

## NEXOS ENTRE ECONOMIA E CULTURA: contribuições do materialismo histórico e da antropologia marxista<sup>1</sup>

William Kennedy do Amaral Souza<sup>2</sup>

Lia Tiriba<sup>3</sup>

**Resumo:** Como parte integrante de um estudo que busca evidenciar os nexos entre economia e cultura nos processos de produção da existência humana, partimos do pressuposto de que, embora não hegemônico entre os antropólogos, o materialismo histórico é essencial para o entendimento das formações sociais capitalistas e não capitalistas. Para explicitar o diálogo entre marxismo e antropologia, e em especial com a antropologia evolucionista de Lewis Henry Morgan, resgatamos o pensamento de Marx e Engels quanto as determinações sociais, materiais e simbólicas. Destacamos contribuições de E. P. Thompson, além do pensamento do antropólogo Maurice Godelier, considerado como marxista estruturalista.

**Palavras-chave:** Economia; Cultura; Antropologia marxista.

**Resumen:** Como parte integrante de un estudio que busca evidenciar los nexos entre economía y cultura en los procesos de producción de la existencia humana, partimos del supuesto de que, aunque no hegemónico entre los antropólogos, el materialismo histórico es esencial para el entendimiento de las formaciones sociales capitalistas y no capitalistas. Para explicitar el diálogo entre marxismo y antropología, y en especial con la antropología evolucionista de Lewis Henry Morgan, rescatamos el pensamiento de Marx y Engels en cuanto a las determinaciones sociales, materiales y simbólicas. Destacamos contribuciones de E. P. Thompson, además del pensamiento del antropólogo Maurice Godelier, considerado como marxista estructuralista.

**Palabras clave:** Economía; Cultura; Antropología marxista.

<sup>1</sup> DOI: <https://doi.org/10.22409/tn.15i28.p9640>

<sup>2</sup> Professor do Instituto Federal de Rondônia - IFRO; Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal Fluminense - UFF.

<sup>3</sup> Doutora em Ciências Políticas e Sociologia (Programa de Sociologia Econômica e do Trabalho) pela Universidade Complutense de Madrid. Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal Fluminense – UFF (Mestrado e Doutorado).

## A pseudo incompatibilidade entre antropologia e marxismo

A partir do final do século XIX, quando a antropologia toma corpo de disciplina acadêmica, os antropólogos analisam, sobretudo, as formas de organização de sociedades não capitalistas, entendidas como povos não ocidentais ou pré-capitalistas. De uma maneira geral, por desconsiderar as categorias de análise do materialismo histórico, a-historicizam e naturalizam as relações sociais, o que pode nos levar a crer que individualismo e propriedade privada, por exemplo, são categorias que aparecem como se fossem recorrentes em toda a história das relações que os seres humanos, mediados pelo trabalho, estabelecem com a natureza e entre si. Por estarem hegemonicamente ancorados em concepções de cultura que dizem respeito a um conjunto de práticas de produção da existência humana, cujas particularidades devem ser verificadas em cada um dos grupos sociais, os antropólogos, de um modo geral, consideram que antropologia e marxismo não são compatíveis, uma vez que os marxistas reduziram a história da humanidade às determinações econômicas.

Um exemplo dessas considerações vem do antropólogo político Pierre Clastres. Sob a influência de Claude Lévi-Strauss, Clastres fez importante pesquisa sobre os índios da América do Sul, procurando demonstrar a falsidade do pressuposto de que todas as sociedades evoluem de um sistema "tribal", "comunista" e "igualitário" para sistemas hierárquicos. De acordo com seus estudos, as sociedades não hierárquicas são portadoras de mecanismos culturais que impedem ativamente o aparecimento de figuras de comando – seja isolando os possíveis candidatos a chefe, seja destituindo-os do poder de mando. Nessa perspectiva, no livro *A sociedade contra o Estado* defende que essas formas sociais não hierárquicas não podem ser consideradas primitivas ou atrasadas. Alguns dias antes de sua morte, em julho de 1977, publicou o artigo *Os marxistas e sua antropologia*, afirmando que:

[...] se o etnomarxismo constitui, por um lado, uma corrente ainda poderosa nas ciências humanas, a etnologia dos marxistas é, por outro, de uma nulidade absoluta ou, melhor, radical: é nula na raiz. Eis por que não é necessário entrar no detalhe das obras: pode-se sem dificuldade tomar em bloco homogêneo igual a zero.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Disponível em: [http://pt-br.protopia.wikia.com/wiki/Os\\_Marxistas\\_e\\_sua\\_Antropologia](http://pt-br.protopia.wikia.com/wiki/Os_Marxistas_e_sua_Antropologia)

A crítica à antropologia marxista não é oriunda apenas dos antropólogos, nem é uma crítica de tempos idos, manifestando-se na atualidade. O filósofo Peter Singer, professor Universidade de Princeton, em seu livro *A Vida Que Podemos Salvar: Agir agora para pôr fim à pobreza no mundo* (2011) afirma que o marxismo não pode servir como teoria útil à antropologia porque este teria um suposto caráter economicista-reducionista. Ora, o próprio Engels já dizia:

Segundo a concepção materialista da história, o fator que, em última instância, determina a história é a produção e a reprodução da vida real. Nem Marx nem eu afirmamos, uma vez se quer, algo mais do que isso. Se alguém o modifica, afirmando que o fator econômico é o único fato determinante, converte aquela tese numa frase vazia, abstrata e absurda. (ENGELS, 1982, p. 547).

A concepção de que o elemento cultural tem tanta importância quanto o elemento econômico está implícita nesta passagem de *A origem da família e da propriedade privada*:

[...] o fator decisivo na história é, em última instância, a produção e a reprodução da vida imediata. Mas essa produção e essa reprodução são de dois tipos: de um lado, a produção de meios de existência, de produtos alimentícios, habitação, e instrumentos necessários para tudo isso; de outro lado, a produção do homem mesmo, a continuação da espécie. (ENGELS, 1984, p.10).

Para analisar a “produção do homem mesmo” é necessário observar suas determinações históricas, considerando vida material e simbólica, e as relações dialéticas entre infraestrutura e superestrutura. Tendo em conta que o significado original de cultura está relacionado à lavoura ou cultivo agrícola, Eagleton (2003, p.12) em *A ideia de cultura*, ressalta que numa “perspectiva etimológica, a expressão, hoje popular, «materialismo cultural», é algo tautológica. Inicialmente, «cultura» designava um minucioso processo material, o qual veio a ser metaforicamente transposto para os assuntos do espírito”.

Ainda que a reflexão-guia do marxismo seja o desenvolvimento histórico do capitalismo, o que requer a análise da mercadoria, Marx e Engels necessitaram da apropriação crítica de Lewis Henry Morgan. Encontraram em Morgan evidências empíricas sobre a formação do Estado e das classes sociais, além da correspondência entre produção material e poder político, o que foi exposto em *A Ideologia Alemã* (2007). Também em *A origem da família, da propriedade privada*

e do Estado, cujo subtítulo é *trabalho relacionado com as investigações de L. H. Morgan*, Engels nos evidencia sua afinidade com o evolucionismo cultural<sup>4</sup>. Fundamentando-se em Morgan, analisa os sistemas de parentesco e o desenvolvimento da propriedade em três estágios de evolução do progresso humano: a selvageria, a barbárie e a civilização.

Em um estudo sobre a relação entre marxismo e antropologia, o professor Mauro W. B. de Almeida, da Unicamp, afirma que havia tanto afinidade ideológica quanto afinidade teórica entre Marx, Engels e Morgan, já que este “havia valorizado o comunismo e a democracia da sociedade norte-americana nativa, colocando-os acima do individualismo competitivo dos ianques da Nova Inglaterra” (ALMEIDA, 2003, p.76). Sendo assim, para Almeida, não há nenhum problema para Marx e Engels em admitir a validade dos textos de Morgan, mesmo sendo esse um antropólogo evolucionista. “Nada mais natural portanto do que acolher Lewis Morgan na linha de frente da ciência da história”. (2003, p.76).

Em *Formações econômicas pré-capitalistas*, Marx (1985) estuda a gênese de sociedades plenamente desenvolvidas, ou seja, o modo de produção capitalista, reconhecendo uma variedade de formações sociais e regimes de propriedade que modificam as relações sociais. Além de noções de modo de vida, a *A Ideologia Alemã* (MARX, 2007) anunciava a passagem de formas de propriedade comunais a propriedade privada capitalista; a passagem do campo a cidade; a passagem do trabalho coletivo ao trabalho alienado.

Interessante observar que, não fazendo uso da palavra cultura, em *Introdução à crítica da economia política*, Marx afirma que a produção de indivíduos é determinada socialmente. Assim, “a produção não cria somente um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto”. Mediada pelas condições objetivas, materiais e simbólicas da produção da existência humana, “a fome é a fome, mas a fome que se satisfaz com garfo e faca é uma fome muito distinta da que devora carne crua, com unhas e dentes” (MARX, 1978, p.110).

O escopo deste artigo não nos permite discorrer sobre a obra de Marx e Engels para afirmar a afinidade do marxismo com a antropologia. Entendemos que para buscar os nexos entre economia e cultura, não é possível desconsiderar o filósofo italiano Antônio Gramsci. Não por casualidade, fundamentado em

---

<sup>4</sup> Uma discussão mais aprofundada sobre essa relação pode ser vista em Leiner (2016).

Gramsci e tendo em conta as bases materiais da cultura, Raymond Williams nos alerta sobre importância da hegemonia cultural na conformação de um bloco histórico. Em *Gramsci, cultura e antropologia*, Kate Crehan assegura:

A obra de Gramsci pode ser muitíssimo esclarecedora para os antropólogos. A sua abordagem da análise dos mundos culturais dos camponeses, e outros grupos não pertencentes às elites, proporciona aos antropólogos relatos potencialmente estimulante desses mundos. (CREHAN, 2004, p.20).

O que significa dizer que haveria incompatibilidade entre antropologia e marxismo? De nossa parte, entendemos que as críticas a antropologia marxista não estão assentadas necessariamente nos fundamentos do marxismo, mas na concepção estruturalista do marxismo, que reduz as relações sociais à esfera do econômico. Contra o reducionismo econômico foram fundamentais a obra de Gramsci e também do historiador marxista E. P. Thompson, os quais elegem a cultura como uma categoria que possibilita a análise de um determinado bloco histórico e/ou um processo histórico estruturado. Thompson lutou ardentemente contra a concepção estruturalista presente na obra de Louis Althusser (1998), cujo pensamento era hegemônico no interior dos partidos comunistas nas décadas de 1950 e 1960, pelo menos <sup>5</sup>.

Para Thompson, que desafios devem ser enfrentados pelos historiadores e pelos marxistas, de uma maneira geral? Em *Folclore, antropologia e história social*, escrito em 1977, e publicado no Brasil somente em 2001, Thompson insiste sobre os nexos entre economia e cultura, convidando os historiadores para o debate com os antropólogos. Segundo Leal (2013, p.26), nos “assegura que não podemos, por exemplo, entender o sistema agrário dos pequenos produtores sem investigar as práticas hereditárias, os dotes e, quando for o caso, o ciclo de desenvolvimento familiar”. No entanto, qual a diferença entre antropologia e história? Fundamentado na sexta tese de Marx sobre Feuerbach, adverte que, “há de se encontrar a *estrutura* na particularidade histórica do *conjunto* das relações sociais” (THOMPSON, 2001, p.248), mas devemos estar atentos para não transpor mecanicamente as conclusões da pesquisa antropológica para a história.

---

<sup>5</sup> No século XXI, a disputa permanece ativa entre os marxistas. Vide a obra recente de Luiz Eduardo Motta (2014) com o sugestivo título *A favor de Althusser: revolução e ruptura na Teoria Marxista*.

A antropologia pode fazer descobertas acerca de sociedades particulares e revelar estruturas básicas de sociedades em geral, entretanto:

A história é uma disciplina do contexto e do processo; todo significado é um significado-dentro-do-contexto e, enquanto as estruturas mudam velhas formas podem expressar funções novas, e funções velhas podem achar sua expressão em novas formas (THOMPSON, 2001, p. 243).

### **A antropologia de Thompson: um “chamado” aos marxistas**

Não apenas no Prefácio aos três volumes da *Formação da classe operária inglesa*, mas no conjunto de sua obra, o historiador marxista E.P. Thompson evidencia as bases materiais da cultura, assegurando que a classe é uma formação tanto econômica quanto cultural. Em *Costumes em Comum* (1998, p.304) analisa a economia moral da plebe inglesa no século XVIII e as novas formas de disciplinamento do trabalho requeridas pela Revolução Industrial, evidenciando que “não existe desenvolvimento econômico que não seja ao mesmo tempo desenvolvimento ou mudança de uma cultura”. Ao longo de seus estudos sobre o fazer-se de homens e mulheres trabalhadoras, dedica-se ao que considerava um silêncio na obra de Marx:

Há uma preocupação que corre ao largo de toda a minha obra, inclusive antes que eu percebesse totalmente o seu significado. Esta preocupação se refere ao que considero um verdadeiro “silêncio” em Marx, silêncio que se encontra na área que os antropólogos chamariam sistemas de valores. Não que Marx não tenha dito nada que possa preencher esse “silêncio”, mas há um “silêncio” em relação a reflexões de tipo cultural e moral. (THOMPSON, 1979, p. 315).<sup>6</sup>

No embate contra o estruturalismo de Althusser, as reflexões sobre antropologia foram fundamentais. Como lidar com as contradições de processos históricos mais profundos, sem observar os problemas revelados pelos antropólogos? Como membro do Grupo de Historiadores do Partido Comunista da Grã-Bretanha, junto com Raymond Williams, Stuart Hall, e Eric Hobsbawm essa opção teórico-metodológica implicaria numa “autocrítica marxista” (THOMPSON, 2001, p. 228). As escolhas de Thompson, de ênfase nas questões

<sup>6</sup> Este texto de Thompson encontra-se somente em língua espanhola. Toda a tradução foi feita pelos autores do artigo em questão.

culturais, não configuravam apenas uma escolha temática, mas um modo de escrever a história tendo em conta as experiências econômico-culturais da classe trabalhadora: “Em meu trabalho me interessaram especialmente os valores, a cultura, o direito, e essa zona onde a escolha que se chama geralmente escolha moral se faz manifesta”. Isto porque, para ele, existia “uma ausência total inclusive de uma linguagem para tratar a moral e os valores, o que constituiu uma característica distintiva do stalinismo”. (THOMPSON, 1979, p. 315-316).

No artigo *Folclore, Antropologia e História Social* chama para o debate não apenas os marxistas, mas também os antropólogos:

No trabalho a que me dediquei nos últimos dez anos, sobre a história social inglesa do século XVIII, é verdade que me deparei com problemas de recuperação e compreensão da cultura popular e do ritual, problemas possíveis de serem vistos, de modo muito geral, como mais próximos às preocupações da antropologia social que da história econômica. Também é verdade que estou cada vez mais propenso a dispor de materiais folclóricos. (...) mas o meu conhecimento da antropologia ocidental é intermitente e eclético. (THOMPSON, 2001, p.227-228).

De forma revisitada, sua incursão pela antropologia se dá, entre outros, pela necessidade de compreender a cultura consuetudinária do século XVIII. Embora reconhecendo sua pouca densidade teórica em relação aos estudos antropológicos, defende que “a atenção às formas e aos gestos do ritual podem fornecer significativas contribuições ao conhecimento histórico” (THOMPSON, 2001 p. 245). Argumentava que, ao invés de explicações pré-fabricadas pelos marxismo estruturalista, preferia examinar essas manifestações em seus próprios termos e dentro de seu próprio conjunto de relações. Desse modo, se utilizava de uma perspectiva de pesquisa em que “o historiador deve aprender a dar atenção e escutar grupos muito díspares de pessoas e tentar compreender seu sistema de valores e sua consciência” (THOMPSON, 1979, p. 309). Desprezando as abordagens funcionalistas, estruturalista e a tradição economicista do marxismo no interior da antropologia histórica, Thompson esclarece que:

O estímulo antropológico se traduz primordialmente não na construção do modelo, mas na identificação de novos problemas, na visualização de velhos problemas em novas formas, na ênfase em normas (ou sistemas de valores) em rituais, atentando para as expressivas funções das formas de amotinação e agitação, assim

como para as expressões simbólicas de autoridade, controle e hegemonia. (THOMPSON, 2001, pág. 229).

Para ele, o ser e o pensar são indissociáveis, o que o leva a afirmar que a assertiva “o ser social determina a consciência social” deve ser submetida a exame rigoroso. A experiência, então, é considerada como termo médio entre ser social e consciência social. Conceito fundamental, mas “termo ausente” (THOMPSON, 1981) entre os marxistas estruturalistas, a experiência compreende “a resposta mental e emocional, seja de um indivíduo ou de um grupo social, a muitos acontecimentos inter-relacionados”. (THOMPSON, 1981, p.15).

Thompson introduz a categoria experiência e a articula com a cultura. Segundo Moraes e Müller (2003, p. 12), ambas constituem “um ponto de junção entre estrutura e processo, entre as determinações objetivas do ser social e a possibilidade do agir e da intervenção humanos”. Ao entender a cultura como componente não passivo de análise histórico-social, Thompson reconhece que a experiência vivida, além de pensada é também sentida pelos sujeitos. Conforme ele mesmo afirma:

As pessoas não experimentam sua própria experiência apenas como ideias, no âmbito do pensamento e de seus procedimentos [...] Elas também experimentam sua experiência como sentimento e lidam com esse sentimento na cultura, como normas, obrigações familiares e de parentesco, e reciprocidades, como valores ou (através de formas mais elaboradas) na arte ou nas convicções religiosas (Thompson, 1981, p. 189).

Para Thompson é preciso evidenciar a ‘história dos de baixo’ para apreender o processo histórico. Como ele mesmo diz, “há um sem-número de contextos e situações em que homens e mulheres, ao se confrontar com as necessidades de sua existência, formulam seus próprios valores e criam sua cultura própria, intrínsecos ao seu modo de vida” (THOMPSON, 2001, p 200). Assim, não se pode negligenciar o diálogo entre o ser social e a consciência social, diálogo que se processa em ambas as direções. “A consciência, seja como cultura não autoconsciente, ou como mito, ou como ciência, ou lei, ou ideologia articulada, atua de volta sobre o ser, por sua vez: assim como o ser é pensado, também o pensamento é vivido” (THOMPSON, 1981, p. 17).

O nosso autor se lamentou inúmeras vezes de estudiosos como Althusser que, segundo ele, se recusavam a dar ouvidos aos argumentos de historiadores e antropólogos sobre essas questões. Partindo da tradição crítica marxista, seu propósito era refletir sobre os modos em que o ser humano está imbricado em relações de produção, mas também e, sobretudo, o modo como estas experiências materiais se moldam em formas culturais. Para ele, não existe uma ideologia moral pertencente a uma “superestrutura”. E acrescenta: “o que há são duas coisas que constituem as duas faces de uma mesma moeda”. (THOMPSON, 1979, p.315). Isso o fez recusar a infeliz metáfora do edifício, de Marx, buscando as evidências empíricas das relações dialéticas entre base e superestrutura.

Se desejo efetuar uma junção não apenas com a antropologia social, mas, também com a antropologia marxista, estou convencido de que devo abandonar o conceito, curiosamente estático, de base e superestrutura, pelo qual, na tradição marxista dominante, a base vem identificada com o econômico, afirmando uma prioridade heurística das necessidades e comportamentos econômicos diante das normas e sistemas de valores. (THOMPSON, 2001, p. 252-253).

Para o historiador marxista, a religião e outros imperativos morais estão imbricados com as necessidades econômicas. Seguindo a tradição inaugurada por Richard Hoggart e Raymond Williams, interessava-se pelas múltiplas dimensões dos seres humanos, valorizando a cultura, os costumes, as tradições, os valores morais e as histórias das pessoas comuns – elementos esquecidos tanto pela historiografia liberal quanto pela historiografia marxista predominante. Argumenta sobre a necessidade de uma aproximação entre a história social e antropologia - a história era, sobretudo, contexto, processo e movimento.

Questionou a ideia de ser possível descrever um modo de produção em termos econômicos pondo de lado, como secundários e menos reais, as normas, a cultura, e os conceitos sobre os quais se organiza um modo de produção. Criticava, então, a relutância dos historiadores da tradição marxista em acrescentar esse alargamento que julgava extremamente necessário. Esta resistência estava ligada a uma noção restritiva do que é a economia e a uma leitura que ignorava ou subestimava aspectos importantes da obra de Marx.

No artigo *Modos de dominação e revoluções na Inglaterra* (2001) ressalta que, embora a economia se constitua como determinação em última instância,

deve-se ter em conta que os eventos econômicos são também eventos humanos, que, por sua vez, encontram-se entrelaçados com eventos sociais e culturais. A economia e a cultura andam lado a lado na obra de Thompson. De acordo com suas próprias palavras: “é essencial manter presente no espírito o fato de os fenômenos sociais e culturais não estarem ‘a reboque’, seguindo os fenômenos econômicos à distância: eles estão em seu surgimento, presos na mesma rede de relações” (THOMPSON, 2001, p. 208).

Para Edward Thompson, o modo de produção é uma totalidade, e possui uma centralidade no que diz respeito à formação da vida humana e da experiência social. No entanto, o modo de produção não se reduz ao econômico, mas compõe normas, valores e cultura. Os costumes e o direito consuetudinário no período estudado por Thompson estavam longe de serem estáticos e permanentes, sendo campos permanentes de disputas e conflitos sociais. Dialogando criticamente com os antropólogos, e em especial com o historiador Peter Burke, esclarece que, como campo de conflitos:

[...] o costume era um campo para a mudança e a disputa, uma arena na qual interesses opostos apresentavam reivindicações conflitantes. Essa é uma razão pela qual precisamos ter cuidado quanto à generalizações como “cultura popular”. Esta pode sugerir, numa inflexão antropológica influente nos trabalhos de historiadores sociais, uma perspectiva ultra consensual dessa cultura, entendida como “sistema de atitudes, valores e significados compartilhados, e as formas simbólicas (desempenhos e artefatos) em que se acham incorporados”. (THOMPSON, 1998, p. 16-17).

Esses pressupostos obviamente não significavam que Thompson considerava que a formação da classe é independente de determinações objetivas e nem que a classe possa ser definida como simples fenômeno cultural. Insistiu: “a classe é uma formação tanto cultural como econômica”. (THOMPSON, 1987), porém, essas determinações exigem um exame muito escrupuloso.

Para o autor, está implícito na obra de Marx que é um erro definir o ser humano como um homem econômico. Assim, sua crítica aos marxistas estruturalistas “é totalmente complementar e em nenhum modo em conflito com a tradição marxista”. (THOMPSON, 1979, p. 317). Sua luta intelectual e política se deu com a intenção de contrapor-se a manifestações do marxismo marcadas pelo determinismo econômico e pela negação da ação humana. Destacava da obra de

Marx em especial nos *Grundrisse*<sup>7</sup>, uma passagem na qual o filósofo alemão enfatizava as múltiplas manifestações da vida social. Citando Marx:

Em todas as formas de sociedade, é uma determinada produção e suas relações que atribuem posição e influência a qualquer outra produção e suas relações. É uma iluminação geral, em que são imersas todas as cores e que modifica suas tonalidades. É um éter especial a definir a gravidade específica de que tudo dele se destaca. (Marx apud Thompson, 2001, p.254).

### **A antropologia marxista de Maurice Godelier**

Além das contribuições de Thompson, é importante considerar as contribuições da antropologia marxista<sup>8</sup> para compreensão das relações entre economia e cultura nos processos de produção da vida social, e também, para a crítica do “reducionismo econômico” que caracteriza o estruturalismo de Louis Althusser. Embora um de nossos propósitos seja resgatar algumas ideias de Maurice Godelier, antropólogo de renome internacional, o mesmo é considerado como marxista estruturalista. Para Maria Cecília Turatti (2011, p. 192), por exemplo, Godelier “nos apresenta um esforço teórico pecando por excesso de teorismo e nitidamente marcado pelo estruturalismo de Althusser”. Referindo-se a Godelier, Claude Meillassoux, Emmanuel Terray e Pierre-Philippe Rey, da escola francesa de antropologia marxista, a autora afirma que os mesmos incorreram no erro de:

[...] tentar encontrar as categorias que acreditam existir – livre de determinação histórica – em todas as sociedades, como aconteceu com o conceito de classe. E se, de fato, aos nossos olhos, este erro ocorreu, foi de longe Maurice Godelier quem o cometeu sem acrescentar nada de positivo ao marxismo e ao conhecimento da história. Trasmudar as categorias do estruturalismo lévi-straussiano em categorias compreensivas pertinentes ao estudo que Marx fez do capital, não só representa um impropriedade diante da própria historicidade do marxismo, como confunde a compreensão deste último, ao violentá-lo como a introdução de categorias que lhe são estranhas”. (TURATTI, 2011, p.213-214).

<sup>7</sup> Outro grande historiador inglês, Eric Hobsbawm considera os *Grundrisse* como “o único guia para o pleno entendimento do tratado do qual O capital é apenas uma pequena parte, e uma inigualável introdução à metodologia do Marx maduro” (HOBSBAWM, 2011, p. 120),

<sup>8</sup> No Brasil é difícil identificar antropólogos considerados marxistas. Em nosso estudo, nos caberá o desafio de analisar os trabalhos de Darci Ribeiro, José Sérgio Leite Lopes e Moacir Palmeira que, de alguma maneira se utilizam de referenciais teóricos marxistas.

Francês e filósofo de formação, Godelier foi atraído para a antropologia devido às aulas com Claude Lévi-Strauss, fundador da antropologia estruturalista e de quem se tornou professor assistente no Laboratório de Antropologia Social do Colégio de França. No livro *Antropologia e economia*, Godelier (1974) defende a possibilidade de uma antropologia calcada no marxismo. Assim como Marx, analisa textos de antropólogos evolucionistas como Henry Maine e Lewis Morgan, buscando as contribuições desses pensadores. Sua crítica centra-se em especial na escola formalista (Robbins Burling, Edward Leclair, Frank Cancian)<sup>9</sup> e, embora abrande a crítica a Karl Polanyi<sup>10</sup>, considera que tanto a escola formalista, quanto a substantivista são vertentes do funcionalismo e, portanto, são incapazes de apreender a essência dos processos econômicos. Discordando da tese de Polanyi de que a economia moderna está desincorporada da estrutura social, defendendo que em toda sociedade existe uma relação entre o econômico e o não econômico. A racionalidade econômica “não se reduz, de modo algum, a uma significação ‘puramente’ econômica” (GODELIER, 1969, p. 332). Por outra parte, denuncia que Polanyi, somente vê na redistribuição uma simples extensão do princípio de reciprocidade que preside as relações de parentesco.

Maurice Godelier afirma que conceitos e procedimentos epistemológicos marxistas são importantes para a análise antropológica. Para ele, um modo de produção determinado corresponde a um modo de organizar a sociedade, existindo correspondência entre as relações econômicas (infraestrutura) e as relações sociais (superestrutura). Mas qual a relação entre o marxismo de Godelier e o estruturalismo antropológico? Podemos dizer que há em comum é a ideia de analisar as relações sociais como totalidades, já que:

Só um enfoque estruturalista ou um enfoque marxista se ocupam explicitamente em buscar, sob a diversidade das semelhanças e

---

<sup>9</sup> O formalismo é uma corrente que se define como a ciência que estuda o comportamento humano como uma relação entre fins e meios. Para os formalistas qualquer resposta econômica é uma adaptação ao meio ambiente e sempre será de natureza racional, uma vez que tenta atingir os fins, otimizando os resultados. Isso significa que toda sociedade tenta maximizar seus meios: alcançar o máximo com o mínimo esforço.

<sup>10</sup> Karl Polanyi (1886—1964) foi um filósofo social, historiador da economia, antropólogo econômico, sociólogo e economista político húngaro, conhecido por sua oposição ao pensamento econômico tradicional. Sua principal obra é *A Grande Transformação*, de 1944, onde ele funda o substantivismo, uma abordagem na linha da antropologia econômica que destaca as relações entre economia, sociedade e cultura.

diferenças, uma ordem subjacente, a lógica invisível das propriedades objetivas das relações sociais e suas leis de transformação. (GODELIER, 1974, p. 28).

Sobre as divergências entre estruturalismo e marxismo, Godelier (1977) destaca que Lévi-Strauss separa o estudo da forma das relações sociais da análise de suas funções. Ele jamais estuda sociedades concretas, totalidades orgânicas específicas, ou seja, não estuda o problema da articulação real dos níveis estruturais numa sociedade. Enfim, Lévi-Strauss não analisa as infraestruturas, a análise das relações entre seres humanos entre si na apropriação da natureza. Criticando Lévi-Strauss, Godelier procura elucidar a distinção entre imaginário e simbólico. E o faz contrariando Lévi-Strauss, para quem o simbólico triunfaria sobre o imaginário e sobre o real (GODELIER, 2001). Godelier afirma a prevalência do real, embora possa haver simbólico e imaginário. O marxismo parte do real para a sua análise.

Há o real (visível) e há o simbólico e o imaginário (invisível), e a tarefa da antropologia marxista é encontrar a junção desses elementos para realizar a análise. Essa junção está na cultura porque é ela o elemento que faz o imbricamento das estruturas sociais. Por isso, a análise deve ser sempre do conjunto das relações:

[...] todo o problema reside no fato de os antropólogos funcionalistas e, frequentemente, aqueles que se dizem marxistas, conceberem, de maneira espontânea e não científica que as relações de produção só podem existir sob uma forma que as distingue e as separe de outras relações sociais, como é o caso das relações de produção no modo de produção capitalista. Ninguém contestará que representa um progresso em relação ao empirismo abstrato e associacionista a recusa de estudar as relações sociais separadamente, para as tomar, pelo contrário, no seu conjunto e nas relações recíprocas, quer dizer, supondo que elas formem um sistema de relações. (GODELIER, 1977, p. 61-62).

Essas relações induzem à procura das articulações entre mito e realidade, entre o mundo da natureza e o mundo da cultura, vistos sempre como totalidades vividas e pensadas simultaneamente. Em qualquer atividade humana existe um complexo de relações sociais, cuja presença e cuja intervenção são necessárias para que essa atividade tenha lugar. As representações advindas desta relação

não existem apenas no pensamento abstrato, mas são ideias expressas numa língua e comunicadas de geração em geração, no curso de aprendizagem das técnicas. A conclusão é que o pensamento e a linguagem funcionam em parte como elemento das forças produtivas. As ideias não são simplesmente o que são, mas também o que obrigam a fazer.

Portanto, em Godelier há uma relação de reciprocidade entre base e superestrutura, o que havia sido enfatizado por Engels há muito tempo atrás. Ao contrário do que desejam os críticos que acusam o marxismo de ser uma teoria reducionista:

[...] o desenvolvimento político, jurídico, filosófico, religioso, literário, artístico, etc., repousam sobre o desenvolvimento econômico. **Mas todos eles atuam, igualmente, uns sobre os outros**, bem como sobre a base econômica. E isto porque a situação econômica não é a causa, o único motor, e todo o resto simples ação passiva. Ao contrário, sempre existe ação recíproca sobre a base da necessidade econômica, que sempre predomina em última instância. (ENGELS, 1981, p. 231, grifo nosso).

Quando Godelier retoma a relação base e superestrutura no pensamento marxista, o faz dando ênfase ao papel da cultura na constituição das forças produtivas. Sobre a questão da ideologia, afirma Carvalho:

Na verdade, sem abandonar o pressuposto original da determinação do econômico, do papel dominante do parentesco e de sua função como relação de produção, será na questão do ideológico que a contribuição de Godelier será mais incisiva para a teoria antropológica. E isso porque pensa o ideal e todas as suas formulações, não como oposição ao material, nem como seu simples reflexo, mas como forma de produzir sentido, diretamente imbricada na produção das materialidades. (CARVALHO, 1985, p. 159).

É nessa perspectiva que em *O enigma do dom*, Maurice Godelier (2001) analisa o livro clássico *Ensaio sobre a dádiva*, de Marcel Mauss (publicado pela primeira vez em 1925). Nele, Godelier discute questões relativas a solidariedade, reciprocidade e cooperação diante das adversidades do neoliberalismo, enfatizando que:

É o contexto de uma sociedade ocidental na qual se multiplicam os excluídos, de um sistema econômico que, para permanecer

dinâmico e competitivo, deve “enxugar” as empresas, reduzir os custos, aumentar a produtividade do trabalho e, por isso, diminuir o número daqueles que trabalham, jogá-los maciçamente no desemprego — um desemprego que se espera provisório e que, para muitos, acaba por se mostrar permanente. (GODELIER, 2001, p.7-8).

Explicita que, embora o texto de Mauss tenha servido como base privilegiada da análise econômica das relações de troca (e não da produção), possui vários contatos com a análise da mercadoria de Marx.

Mas os dois mundos, aquele dos dons e aquele das mercadorias, são realmente comparáveis. Ao fetichismo dos objetos dos dons corresponde o fetichismo das mercadorias, e ao fetichismo dos objetos sagrados corresponde aquele do dinheiro funcionando como capital, como valor dotado do poder de gerar valor por si mesmo, como dinheiro capaz de gerar dinheiro. Eis a mitologia do capital. (GODELIER, 2001, p.109).

Em suma, Godelier enfatizou a necessidade do debate com outras matrizes teóricas, inclusive com o estruturalismo antropológico. Buscando se distanciar tanto de Althusser quanto de Lévi-Strauss, para ele, “a estrutura é realidade em movimento, conexões temporais, que se reproduzem durante certa época histórica antes de desaparecer, deixando lugar para outras”. (1976, p. 42).

### **Para ficar pensando...**

Porque povos e comunidades tradicionais raramente se constituem como objeto de estudo dos marxistas? Porque apenas antropólogos não marxistas se dedicam a análise desses modos de vida que ainda perduram entre nós? Afinal, quais as contribuições do marxismo para a antropologia e vice versa? Não podemos concordar com a tese de que os fundamentos teóricos do materialismo histórico não podem servir como quadro teórico para a antropologia. As noções de modo de vida; a análise das economias ditas primitivas, calcadas na produção do valor de uso; a crítica à religiosidade como reino autônomo; o entendimento da práxis como terreno do pensamento presentes nas teses sobre Feuerbach, e a análise da economia burguesa e do desenvolvimento capitalista não seriam componentes de um quadro teórico que adensa a análise de temas caros à antropologia?

O diálogo entre marxismo e antropologia pode se tornar mais profícuo se incorporamos os Estudos Culturais, sobretudo a análise de Thompson (2001) e Williams (2011). Se o materialismo histórico se propõe ao estudo e transformação da sociedade, é preciso ter em conta que a cultura está imersa, é parte constitutiva e constituinte da totalidade social. Isso envolve a vida nas cidades, no campo, nas grandes concentrações urbanas e nas pequeninas comunidades tradicionais que sobrevivem em pleno século XXI.

Raymond Williams acredita que o conceito de hegemonia não pode ser entendido como um conceito estático. Ao contrário. Suas estruturas internas são muito complexas e por serem constantemente desafiadas, precisam ser renovadas, recriadas e defendidas de forma contínua. Referindo-se a um conjunto de significados e valores experimentados enquanto práticas que abrangem muitas áreas da vida, a hegemonia constitui um sentido absoluto de realidade que, para a maioria dos membros da sociedade, torna-se difícil mover-se. Mesmo assim é preciso considerar o que acontece fora do modo dominante:

Nenhum modo de produção e, portanto, nenhuma sociedade dominante ou ordem da sociedade e, destarte, nenhuma cultura dominante pode esgotar toda gama de prática humana e da intenção humana (essa gama não é o inventário de alguma 'natureza humana' original, mas ao contrário, é aquela gama extraordinária de variações práticas e imaginadas pelas quais seres humanos se veem como capazes). (WILLIAMS, 2011, p. 59).

Entre essas variações práticas e imaginadas, estão os povos e comunidades tradicionais que, no contexto da acumulação flexível do capital, insistem em preservar seus modos de vida. Seriam elas, ainda hoje, formas sociais pré-capitalistas, como preconiza a teoria evolucionista? Do nosso ponto de vista, assim como a infeliz metáfora do edifício está a infeliz expressão "sociedades pré-capitalista". Afirmando não ser o socialismo nem cópia nem decalque de outras experiências históricas, José Carlos Mariátegui defende que o coletivismo agrário é uma importante estratégia política na luta pelo socialismo indo-americano, pois se fortalecida a organização coletiva, os "povos de economia rudimentar" não precisarão "sofrer a longa evolução pela qual passaram outros povos".

Cremos que entre as populações “atrasadas”, nenhuma reúne, como a população indígena inca, condições tão favoráveis para que o comunismo agrário primitivo, subsistente em estruturas concretas e no profundo espírito coletivista, transforme-se, sob a hegemonia da classe proletária, numa das bases mais sólidas da sociedade coletivista preconizada pelo comunismo marxista. (MARIÁTEGUI, 2011, p.144).

De nossa parte, ao contrário de Jean Tible (2013), não se trata de resgatar o “Marx Selvagem”, mas buscar os nexos entre economia e cultura nas formações sociais da América indígena, questão essa que pode ser adensada com os estudos de Mariátegui sobre o *ayllu* (comunidade) e o comunismo agrário dos Incas, por ele nomeados de socialismo indo-americano. Sendo assim, devemos considerar os estudos sobre espaços/tempos das culturas milenares dos povos e comunidades tradicionais (TIRIBA; FISCHER, 2015) que, embora submersas no contexto da acumulação flexível, suas práticas econômico-culturais preservam modos de vida calcada no trabalho coletivo e na apropriação coletiva de seus frutos. Puro romantismo poderiam dizer alguns!

Como nos ensina Williams, ao analisar “culturas residuais” e “culturas emergentes” não podemos esquecer que elas tanto podem ser “alternativas” como podem, de fato, ser “opositoras” ao modo de produção capitalista. Sobre a dificuldade de romper a hegemonia, enfatiza que:

As dificuldades da prática humana fora ou em oposição ao modo dominante são obviamente reais. Elas dependem muito da prática estar ou não em uma área em que a classe e a cultura dominantes têm um interesse e uma participação. Se o interesse e a participação são explícitos, muitas novas práticas serão alcançadas e, se possível, incorporadas – ou então extirpadas com extraordinário vigor. (WILLIAMS, 2011, p. 59-60).

Para finalizar, entendemos que o materialismo histórico, embora não hegemônico entre os antropólogos, é imprescindível para o entendimento das formações sociais, estando elas submersas ou subsumidas, em maior ou menor grau, ao modo de produção capitalista. Não é possível falar de cultura sem relacioná-la as suas bases materiais. Se uma das especialidades da antropologia é a observação de culturas “pré-capitalistas” (ou, melhor, não capitalistas) porque os marxistas não podem se atrever a tal? Faltariam ao materialismo histórico categorias que possibilitem a análise de comunas rurais ou povos de economia

rudimentar? Sabemos que não são poucos os esforços para compreender a cultura como parte integrante do processo de apreensão da totalidade social. Como desdobramento deste estudo, vale aprofundar, entre outros, a crítica ao pensamento de Maurice Godelier e outros antropólogos considerados como marxistas estruturalistas.

### Referências Bibliográficas

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos de Estado**. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

CARVALHO, Edgar de Assis. Marxismo antropológico e a produção das relações sociais. *In: Revista Perspectivas*, volume 8, p. 153-175. São Paulo, 1985.

CREHAN, Kate. **Gramsci, cultura e antropologia**. Lisboa: Editora Campo da Comunicação, 2004.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. Lisboa: Temas e Debates — Atividades Editoriais, 2003.

ENGELS, Friedrich. Carta a B. Borgius. *In: FERNANDES, Florestan (org.) Marx e Engels: História*. São Paulo: Ática, 1981.

\_\_\_\_\_. Carta a Joseph Bloch. *In: BARATA-MOURA, José; CHITAS, Eduardo; MELO, Francisco; PINA, Álvaro (org.) Obras Escolhidas*. Edições Progresso Lisboa - Moscou, 1982.

\_\_\_\_\_. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

GODELIER, Maurice. Racionalidade e Irracionalidade na Economia. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1969.

\_\_\_\_\_. **Antropología y Economía**. Barcelona: Editorial Anagrama, 1974.

\_\_\_\_\_. **Horizontes da Antropologia**. Lisboa: Edições 70, 1977.

\_\_\_\_\_. **O enigma do dom**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

HOBBSAWM, Eric. A descoberta dos Grundrisse. *In: Como mudar o mundo: Marx e o marxismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

LEAL, Davi Avelino. **Direitos e processos diferenciados de territorialização: os conflitos pelo uso dos recursos naturais no rio Madeira (1861-1932)**.

2013. 276 f. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas. Manaus.

LEINER, Piero C. Marx, Engels e a antropologia: notas sobre uma relação subliminar. *In: dois pontos: Revista do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná e da Universidade Federal de São Carlos.* Curitiba, São Carlos, volume 13, número 1, p. 73-87, abril de 2016.

MARIÁTEGUI, José Carlos. O problema das raças na América Latina. IV. Desenvolvimento econômico-político indígena desde a época inca até a atualidade. *In: Por um socialismo indo-americano.* Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

MARX, Karl. Introdução à crítica da economia política. *In: Os pensadores.* São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. **Formações Econômicas Pré-Capitalistas.** Introdução de Eric Hobsbawn. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1985.

\_\_\_\_\_ & ENGELS Friedrich. **A Ideologia Alemã.** São Paulo: Boitempo, 2007.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. *In: Sociologia e Antropologia.* São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MORAES, Maria Célia Marcondes de; MÜLLER, Ricardo Gaspar. Tempos em que a “razão deve ranger os dentes”: E.P. Thompson, história e sociologia. *In.: XI Congresso Brasileiro de Sociologia/SBS.* Campinas: Unicamp, 2003.

SINGER, Peter. **A vida que podemos salvar: Agir agora para pôr fim à pobreza no mundo.** Lisboa: Editora Gradiva, 2011.

THOMPSON, Edward Palmer. **Tradición, revuelta y consciência de classe.** Barcelona: Crítica, 1979.

\_\_\_\_\_. **A miséria da teoria ou um planetário de erros:** uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

\_\_\_\_\_. **A formação da classe operária inglesa I: a árvore da liberdade.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

\_\_\_\_\_. **Costumes em comum:** estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. Folclore, antropologia e história social. *In: NEGRO, Antônio Luigi; SILVA, Sérgio. As peculiaridades dos ingleses e outros artigos.* Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

TIRIBA, Lia; FISCHER, Maria Clara Bueno. Espaços/tempos milenares dos povos e comunidades tradicionais: notas de pesquisa sobre economia, cultura e

produção de saberes. *In: Revista de Educação Pública*. Cuiabá, v. 24, n. 56, p. 405-428, 2015.

TURATTI, Maria Cecília Manzoli. **Antropologia, economia e marxismo: uma visão crítica**. São Paulo: Alameda Editorial, 2011.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura e Materialismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

Recebido em: 13 de dezembro de 2017.

Aprovado em: 27 de dezembro de 2017.

Publicado em: 31 de janeiro de 2018.