, DC: Smithsonian Institution Press.

Patterson, Orlando (1982) **Slavery and Social Death: A Comparative Study**. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Polanyi, Karl (1944) **The Great Transformation**. New York: Rinehart.

Polanyi, Karl (1957) 'The Economy as an Instituted Process', in Karl Polanyi, Conrad Arensberg and Harry Pearson (eds) *Trade and Market in the Early Empires*. Glencoe, IL: The Free Press.

Polanyi, Karl (1968) **Primitive, Archaic, and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi**, ed. George Dalton. New York: Anchor.

Sahlins, Marshall (1972) **Stone Age Economics**. Chicago: Aldine.

Sahlins, Marshall (2001) **Culture in Practice: Selected Essays**. New York: Zone Books.

Sangren, P. Steven (1987) **History and Magical Power in a Chinese Community**. Stanford, CA: Stanford University Press.

Sangren, P. Steven (2000) **Chinese Sociologics: An Anthropological Account of the Role of Alienation in Social Reproduction**. London: Athlone Press.

Terray, Emmanuel (1969) **Le Marxisme devant les sociétés 'primitives'**. Paris: Maspéro.

Tibebu, Tashame (1990) 'On the Question of Feudalism, Absolutism, and the Bourgeois Revolution', *Review* 13: 49–152.

Tuck, Richard (1979) **Natural Rights Theories: Their Origin and Development**. Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, Terence S. (1979) 'Anthropology and the Politics of Indigenous People's Struggles', *Cambridge Anthropology* 5(1): 1–43.

Turner, Terence S. (1984) '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].)

Turner, Terence S. (1987) 'The Kayapo of Southeastern Para', unpublished monograph prepared for CEDI, Povos Indigenas do Brasil, vol. 8, Sul do Para, part 2.

Turner, Terence S. (1995) 'Social Body and Embodied Subject: The Production of Bodies, Actors and Society among the Kayapo', *Cultural Anthropology* 10(2): 143–70.

Turner, Terence S. and Jane Fajans (1988) 'Where the Action Is: An Anthropological Perspective on "Activity Theory," with Ethnographic Implications', unpublished manuscript, University of Chicago.

Wall, Richard (1983) **Family Forms in Historic Europe**. Cambridge: Cambridge University Press.

Wallerstein, Immanuel (1974–1988) **The Modern World Systems**, vols. 1–3. New York: Academic Press.

Wallerstein, Immanuel (2000) **The Essential Wallerstein**. New York: The New Press.

Warburton, David (2000) ‘**State and Economy in Ancient Egypt**’, pp. 1169–84 in Robert A. Denemark, Jonathan Friedman, Barry K. Gills and George Modelski (eds) *World System History: The Social Science of Long-term Change*. London: Routledge.

Weber, Max (1930) **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**. London: Unwin.

Wiedemann, Thomas (1981) **Greek and Roman Slavery**. London: Routledge.

Williams, Eric (1944) **Capitalism and Slavery**. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Wolf, Eric (1982) **Europe and the People without History**. Berkeley: University of California Press.

Wood, Ellen Meiksins (2002) **The Origin of Capitalism: A Longer View**. London: Verso.

(I)Hegel geralmente se refere a um conceito como “auto-idêntico” ou “igual a si mesmo”. Com isso, ele quer dizer que o conceito é desprovido de qualquer contradição interna e, portanto, abstrato e imóvel e geralmente isolado da conexão com outras coisas. A ciência não diz agora que tal ideia é impossível. Por exemplo, um corpo de água em que a temperatura é completamente uniforme (algo que na realidade é impossível) não terá correntes de convecção internas; uma sociedade sem contradições internas seria estática e inerte, etc., etc. Como todas as coisas estão em movimento e ocupam lugares diferentes no espaço/tempo, a “auto-identidade” é impossível. <https://www.marxists.org/glossary/terms/s/e.htm>

Biblioteca Anarquista



David Graeber
Mudando os Modos de Produção
Porque o Capitalismo é uma Transformação da Escravidão
2006

ciudadinsurgente.files.wordpress.com

Titulo Original: *Dandole la vuelta a los modos de producción*. Tradução e Revisão por André Tunes
@Nucleo de Estudos Autonomo Anarco Comunista.

Ela não possui direitos autorais pode e deve ser reproduzida no todo ou em parte, além de ser liberada a sua distribuição, preservando seu conteúdo e o nome do autor.

bibliotecaanarquista.org