

MARXISMO, ETNIA E REPRODUÇÃO SOCIAL

Edgar de Assis CARVALHO*

RESUMO: O texto discute as possibilidades teóricas para a reconstrução do conceito de etnia a partir dos pressupostos do marxismo antropológico.

UNITERMOS: Pré-capitalismo; transição; reprodução social; identidade étnico-cultural; historicidade.

Marcado por intensas polêmicas, constituindo-se mais como frente antagônica do que como posição hegemônica nos circuitos acadêmicos, o marxismo antropológico comemora 24 anos de existência efetiva, isso se considerarmos que seu ato inaugural foi a tese de doutorado de Claude Meillassoux – *A Antropologia Econômica dos Gouro da Costa do Marfim* – em 1964 (8). Costuma-se considerar que a trindade mais representativa desse “movimento” congrega, além de Meillassoux, Maurice Godelier e Pierre-Philippe Rey, esse último com apenas um texto publicado no Brasil em 1978 (13).

Se é correto falar-se na existência de uma segunda e até terceira gerações no interior dos vários desdobramentos, divergências e rupturas do marxismo antropológico, acredito que o conjunto de seus trabalhos pode trazer sugestões valiosas para o conjunto de contradições que atravessam as chamadas “sociedades sem classes” e para a reconstrução do conceito de etnia numa ótica mais historicizada e menos contrastiva e diferencial. Sem pretender ser exaustivo, essa é a intenção do presente ensaio.

Tomados em seu conjunto, os textos de Pierre-Philippe Rey procuram evidenciar que, em contextos sociais pré-capitalistas, a exploração dos mais novos pelos mais velhos é fato recorrente e que essa relação terá importância crucial no enfrentamento com as práticas coloniais, na medida em que poderá ser mantida como reserva de socialidade e como reservatório de força de trabalho para a reprodução do capital. Linhagens segmentárias, registros desarmônicos de parentesco ordenadores de relações sociais mais amplas deixam lugar para a sub-exploração da mão-de-obra e permanecem como uma espécie de código formal que permite o exercício da tradição cultural e garante precariamente a permanência de uma identidade fluante.

Os trabalhos que se seguem à publicação, em 1971, de *Colonialismo, neo-colonialismo e transição ao capitalismo* (11) situam-se numa perspectiva mais política, pois Rey irá basicamente se preocupar com a possibilidade de uma aliança de classes que permita a *transição*,

* Departamento de Antropologia, Política e Filosofia – Instituto de Letras, Ciências Sociais e Educação – UNESP – 14800 – Araraquara – SP.

mais do que com o diagnóstico interno do pré-capitalismo. Em *As alianças de classes* (9), publicado em 1976, constrói uma crítica procedente à sociologia do desenvolvimento e à vacuidade dos conceitos de desenvolvimento, subdesenvolvimento e em-vias-de desenvolvimento, que acabaram por opacificar a realidade mais concreta expressa pelo volume dos bens materiais em escala mundial e pelas relações de extorsão da mais-valia que os caracterizam.

O pressuposto central de sua tese apóia-se em Marx, reafirmando que o capitalismo tem uma função negadora ante todos os modos de produção que lhe são anteriores, com a finalidade de ampliar as relações propriamente capitalistas. Mais que isso, mesmo a partir de situações revolucionárias, o capital sempre está procurando se re-estabelecer, sempre que as contradições internas o permitirem. Nesse contexto, se a expansão capitalista foi mesmo rápida em países que haviam experimentado o feudalismo, nas colônias o padrão pré-capitalista foi muitas vezes preservado e mesmo reforçado no sentido de garantir a reprodução da vida das populações que nelas se mantiveram.

Por essas razões é que, para Rey, será de fundamental importância ressaltar a articulação entre modos de produção diversos, tomando por base o volume terceiro de *O Capital* no qual as classes do modo capitalista se encontram representadas pelos capitalistas, proprietários de terra e operários, e não apenas pelas classes fundamentais, capitalistas de um lado, operários de outro. A ênfase da argumentação reside no caráter *impuro* de qualquer formação social que, sempre e necessariamente, se compõe de formas produtivas variadas (leia-se modos) e que esse fato implica afrontamentos e alianças inter e intra-classes que podem conduzir a uma explosão revolucionária ou a um retrocesso tradicional quase sempre conservador.

Uma conclusão parcial se encaminha para a constatação de que a burguesia sempre tem necessidade de se aliar a setores das classes dominantes de outros modos produtivos, a fim de garantir a consolidação da dominação propriamente capitalista, até que esses passem a constituir obstáculos intransponíveis à sua implantação. Embora o raciocínio possa ser válido para a primitividade africana, a atenção de Rey está sempre voltada para a possibilidade socialista revolucionária. A tarefa da pesquisa deverá, portanto, estar sintonizada para as evidências empíricas em que essa articulação ocorre, não no sentido de construir uma tipologia ou um gradiente de formas de articulação, mas para o conhecimento de formas reais de luta contra a exploração capitalista.

Será esse o itinerário que o conduzirá a uma exploração sistemática da renda da terra dentro de uma dupla condição: como relação de produção feudal e como relação de distribuição capitalista. A questão central reside, assim, no papel que a propriedade da terra desempenha na transição para o capitalismo e sua análise se encaminhará para a demonstração teórica de que outras relações de exploração podem desempenhar um papel crucial nessa transição, o que invalida a tese de que as feudais seriam as *únicas* que tornariam viável essa possibilidade, deixando a propriedade da terra de ser definitivamente entendida como uma relação de natureza jurídica presente na produção social capitalista.

Desse modo, a presença dos modos pré ou não-capitalistas não pode ser analisada como uma forma exterior ao modo capitalista, mas como presença interior que o padrão da articulação pretende dissecar. Destruição e permanência de formas (modos) diferentes do capitalismo como constantes estruturais básicas induzirão Rey a uma incursão pela Antropologia econômica. Descartando de vez os produtos arqueológicos resultantes das análises da etnologia tradicional, aos antropólogos de orientação substantivista, destaques para Karl Polanyi e Georges Dalton, coube adiantar um conjunto de condições que permitiram caracterizar formas alternativas de modos de subsistência, ressaltando não os modos de produzir, mas os modos de tro-

car, esses últimos fundados em três registros integrativos representados pela reciprocidade, pela prestação-redistribuição e pela troca em mercado.

Ainda que a ênfase na troca seja um aspecto central em muitas das análises, af incluindo as estruturalistas, com os substantivistas os modos de troca passam a definir o perfil societário das economias não-mercantis e mesmo as bases de uma teoria da passagem de sociedades sem mercado para as de mercado, já regidos pela lei geral da produção capitalista.

Com essas considerações, Rey parece hesitar em atribuir um nível de determinação às modalidades de troca ou às de produção como as bases para a teoria geral da articulação de modos de produção diferentes. Aliás, no trabalho de 71, sua tese de doutorado, essa preocupação já se manifesta, pois a determinação principal se aloca no processo de circulação responsável pelo reagrupamento dos produtores e pela repartição das forças de trabalho no interior do processo de produção, exercitado sob a dominação dos velhos.

Na verdade, o que se estabelece é uma rede intrincada de dominação/exploração de velhos sobre jovens e de homens sobre mulheres, que se reproduz num quadro de relações comunitárias no qual as relações entre os sexos fornecem a base real/imaginária para o surgimento das desigualdades. Não se trata aqui de adentrar na polêmica que vários autores estabeleceram com Rey no sentido de discutir se essas relações eram de natureza político-ideológica ou econômica, mas da leitura de seus textos parece fora de dúvida que os homens acabam por conseguir elaborar um acordo político tácito mediante o qual se reconhecem como mediadores monopólicos da troca de mulheres, dissolvendo no político o *locus* da reprodução social. Relações de poder estabelecidas com base na proibição do incesto seriam as deflagradoras dos conflitos e alianças que poderiam ou não vir a entrar em contradição com as formas produtivas ainda comunitárias. Esse será o diagnóstico que o levará principalmente aos textos de Marx, destaques para as *Formações Econômicas Pré-capitalistas* e os escritos fragmentários sobre a Índia.

No que concerne especificamente à articulação capitalismo/não capitalismo, o retorno ao volume I de *O Capital* (7), principalmente aos capítulos 23, 24 e 25 que versam, respectivamente, sobre a lei geral da acumulação capitalista, acumulação primitiva e a teoria moderna da colonização, resultará na conclusão de Marx sobre a dependência que o modo de produção capitalista estabelece com modos de produção que lhe são exteriores para que se efetive a reprodução. Essa condição fundamental, expressa na relação exterioridade/reprodução, não é, porém, característica exclusiva do capitalismo, pois outros modos de produção também se utilizam de meios de produção e bens externos necessários à reprodução social. O que é específico do capitalismo é a punção de força de trabalho exercida em outros modos de produção com a intenção de integrá-la na circulação da força de trabalho propriamente capitalista. Nessa linha de raciocínio, se toda produção advinda de outros modos tem que ser mercantilizada e se todos os produtores têm que se transformar em assalariados, a fim de que a realização capitalista se dê de forma plena, a teoria da passagem/transição se efetivaria sempre de forma pacífica, como os antropólogos substantivistas supunham a passagem de uma forma de integração à outra.

Rey elabora um ataque violento àqueles que atribuem a Marx essa visão pacífica da transição, argumentando que o desenvolvimento da produção mercantil não leva necessariamente à produção capitalista que só se completa mesmo com a separação definitiva das condições subjetivas com as condições objetivas do trabalho e da produção vinculadas às condições estruturais/conjunturais do processo histórico e não a concepções idealistas do desenvolvimento da mercadoria.

O que parece, porém, ser mais relevante na análise dos quadros não-capitalistas é o papel político que o campesinato irá desenvolver na luta contra a dominação capitalista e no que o materialismo histórico pode contribuir para elucidar a questão. Sabe-se que uma das contendas acadêmicas atuais se situa justamente aí, não no sentido de saber das articulações lutas políticas/lutas revolucionárias, mas no entendimento do marxismo como um instrumento analítico *exclusivo* do capitalismo.

Embora Rey nem entre no mérito desse debate, de toda sua argumentação se depreende que as formas de luta do campesinato representam um avanço ao desenvolvimento do materialismo histórico e isso se torna possível na medida em que o entendimento da articulação luta econômica/luta política se desvincula das modalidades de organização burguesa expressas principalmente pela luta sindical. Assim, em "Materialismo Histórico e luta de classes", posfácio a *As alianças de classes* (9), afirmará enfaticamente que, para o campesinato, o problema político maior reside na luta permanente, sintonizada contra o dominador em todos os níveis, do econômico ao ideológico.

Trata-se, portanto, de estabelecer a teoria da *convergência* das lutas camponesas e proletárias na direção de uma emancipação real de caráter não reformista, que pode até ser conseguida pelo auxílio de uma orientação partidária capaz de equacionar todas as contradições sociais, seus deslocamentos e articulações.

Será esse o contexto em que serão delineados os pressupostos gerais das três fases da transição para o capitalismo, que podem ser assim resumidas: na primeira, a unidade agricultura/artesanato não é destruída, as comunidades rurais permanecem a base do modo de produção, os recursos jurídico-políticos (impostos, imposição legal do trabalho forçado) atuam como os primeiros deflagradores da transição. A segunda fase se caracteriza pela destruição do artesanato tradicional e o capitalismo passa a fornecer os meios de produção necessários à sobrevivência do pólo urbano. De caráter mais complexo, essa fase pode gerar um proletariado instável; o capital acaba por estabelecer alianças com as classes dominantes dos modos pré-capitalistas e o trabalhador, ainda ligado às tradições culturais, não é ainda um vendedor livre de força de trabalho. Finalmente, a terceira fase recebe duas modulações dependendo de como a fase dois se concretizou. Nos países que conservaram a propriedade feudal, ou outras modalidades de propriedade pré-capitalista, sua instalação é mais vagarosa, pois a expropriação camponesa já foi anteriormente realizada por intermédio do sistema jurídico-político. Em países onde a fase dois não conservou a propriedade da terra, a agricultura camponesa acabou por se mecanizar, aumentando consideravelmente os níveis de produtividade, integrando-se diretamente ao mercado capitalista, fase essa só realizada plenamente nos Estados Unidos e parcialmente na França, às expensas da expropriação do campesinato médio e pobre. Descartando as interpretações de inspiração funcionalista, nas quais a análise política do campesinato acaba por uniformizá-lo pela idéia da autarquia e não por distingui-lo pela possibilidade de uma política de alianças, Rey reafirmará que o camponês sempre foi e é até hoje desprovido da propriedade real da terra, dada a magnitude da renda paga ao capital financeiro. Resta-lhe apenas a propriedade de um estilo de vida próprio e de conhecimentos técnico-culturais que o capital não conseguiu usurpar-lhe. Agregue-se a essas condições o conjunto de compulsões que impelem a massa de produtos agrícolas para a circulação capitalista, os produtores para a venda da força de trabalho e a ampliação da quantidade do trabalho não pago, extorquido dos produtores diretos.

Para que a análise se totalize, Rey retornará aos modos pré-capitalistas para, num primeiro momento, desvendar como se efetiva a relação de exploração e, em seguida, detectar possíveis padrões de articulação. Elemento chave da contradição fundamental, a exploração se

compõe da articulação da relação de extorsão e da relação específica de dominação, esta última determinante de todas as outras relações de produção. Será esse modo de entendimento que permitirá a construção de um modelo de extorsão/dominação para as sociedades de linhagem, para as sociedades hierarquizadas e, finalmente, para os modos pré-capitalistas remanescentes pós-dominação colonial.

Nas sociedades de linhagem, a circulação das mulheres é responsável pela relação fundamental, pois há extorsão no volume dos dotes controlado pelos velhos, o que acarreta uma complexa malha de prestações e contra-prestações em produtos e trabalho. Nas hierarquizadas, a esfera política, centralizada ou não, é responsável pelo exercício da dominação, sendo que a extorsão se realiza através de múltiplas formas de prestações em produtos, trabalho, tributos usurpados pelas chefias, mesmo que mantida a forma tradicional de apropriação da terra. Finalmente, nos modos pré-capitalistas pós-coloniais, a apreensão da dominação se desloca geralmente para a esfera religiosa, por onde se movimentam os circuitos dos produtos e do trabalho e os mecanismos da extorsão.

De certo modo, o modelo induz a que se conclua que esses deslocamentos operados para o político e para o religioso não são transparentes para o conjunto da sociedade e que o parentesco, a circulação de mulheres, as prestações, as relações de dependência fundamentais para a reprodução social aparecem como modalidades ilusórias de uma suposta relação comunitária, já em decomposição. Se em Godelier encontra-se a formulação de que o parentesco, para ser dominante, tem que funcionar como relação de produção, em Rey, ele funciona como relação de dominação, implicando a determinação de um conjunto de relações que abrange desde as diferenças homem/mulher, até as diferenças hierárquicas e de "classe" estabelecidas em formas *totais* de controle da circulação/distribuição, do imaginário e das várias opções dos processos de trabalho.

Diante desse argumento, torna-se impensável supor que se analise qualquer modalidade não-capitalista em termos de sua absorção pura e simples pelo capital. Trata-se de encaminhar a análise do interior da relação autonomia/articulação, deslindando no primeiro eixo as múltiplas transparências e opacidades sócio-culturais que permitem entrever o essencial da relação de dominação e, no segundo, os aspectos gerais que conduzem à transformação da produção social pré-capitalista em produção de mercadorias. No plano histórico, o que dará movimento ao binômio autonomia/articulação será o conjunto das alianças de classes que se estabelecerá entre os dois modos. Do ponto de vista abstrato, as camadas dominantes não capitalistas permanecem responsáveis pelo controle dos mecanismos da reprodução social, o que permite que velhos/jovens, chefes/dependentes, sacerdotes/fiéis continuem a viver o consentimento do antagonismo. Essas "classes" podem ser aliadas ou não das classes fundamentais do capitalismo, mas de uma maneira ou de outra se estabelecerá a articulação.

Nesse contexto, a submissão ao capitalismo em todas as suas variantes implicará sempre transferência constante de valor na medida em que a extorsão de sobretrabalho dos produtores diretos do modo não-capitalista se ampliará cada vez mais. Por vezes, a própria "classe" dominante pré-capitalista acaba por executar o mecanismo de extorsão que, na aparência, pode ser percebido como uma espécie de complemento do que ela própria já executa anteriormente.

Em longa demonstração realizada no *Colonialismo, neo-colonialismo e transição ao capitalismo*, fica explicitado que a submissão real, além de transformar toda a produção em mercadorias, faz com que os chefes das linhagens percam sua função e poder de dominação, a princípio em detrimento de uma única "classe" linhageira, responsável pela desarticulação do sistema de parentesco e pela disjunção entre os chefes de linhagem do lado do marido e da mulher. No tempo, essa "classe" perde o controle do sobreproduto, do sobretrabalho, dos dotes, das

mulheres e, por vezes, cooptada, age contra seus próprios interesses, contribuindo talvez intencionalmente para que seu território se transforme também em mercadoria. Em muitos casos, esse movimento implicou a fuga para regiões não controladas ainda pelos circuitos do capital, em outros para o capitalismo, via migração de trabalho. Numa terceira possibilidade, houve o retorno às regiões de origem, o que propiciou a organização de uma base produtiva “subversiva” independente da dominação anterior das linhagens. Para Rey, é essa terceira via que pode oferecer uma base para a reconstrução de uma ordem social mais igualitária, socialista até, na medida em que pode vir a atuar como um fator desestabilizador da penetração do capital nas zonas agrárias, ainda que essa possibilidade esteja subsumida aos movimentos migratórios campo/cidade/campo produzidos pela dinâmica das contradições da forma capitalista.

Percebe-se claramente que o tom dos vários autores de *Capitalismo negroiro* (10) encaminha-se para um conjunto de propostas políticas e para tarefas imediatas que viabilizem alcançar formas alternativas de sociabilidade contrárias à dominação imperialista no conjunto das realidades agrárias. Para as formas de mobilização que visam à eliminação dos proprietários de terra e dos especuladores que controlam a circulação de mercadorias, recomenda-se um trabalho de conscientização que mostre o pauperismo do campo como consequência direta e irreversível da dominação capitalista, que combata concepções retrógradas que sustentam a migração (tais como as idéias religiosas), busque alternativas conjuntas de todas as camadas sociais que constituem o pólo explorado do campo, tente a construção de uma agricultura moderna, prioritariamente orientada para a satisfação da população, e que lute pela conquista de liberdades democráticas, pela promoção de uma reforma agrária real e por uma revolução no plano das condições de saúde e da cultura em sentido amplo.

Esse “programa político” se articula obviamente com uma proposta mais ampla que é a da construção de uma história concreta das desigualdades em terrenos sociais, nos quais a Antropologia sempre se ocultou pela busca de esferas comunitárias abstratas, desvinculadas do processo histórico. Ainda que Rey e Godelier, por caminhos diversos, tenham por horizonte o mesmo propósito, algumas divergências se configuram no plano da construção teórica. Por exemplo, enquanto Rey admite expressamente, em “Contradições de classe nas sociedades de linhagem” (12), que o conceito de classe social é co-extensivo a outros modos de produção, Godelier enfatiza muito mais a relação homem/mulher, os níveis intencionais e inintencionais presentes nos eixos produção/reprodução sociais, do que a existência ou não das classes, condições que o conduzirão a entender a dinâmica das contradições pelo lado da hierarquia das funções e não das instituições, como parece ser a interpretação de Rey.

Acredito, porém, que para ambos os autores a existência das formas comunitárias não implica ausência de dominação e mesmo de exploração, podendo-se mesmo supor que a apropriação comunitária e as desigualdades por ela engendradas acabem por selar formas de não-propriedade no plano dos meios e dos fatores de produção.

Assim, a desigualdade, condição estrutural das realidades vividas, aparece sempre dissimulada no conjunto das idealidades que expressam a relação homem/mulher, velho/moço como se fossem fundadas numa diferença natural. Nesse contexto, torna-se problemático considerar que homens e mulheres, velhos e moços possam ser entendidos como classes antagonicas no sentido que Marx atribuiu ao termo, ou mesmo como classes em si, destituídas de ação e de pensamento coletivos, determinadas por processos exteriores a elas próprias, responsáveis pela transição para as sociedades de classes.

Sem pretender ser ortodoxo, parece menos problemático que se pense o conjunto de contradições/desigualdades como formas anteriores de dominação, de domínio do processo de produção e do controle social por uma minoria, que passa a se apropriar dos fatores produ-

vos, e como formas de exploração transitórias ligadas a determinadas fases históricas impuras, que o próprio processo e as lutas a ele vinculadas acabaram por tornar hegemônicas. É evidente que caberá à pesquisa detectar o conjunto desses momentos, isso se a relação Antropologia/História passar a ser entendida como a história complexa e multilinear do capitalismo com as formas de produção social não-capitalistas.

Esse debate infundável recebeu de Emmanuel Terray (14) uma avaliação que merece algumas referências. Em colóquio recente – “O Colóquio Marx” – realizado em 83, como uma das várias homenagens ao centenário da morte de Karl Marx, Terray afirma que o projeto Marxismo/Antropologia se pautou por três intenções: a primeira, de construir bases científicas novas para a Antropologia, aproximando-se de C. Lévi-Strauss pelas suas contribuições sobre o parentesco e a diversidade cultural, afastando-se dele por sua teorização sobre as matrizes do pensamento inconsciente. Em segundo lugar, que o projeto era crítico, pois visava acabar de uma vez por todas com a idéia equivocada que via nas alteridades a existência de uma ordem congelada, composta de sociedades frias por oposição à quentura das sociedades atuais. Por último, o projeto era político, na medida em que a construção dessa ciência visava contribuir para a liberação dos povos oprimidos, através de trabalhos de conscientização que permitissem a apreensão das contradições reais da dominação capitalista, assim como um certo comprometimento com a construção do socialismo.

A desconcertante conclusão de Terray no simpósio é que o resultado foi extremamente medíocre nos três eixos. No plano essencialmente teórico, entre 60 e 80, não se assistiu a uma renovação das temáticas antropológicas, embora peso maior tenha sido dado às questões econômicas. Mesmo o conceito de modo de produção não propiciou uma crítica dos problemas herdados da Antropologia clássica, em particular os conceitos de comunidade e etnia que permaneceram como referência empírica para a maioria das análises. De modo semelhante, o parentesco, embora deixando de ser visto na relação terminologia/atitude ou na exclusividade da lógica binária, passou a ser priorizado pelo seu desempenho funcional na esfera produtiva. A importância dada à reprodução representou igualmente um retorno ao esquema funcionalista, na medida em que, para Terray, a noção realça mais as condições de permanência que as de transformação, mais as articulações do que as contradições.

Diante das críticas gerais, que não foram poucas, faltou ao conjunto de antropólogos que investiram no projeto, ele inclusive, mais agressividade na defesa dos pressupostos marxistas e no seu poder de ruptura com a explicação tradicional, optando por refugiar-se numa interpretação redutora, centrada, na maioria dos casos, na defesa dogmática da determinação em última instância da economia. Ao considerar o marxismo antropológico como uma *leitura diferente* do material etnográfico, Terray não deixa de reconhecer que no plano teórico houve progressos. A idéia de sociedade fria foi ultrapassada, sociedades antes homogêneas foram reconhecidas como portadoras de desigualdades e opressões, as imagens idealistas de Clastres se quebraram, a questão colonial e neo-colonial passou a ser reconsiderada.

Permaneceram em aberto os problemas da prática política, da prática profissional e das possibilidades de sua articulação. Prudência, neutralidade, respeito, assistencialismo, tutela foram empecilhos que, ligados às próprias contradições sociais, acabaram por obstaculizar uma ação concreta junto às populações-estudo. A crise do marxismo presente nos anos 60 e 70 também pesou no debate e, de certa forma, corroborou a morte de Marx para as alteridades e a reativação do modo etnográfico como a única saída para a Antropologia.

Embora Terray seja um tanto apressado em algumas de suas afirmações, o marxismo antropológico inaugurou uma frente de debates com o anti-historicismo tradicional da Antropologia, aprofundou e sistematizou novos conceitos, mas sem dúvida ainda representa uma ten-

dência muito minoritária e heterogênea. Os balanços que são feitos dos 24 anos estão mais preocupados em sintonizar as paternidades com esse ou aquele autor, essa ou aquela concepção política, do que em incorporá-los ao debate do marxismo ocidental no final do século. Até autores que estão fora do circuito antropológico chegam a arriscar uma avaliação do Projeto, como o denomina Terray. Jürgen Habermas (6), por exemplo, pretende incursionar pelo pensamento de Godelier, aproximando-o do de Althusser e juntando ambos como exemplos da reconquista para o materialismo histórico do modelo estruturalista de C. Lévi-Strauss.

Enquanto mais uma tentativa de reconstrução racional, Habermas reconhece que um certo progresso ocorreu com a abordagem marxista, mas pondera que a análise da malha societária permaneceu reduzida à dinâmica das forças produtivas e a um conjunto de saberes detectados em termos de estruturas cognoscitivas. Se é correto que a reconstrução racional atingiu maiores positivities na lingüística, dadas as conquistas do estruturalismo, convenhamos que é muito reduzida a avaliação que Habermas faz do pensamento de Godelier, principalmente considerando-se que *Para a reconstrução do materialismo histórico* é um texto de 1975.

Em outra direção, a análise de Jean Copans (4) em *Críticas e políticas da Antropologia*, de 1976, chega pelo menos a admitir que, apesar das divergências internas, o marxismo antropológico se empenha em construir uma teoria da historicidade das formas pré-coloniais e em propor novas tematizações e colaborações interdisciplinares. Poderíamos ampliar a gama de avaliações, mas o que delas se retém é que a relação Antropologia/História, mesmo priorizada, permanece problemática e que o projeto marxista representa uma mudança paradigmática alternativa ao funcionalismo/estruturalismo, mais sintonizada com o objetivo fundamental da Antropologia que é o de devolver ao homem uma integridade da qual foi portador em épocas pretéritas e que lhe foi usurpada pelo processo histórico, como Marx muito bem o demonstrou nas *Formações Econômicas Pré-capitalistas*.

Diante dessas breves indicações é que começamos a tratar da questão étnico-cultural, concordando com Terray que a antropologia marxista não conseguiu elaborar, até o presente momento, a crítica ao conceito de etnia, que permanece como possibilidade empírica para a prática da pesquisa empírica. Alguns esboços se delineiam no sentido de propor a desconstrução do objeto étnico, projetando as etnias em espaços estruturados por fatores econômicos, sócio-políticos e culturais que passariam a lhes dar um conteúdo mais histórico. De modo geral, as etnias sempre foram entendidas como conjuntos fechados, relativamente estáveis, portadores de singularidades emblemáticas que se tornavam inteligíveis nas relações e contrastes estabelecidos com outros conjuntos.

Em ensaio anterior (3) que visava estabelecer uma arqueologia do par etnia/identidade, procurei traçar uma crítica aos dois conceitos e ao de identidade étnica tomando como ponto de partida a posição de Habermas e como fundamento um conjunto de leituras antropológicas que evidenciaram que o conceito, construído a partir da base empírica, quando muito forneceu matrizes de identidade que em nada contribuíram para o desvendamento da relação de dominação/extorsão que as entidades étnicas experimentaram historicamente.

De certo modo, a antropologia das etnias permaneceu tributária dos modelos funcionalista e estruturalista, produzindo etnografias completas de estilos de vida que forneceriam o perfil de um determinado grupo étnico. No meu entender, o maior problema das interpretações reside em não perceber que as inserções étnicas são necessariamente marcadas por contradições sociais e culturais que podem, por vezes, desembocar em formas de resistência, recriação de novos padrões, e adquirir práticas políticas significativas.

Assim, as etnias-base teriam de assumir propostas fundadas na apropriação crítica da tradição, nas determinações históricas, nos desafios do futuro. Na proposta habermasiana, com a

qual concordo, as construções identitárias teriam de eliminar, em primeiro lugar, a condição de pertencimento que funda a dicotomia nós/outros, para substituí-la por processos contínuos de aprendizagem, difusos, sub-políticos, porém capazes de intervir no sistema normatizado e criar uma memória social aberta no caminho de uma nova síntese, pós-convencional, fundada e orientada por princípios mais democráticos.

Distante da posição teórica de Habermas, algumas considerações de Jean-Loup Amselle (1), publicadas em 85, em *No coração da etnia*, merecem ser discutidas.

De um instigante texto de Marc Augé, *Símbolo, função, história: as interrogações da Antropologia*, de 1979, é que Amselle irá buscar alguns porquês para os desacertos do conceito de etnia. Para Augé (2), o círculo antropológico, que nada mais é do que uma tentativa de reconstruir a história da Antropologia, se estrutura em dois eixos intelectuais formados, no sentido vertical, pelo par símbolo/função e, no horizontal, pelo par evolução/cultura. Embora não seja possível concordar com Augé quanto ao fato de que, do lado da função, estão tanto o funcionalismo quanto o marxismo, aliás abordado apenas superficialmente, a verdade é que sua intenção é mostrar que a teoria antropológica sempre navegou pelos quatro pontos cardiais que compõem o círculo impedindo a construção de uma teoria global.

A função crítica, para Augé, desembocaria na fundação de uma ciência mais globalizante, onde sentido e função, símbolo e história não fossem mais antagônicos, o que implicaria uma revisão do estruturalismo, para libertá-lo da onipotência do simbólico e do marxismo, para livrá-lo da onipresença das instâncias e das determinações mecânicas, a fim de que se tornasse possível estabelecer uma análise simultânea dos efeitos da dominação e da eficácia simbólica.

Se essa nova disciplina viria a ser chamada Antropologia Histórica é questão secundária, mas acredita ele que essa tensão disciplinar corresponde a um conjunto de incertezas e ausências paradigmáticas para a explicação dos fatos humanos. Na verdade, foi por caminhos espinhosos que a Antropologia descobriu que havia história nas alteridades, da mesma forma que os historiadores destacaram a dimensão estrutural contida nas longas durações e focaram sua atenção para temáticas tidas como redutos antropológicos ou psicanalíticos, como o amor, a morte, a maternagem, a criança, o cotidiano e muitos outros.

O que Amselle pondera é a incompatibilidade da noção de história com a de etnia-base. Mesmo assim, nenhum antropólogo marxista elaborou, até hoje, a crítica do conceito de etnia, exceção feita a Godelier (5) que, em *Horizonte, trajetórias marxistas em Antropologia*, intentou crítica ao conceito de tribo que poderia servir de base para análises posteriores.

Como é de praxe em textos seus, dos anos 70, o conceito passa por uma revisão através dos modelos evolucionista, funcionalista, neo-evolucionista e marxista. Nesse sentido, se há constantes que permitem defini-lo como integrado por unidades elementares, grupos locais multifamiliares e plurifuncionalidades das relações de parentesco, as diferenças reais presentes no mundo tribal são de tamanho porte que o conceito acabou perdendo seu valor heurístico, permanecendo restrito a um universo empírico singular, prestando-se, muitas vezes, à formulação de ideologias justificatórias da dominação colonial e neo-colonial.

Ainda que a referência ao texto de Godelier seja breve, pode-se concordar com Amselle que o mesmo se passou com o conceito de etnia e com a relação etnia/história. Assim, se se entende história como o conjunto das modificações ocorridas com as relações de produção e as forças produtivas e dos processos sociais que acabaram por desembocar em dominações/explorações generalizadas, a etnia-base permaneceu fora desse processo e permaneceu como *locus* empírico no qual os conceitos foram alojados e "praticados". Mesmo reconhecendo que o diagnóstico é redutor e que os 24 anos de marxismo antropológico não podem ser resumidos nas abordagens mono-étnicas, vários pontos de sua extensa argumentação se dirigem para a

valorização de uma outra posição, para qual migraram muitos marxistas, identificada como sociologia dinâmica, originária do pensamento de Balandier e integrada por autores como Gluckman, Copans e outros.

Embora afirme que se trata mais de uma querela acadêmica do que de uma diferença de fundo entre as duas posturas, Amselle parece crer o contrário, na medida em que pondera que o dinamismo estabeleceu uma inversão metodológica, pois ao invés de partir do plano mono-étnico, de suas determinações, fraturas e contradições, para o macro-étnico, fez o contrário, o que possibilitou uma definição menos classificatória e mais operatória do conceito.

Das várias definições elencadas no texto emerge sempre a homogeneidade como critério maior para a identificação étnica: um conjunto de costumes, idealidades, valores, língua comum, território delimitado dá o sentido para um modo de existência cultural a ser incessantemente contrastado com outros. O que fica deixado de lado é a percepção de que a etnia é uma categoria colonial, criada para desterritorializar espaços de interesse sócio-econômico e, em seguida, reterritorializá-los em redes de dominação capitalistas. Não se trata de uma categoria criada pela "primitividade", estando, nesse sentido, mais identificada como um pseudo-arcaísmo na acepção que C. Lévi-Strauss deu ao termo, ou seja, uma forma histórica que teve que mudar para viver e durar. Afinal de contas, a primitividade só se coloca como problema ou questão quando uma sociedade é posta diante da outra e só se constrói como categoria analítica no cenário da dominação colonial como uma *forma de classificação* da alteridade, o mesmo acontecendo com as formações étnicas.

Na proposta de Amselle, a etnia deixa de ser entendida como a base em que se irão detectar as redes básicas da socialidade, para ser definida como um espaço topológico múltiplo que tem suas determinações sociais próprias, mas que se encontra, de certa maneira, sobredeterminado por espaços coloniais que lhes moldam a existência, por espaços de troca desigual que condicionam as redes de produção e circulação, por espaços estatais, políticos e guerreiros, responsáveis pela desarticulação dos comandos básicos e pela submissão a entidades políticas mais amplas, por espaços lingüísticos que, longe de ser homogêneos, podem subsidiar formas de consciência mais sintonizadas com a prática histórica e, finalmente, por espaços culturais e religiosos, geralmente tendentes a reforçar a oposição primitivo/civilizado ou étnico/nacional, a fim de que a implantação das práticas civilizatórias e universalistas alterem de vez as instituições imaginárias que dão sentido à primitividade.

Esse movimento de desconstrução/reconstrução implica a revisão epistemológica desse construto empírico que é a etnia e em sua substituição por topologias múltiplas a serem fundadas nas noções de dominação/subordinação, estado-nação, sociedades englobantes, identidades sócio-políticas, práticas sócio-históricas. Assim, das entidades fechadas criadas pela análise monográfica, passa-se à construção morfogenética das alteridades sob a égide de categorias mais abrangentes. Numa leitura livre das considerações de Amselle poder-se-ia chegar a afirmar que a recusa da Antropologia pela história propiciou a criação de um conjunto de fetiches étnicos que acabou por reforçar a idéia de que a história é mais uma forma de classificação que permite diferenciar o nós e os outros. Acredito que uma crítica apressada pretendeu atribuir a C. Lévi-Strauss esse mesmo raciocínio, por sua distinção entre sociedades frias/quentes e, principalmente, entre história cumulativa/estacionária. Mesmo que a questão não esteja resolvida na epistemologia estruturalista, parece que Lévi-Strauss, quando se referia ao estacionário, não o identificava com algo congelado, mas estava se referindo a uma possibilidade, dentre outras, de se fazer história contra a corrente do avanço civilizatório.

Embora a proposta como um todo se volte mais para uma desmistificação das categorias "nativas" e para um descarnamento das categorias empíricas aplicadas na pesquisa, nota-se

um certo ceticismo quanto ao marxismo antropológico no esforço da re-construção do objeto e uma nítida preferência pelos dinamistas, esses sim considerados como os representantes mais legítimos da ruptura do caráter colonialista da Etnologia. Em resumo, o que Amselle pretende passar é que enquanto o marxismo permaneceu atado à mono-etnia, os dinamistas conseguiram visualizar que o capitalismo, mesmo desterritorializando, por vezes consegue provocar o surgimento de conjuntos políticos sólidos dotados de uma consciência política mais “para si”.

Se é verdade que, no plano concreto, esse fato pode ocorrer – e alguns exemplos africanos o ilustram bem – acho problemático começar a imputar, de forma generalizada, à prática colonial uma função redentora para os padrões das reunificações étnicas, sob pena de se atribuir ao capital uma condição homogeneizadora irreversível, não sendo esse o ponto de partida da explicação marxista. Embora os conceitos tenham de ser descongelados de seus universos semânticos originais e reformulados a partir da infinitude de novos sentidos adquiridos em espaços/tempos históricos múltiplos, essa condição em si não garante que a Antropologia supere o caráter colonial que marcou grande parte dos conceitos por ela forjados, apesar de Amselle acreditar que a re-criação semântica possa permitir-lhe vir a ser uma ciência genética dos símbolos, estrutural-histórica e totalizante.

Apesar de todas as divergências, sente-se que dos anos 70 em diante delinea-se uma crise nos fundamentos da Antropologia étnica que se expressa pela quebra da hegemonia da empiria e superação dos estudos mono-étnicos, pela crítica aos funcionalismos e ampliação das interpretações sócio-históricas, pela valorização das cognições étnicas e pela tentativa de recriação de novas categorias e linguagens identitárias ativas capazes de imprimir agenciamentos sócio-políticos às etnias-base, sintonizando-as para projetos não locais de reordenação dos espaços nacionais contemporâneos.

CARVALHO, E. de A. – Marxism, ethnic and social reproduction. **Perspectivas**, São Paulo, 11: 21-32, 1988.

ABSTRACT: The text discusses the theoretical possibilities for the reconstruction of the concept of ethnic from the perspective of anthropological marxism.

KEY-WORDS: Pré-capitalism; transition; social reproduction; ethnical-cultural identity; historicity.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. AMSELLE, J. L. – *Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique*. Paris, La Découverte, 1985.
2. AUGÉ, M. – *Symbole, fonction, structure: les interrogations de l'anthropologie*. Paris, Hachette, 1979.
3. CARVALHO, E. de A. – *Identidade e projeto político*. São Paulo, 1985. (Cadernos PUC, 20).
4. COPANS, J. – *Critiques et politiques de l'anthropologie*. Paris, Maspero, 1974.
5. GODELIER, M. – *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Paris, Maspero, 1973.
6. HABERMAS, J. – *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
7. MARX, K. – *O capital*. México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1965. 3v.
8. MEILLASSOUX, C. – *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'ivoire*. Paris, Mouton, 1964.
9. REY, P. P. – *Les alliances de classes*. Paris, Maspero, 1976.
10. REY, P. P. – *Capitalisme negrier*. Paris, Maspero, 1976.

11. REY, P. P. – *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme*. Paris, Maspero, 1971.
12. REY, P. P. – Contradictions de classes dans les sociétés linguagères. *Dialectiques* (21): 116-33, 1977.
13. REY, P. P. – O modo de produção de linhagem. In: CARVALHO, E. de A., org. – *Antropologia econômica*. São Paulo, Ed. Ciências Humanas, 1978. p. 137-96.
14. TERRAY, E. – L'anthropologie marxiste en France entre 1960 et 1980. In: GALISSOT, R., org. – *Les aventures du marxisme*. Paris, Syros, 1984. p.81-92.