

Uma trilha segura para a fundamentação rigorosa das chamadas “ciências sociais” parece ser a que parte da pergunta sobre as condições de possibilidade de existência de seu objeto, o *ser social*; vale dizer, aquela que adota o ponto de partida heurístico do exame consistente das *formas puras da socialidade*. Com efeito, o método kantiano pode ser auspicioso para uma tal empreitada, com as vantagens do beneplácito da tradição iluminista e com o desdobramento, pouco assinalado, mas igualmente relevante, do grandioso projeto de *crítica da economia política*, elaborado por Marx.¹

Aliás, a pergunta pelas condições de possibilidade de existência do ser social parece remontar ao incomparável Platão que, em sua *República*, antes de propor a *pólis* justa, governada pelo rei-filósofo, reconhece que a mesma deva ser constituída desde seus alicerces, levando em consideração, portanto, que “[...] a primeira e maior das necessidades é a provisão do alimento de que dependem nosso ser e nossa vida, [...] a segunda necessidade é constituída pela habitação, a terceira a vestimenta e da mesma maneira outras pelo estilo”.² Assim, o aval platônico parece evidenciar a indigência teórica ou a má-fé daqueles comentaristas que acusam a Marx, *tout d’abord*, de “economicismo”; a menos, é claro, que desejem estender a acusação, também, a Platão...

Sem embargo, à esteira do irretorquível argumento de que seria inconcebível qualquer modalidade histórica do ser social que não procurasse

assegurar os elementos indispensáveis a sua subsistência, por um deslizamento teórico, que passa despercebido aos incautos, envereda-se para a hipóstase da esfera da produção, consumando, aí sim, um reducionismo economicista, que vitimou parte considerável dos epígonos de Marx.³ Parece óbvio que o ato produtivo é, em si mesmo, despojado de sentido, ou seja, absurdo, uma vez concebido isoladamente, descontextualizado do processo reiterativo, *reprodutivo*, no qual está indissolúvelmente inserido.

DO CONCEITO DE REPRODUÇÃO SOCIAL

A despeito de que Marx insinue claramente a percepção inequívoca das diferenças entre *produzir* e *reproduzir*,⁴ ele próprio não mantém o desejável rigor no emprego destes dois conceitos, ensejando uma confusão teórica que em muito contribuiu para o entorpecimento da tradição posterior. Foi Rosa Luxemburg, entretanto, quem precisou, com admirável elegância, esta fundamental distinção conceitual.

Reprodução – explica ela –, no sentido literal de palavra, é simplesmente produção nova, reiteração, renovação do processo de produção. E à primeira vista parece que não se vê porque haveria de ser necessário distinguir o conceito de produção para todos compreensível, nem porque haveria de empregar-se para designá-lo uma expressão nova e desconcertante. Contudo, cabalmente, a repetição, a renovação constante do processo de produção, brinda-nos já, por si, um elemento de importância. Em primeiro lugar, a reiteração regular da produção é o suposto e fundamento geral do consumo regular, e portanto, a condição prévia de existência da sociedade humana sob todas as suas formas históricas. Neste sentido, o conceito de reprodução

* Professor do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia. Licenciado em filosofia pela *Universidad Nacional Autónoma de México* (1980) e doutor em filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1997). Área de interesse principal: filosofia da cultura. No prelo versão adaptada da tese de doutoramento intitulada *Os mercados, o templo e a filosofia: Marx e a religiosidade*.

encerra um elemento entrelaçado às formas da cultura.⁵

Isto porque a produção regular, reiterada, supõe sempre a reprodução da organização social que a executa, o que seria inconcebível sem a reprodução também da cultura que enforma o processo reprodutivo em seu conjunto.

Ademais, não é a produção, mas sim a negação do produto, enquanto forma de desfrute do sujeito, o momento do processo de reprodução social que deve assumir a preeminência para o discurso da crítica da economia política, o qual passa, também, pela denúncia do produtivismo. Inclusive, porque a única esfera absolutamente imprescindível do processo de reprodução social é o *consumo*, enquanto *forma pura da vida* em geral. Aliás, o processo usualmente descrito como “hominização” parece ter consistido, precipuamente, na paulatina intercalação

de uma esfera produtiva como mediadora do consumo, daí resultando a instauração de um campo instrumental configurador do *toolmaking animal*, do animal fabricante de ferramentas, mencionado por Marx à esteira de Benjamin Franklin.

A forma pura absolutamente indispensável do processo de reprodução social, enquanto constituído por entes vivos, é a do consumo, uma vez que é inimaginável uma socialidade não consumidora, e que, mesmo sob a égide de um produtivismo exacerbado, como

no caso do processo de reprodução social efetuado sob o império do capital, ainda assim persistem objetos práticos, cujo consumo não se deve a uma produção, são os chamados “*bens livres*”, como os denomina Marshall.⁶ Ricardo, por exemplo, inicia seus *Principles* afirmando a escassez como essencial ao valor de troca,⁷ na medida em que o ar ou a água, independentemente de sua extrema utilidade, sua imprescindibilidade, por sua abundância, nem sequer podem ser, em circuns-

tâncias normais, alvos da apropriação privada, quanto mais resultados de um processo produtivo. Seria despropositado produzir algo que a natureza ofereça imediata e espontaneamente em abundância.

A produção pela produção é um absurdo niilista, absolutamente carente de sentido. O momento produtivo do processo de reprodução social só tem sentido quando vinculado ao momento consumptivo. “Sem produção” – afirma Marx – “não há consumo, porém, sem consumo tampouco há produção, já que neste caso a produção não teria objeto.”⁸ Ambos os momentos são, portanto, partes inelutáveis de uma mesma totalidade irreduzível. Marx inicia a famosa *Introdução de 1857* com o sugestivo subtítulo: “produção, consumo, distribuição, troca (circulação)”.⁹ O texto, infelizmente fragmentário, prossegue examinando cada um desses *momentos* do processo de reprodução social e suas relações entre si. A reprodução social revela-se inicialmente como um processo produtivo/consumptivo, forma pela qual o ser social integra-se à natureza, garantindo sua autoperpetuação. Entretanto, as esferas da produção e do consumo estão interligadas por um terceiro momento: o distributivo.¹⁰ Cada figura do ser social caracteriza-se por uma peculiar inter-relação dessas esferas que, sem embargo, conformam-no em quaisquer de suas versões históricas. O processo de intercâmbio de matérias com a natureza e sua integração ao ciclo social reprodutivo humano manifesta-se através desses três momentos.

Uma das principais peculiaridades da figura mercantil do processo de reprodução social está em que, nela, a *distribuição*, esta esfera mediadora entre a produção e o consumo, autonomiza-se, constituindo paulatinamente a esfera hipostasiada do mercado. Por isso, Marx alinha *produção, distribuição, intercâmbio e consumo*, afirmando: “O resultado a que chegamos não é que a produção, a distribuição, o intercâmbio e o consumo sejam idênticos, senão que constituem as articulações de uma totalidade, diferenciações dentro de uma unidade.”¹¹ Foi, precisamente, pela denúncia da *hipóstase da esfera distributiva* sob a forma de *mercado*, que Marx pôde demonstrar o caráter contingente da figura burguesa do ser social. De instância mediadora entre a produção e o consumo, a esfera distributiva semi-autônoma e substantivada incrusta-se no processo de reprodução social, passando a determiná-lo e a economia política chancela esta hipóstase como uma evidência empírica aparentemente inquestionável.

A despeito de que Marx insinue claramente a percepção inequívoca das diferenças entre *produzir e reproduzir*, ele próprio não mantém o desejável rigor no emprego destes dois conceitos, ensejando uma confusão teórica que em muito contribuiu para o entorpecimento da tradição posterior.

A análise da produção de valores de uso, do arcabouço objetivo da riqueza social, *conditio sine qua non* do processo de reprodução social, é o caminho que permite a Marx fundamentar sua crítica, denunciando as incoerências imanentes ao discurso, que se funda na imediatidade da figura social capitalista.¹² As formas puras da socialidade permitem a crítica do discurso fenomênico do processo de reprodução social em sua modalidade burguesa. Partindo do desdobramento da forma mercadoria, em seu antagonismo constitutivo: ser, ao mesmo tempo, valor de uso e valor; Marx desenvolve uma argumentação, que evidencia a pseudocoerência do discurso, que emerge espontaneamente da realidade social capitalista. O pano de fundo da crítica, que se inicia pela perspectiva do valor de uso, da utilidade dos objetos práticos, remete à sua substância, o trabalho concreto, efetuado por seres humanos de carne e osso. Aliás, este parece ser o único caminho consistente para a denúncia do holocausto das pessoas em ara do “déficit público” e outras práticas “irretorquíveis” da *mondialisation...*

A PROCRIAÇÃO COMO FORMA PURA DA SOCIALIDADE

O fato desta segunda forma apenas figurar, *en passant*, no grandioso projeto de crítica da economia política concebido por Marx, não diminui sua importância. Na verdade, ele menciona leis de população peculiares a cada figura do ser social,¹³ detendo-se apenas num breve exame da formação de um contingente de superpopulação relativa, o chamado “*exército industrial de reserva*”. Porém a coerência heurística exige a inclusão da procriação no elenco das formas puras da socialidade, das condições de possibilidade de existência do ser social, uma vez que, sem a produção de novos indivíduos humanos, o processo de reprodução social não se configura.

Com efeito, o *ser social* funda-se num *ser orgânico*, cujas determinações podem ser profundamente readequadas, porém, jamais superadas. De alguma maneira, todas as figuras do ser social têm que garantir a produção e a reprodução física dos indivíduos que as compõem. Estas são as formas puras da socialidade, as condições sem as quais a existência humana não seria concebível. Talvez por isso, em *Die Deutsche Ideologie*, Marx e Engels afirmem que: “A produção da vida, tanto da própria no

trabalho, como da alheia na procriação [*Zeugung*], manifesta-se imediatamente como uma dupla relação – de uma parte, como uma relação natural, e de outra como uma relação social [...]”.¹⁴

Não há novidade radical nesta constatação. Platão, que já se precavava das formas puras da socialidade, desenvolve, no “Livro V” de sua *República*, extensa argumentação sobre o processo de reprodução social sob a ótica da procriação, propondo, em seu afã de instituir uma *pólis* justa, entre outras coisas, a dissolução da família e a substituição das relações de parentesco pela coletivização da prole. Para o fundador da Academia, a reconstrução da organização social em moldes justos deveria supor a reestruturação do processo de produção de novos indivíduos, crucial para a perpetuação da reprodução social.

Quase quarenta anos após a redação de *Die Deutsche Ideologie*, Engels reiterava a assertiva anteriormente citada, afirmando o seguinte:

De acordo com a concepção materialista, 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, roupa, habitação, e instrumentos necessários para tudo isto; de outro lado, a produção do homem mesmo, a continuação da espécie.¹⁵

Destarte, para que o processo de reprodução social se reitere indefinidamente é basilar que a produção de novos indivíduos jamais se interrompa. A garantia da procriação, portanto, deve estar assegurada por qualquer figura do ser social, que almeje a perpetuidade.

O interesse das figuras sociais arcaicas pelo controle da fecundidade é patente. As pautas atávicas do processo de reprodução social aí estão centradas. Garantir que a procriação esteja a salvo das contingências aleatórias da eventual desproporção entre os sexos em comunidades exíguas, parece ser, *ipso facto*, um dos pilares do processo de reprodução social e, como tal, está inscrito, de maneira indelével, nos estratos mais profundos da cultura humana, em um nível, que é comum, senão a todas, pelo menos, à imensa maioria das figuras do ser social. Só desta perspectiva são inteligíveis as intrincadas redes de parentesco e interdições das sociedades arcaicas. Pouco importa afirmar ou negar a universalidade do *tabu* do incesto, pois o relevante não é encontrar

situações onde o incesto é tolerado, ou até obrigatório, mas sim a universalidade, no plano ordinário, das prescrições exogâmicas, porque um faraó que desposa a irmã não é um homem *stricto sensu*, mas uma divindade encarnada.¹⁶

As motivações demográficas da exogamia são, assim, mais ou menos, evidentes, na medida em que comunidades diminutas e isoladas estariam sempre sujeitas, de modo estatisticamente comprovável, a funestos desequilíbrios entre o número de indivíduos de ambos os sexos em idade matrimonial, dificultando ou impedindo a reprodução social, pelo eventual contingenciamento da produção de novos indivíduos.¹⁷ Destarte, a ampliação da comunidade tem uma importância fundamental para o processo de reprodução social. A um só tempo garante uma oferta proporcionalmente equilibrada entre os indivíduos de ambos os sexos em idade de acasalamento, maximizando as oportunidades procriativas comunitárias, e desarma um foco potencialmente virulento de dissidência interna do grupo, com a vantagem de ampliar a teia do pacto comunitário a um conjunto de seres humanos várias vezes maior, o que é crucial na guerra, atividade particularmente relevante nas sociedades arcaicas.¹⁸ A importância das medidas profiláticas, visando impedir o desequilíbrio sexual, deve ser encarada, portanto, não apenas sob o prisma libidinal, da satisfação da pulsão erótica, mas também sob o ponto de vista da riqueza, em cujo plano a participação da mulher desempenha um papel crucial. Aqui as formas puras da socialidade se cruzam, tendo nas mulheres seu ponto nodal.

DA PROTOMERCADORIA

Ao longo de sua existência (do conjunto de histórica e pré-histórica) a figura predominante do ser social, em seu processo de reprodução, foi a caçadora/coletora, em suas diversas modalidades. Aliás, antes da chamada “revolução neolítica”, com a domesticação de plantas e animais, ensejando o sedentarismo e a agricultura, foi a única forma possível, obedecendo, ademais, a um certo padrão configurador, em que pesem as notáveis diferenças,



E. Durkheim

originadas, sobretudo, pelas adaptações culturais imprescindíveis à sobrevivência em nichos ecológicos peculiares. Segundo Leroi-Gourhan, são pertinentes as inferências que estabelecem similaridades entre figuras sociais contemporâneas e arcaicas de análogo desenvolvimento das forças produtivas. Para ele,

[...] a relação alimentação-território-densidade humana corresponde, em todos os estádios da evolução tecnoeconômica, a uma equação de valores variáveis mas correlativos; para o grupo primitivo os termos mantêm entre si ligações idênticas, quer se trate dos

Esquimós, dos Bosquímanos, dos Fueguinos, dos Pigmeus de África ou de certos índios americanos. A constância é a tal ponto rigorosa que os documentos pré-históricos só no mesmo sentido podem ser interpretados.¹⁹

O rol social das mulheres nessas figuras sociais caçadoras/coletoras, a despeito de suas inúmeras diferenças, guarda alguns elementos comuns. Além dos afazeres inerentes ao cuidado das crias, cruciais ao processo de reprodução social, as mulheres arcavam com a responsabilidade sobre uma parcela significativa da dieta destas comunidades, ao proverem-nas dos alimentos ligados à atividade coletora, de suprimento menos irregular e igualmente importante ao fornecido pelos homens em sua atividade de caça, mais sujeita aos avatares da fortuna.²⁰ Assim, o acesso à mulher transcende o plano libidinal, já que ela é a fonte, tanto da produção de novos indivíduos, quanto do suprimento de uma parcela significativa, e a mais confiável pela constância, da dieta daquelas comunidades, daí que o matrimônio, desde seus albores, não possa ser reduzido apenas ao domínio da sexualidade. Aliás, sexo e casamento nunca convergiram inteiramente; pretender a circunscrição do primeiro ao estrito âmbito do segundo não passa de moralismo.²¹ Um bem tão precioso, portanto, só pode ter sido o principal alvo da cobiça e os relatos mitológicos de raptos femininos parecem testemunhar a veracidade da assertiva.²²

Só um imperativo de primeira linha poderia induzir alguém a desfazer-se dessa fonte ímpar de riqueza. Entretanto, para recebê-la de outrem, é

preciso cedê-la também, tecendo desta forma, obliquamente, os laços de uma solidariedade ampliada, que permitisse flanquear as vicissitudes da aleatoriedade na determinação biológica dos sexos, com a vantagem adicional da ampliação dos vínculos comunitários, fundamentais na guerra, exercício da violência organizada, cuja universalidade testemunha seu papel crucial ao processo de reprodução, contribuindo para o estabelecimento dos limites, definindo o que é interno ou externo à comunidade. A garantia do provimento equalizado de mulheres passa pela abdicação de sua apropriação imediata. A troca de mulheres é o cimento do pacto comunitário, que permite a reiteração indefinida do processo de reprodução social. A exogamia é a condição básica para que esta aliança frutifique. Como sustenta Lévi-Strauss: "A proibição do incesto é menos uma regra que proíbe casar-se com a mãe, a irmã ou a filha do que a regra que obriga a dar a outrem a mãe, a irmã ou a filha. É a regra do dom por excelência".²³ As interdições endogâmicas, o *tabu* do incesto, são, na verdade, um *incitamento compulsório à troca* e sua lógica atende às necessidades primárias do processo de reprodução social.

O intercâmbio de mulheres está etiologicamente fundado na chancela religiosa, que as converte, para tal, em objetos sagrados, interditadas por uma barreira cuja violação ameaça a própria ordem social, ou seja, a vida, semeando o caos e, portanto, a morte. A sacralidade feminina, em sua ambivalência característica, é o código que protege o processo de reprodução social da pulsão libidinal, que não esteja submetida a esse objetivo. A troca de mulheres estabelece uma teia ampla de *reciprocidade* que é, em si mesma, uma maior garantia de maximização das possibilidades de êxito na reiteração indefinida do processo de reprodução social das comunidades envolvidas, mediante a potencialização dos recursos procriativos e o controle cauteloso da possibilidade virtual de disseminação da violência indiscriminada, suscitada por alguma momentânea escassez do recurso mais precioso das sociedades arcaicas, delimitando o âmbito da violência organizada, o interno e o externo.²⁴ As mulheres são, *tout court*, a *protomercadoria*, a encarnação dessa aliança vital entre



Marcel Mauss

as comunidades, que permite a confecção da teia de solidariedade responsável pela continuidade da vida social.

A regulação dos recursos procriativos, o profundo interesse pela *fertilidade*, que se expressa através da universalidade de seu culto, testemunham um modo de relacionamento com a natureza, onde a cultura se inaugura pelo controle da pulsão libidinal, cuja energia sublimada pode, uma vez domesticada, moldar-se às finalidades do processo de reprodução social.²⁵ De um lado, o *homo sapiens*

não conhece barreira fisiológica restritiva ao coito, as fêmeas não estão constringidas pelo estro, proporcionando o suporte biológico para o exercício de uma sexualidade aberta, limitada apenas pela cultura; do outro, esta pulsão, potencialmente permanente, posto que sem os obstáculos da sazonalidade do cio, não se pode manifestar livremente sem riscos de comprometer o processo de reprodução social, ao qual devem estar submetidos todos os indivíduos, sobretudo em comunidades cujo incipiente desenvolvimento das forças produtivas impõe, como imperativo vital, a mais estrita solidariedade intestina. Daí a importância inigualável, religiosa *par excellence*, do conjunto de práticas reiterativas da coesão social, cuja solenidade inscreve, com tinta indelével, nos corações e mentes dos indivíduos participantes, a mensagem de perpetuação da figura do ser social.²⁶

Ora, a modalidade social predominante ao longo da existência do ser social, a de comunidades de caçadores/coletores, foi também aquela que impregnou mais fortemente a cultura humana, em seus estratos mais profundos. Como destacou Serge Moscovici: "A sociedade chamada humana não começou com o homem, nem vice-versa [...] Na perspectiva de um desenvolvimento geral, o lugar de nascimento de nossa sociedade é outra sociedade."²⁷ Assim, a socialidade contemporânea instaurou-se sobre outras modalidades do ser social, cujas características mais relevantes não foram, sem embargo, abolidas *in totum*. Em verdade, a contemporaneidade é o produto do amálgama de reminiscências culturais originadas de diversas pautas do processo de reprodução social, cuja vigência não

se extingue de chofre, com a transformação da figura do ser social, preservando ainda, deste modo, elementos culturais oriundos das formas anteriores, inclusive das comunidades de caçadores/coletores.

Não obstante, a permanência de componentes culturais gerados em pautas atávicas do processo de reprodução social não os mantém incólumes. Pelo contrário, muitas vezes a reviravolta é tão complexa que se torna muito difícil decifrar o sentido originário de sua configuração. Quiçá por esta razão algumas práticas culturais transpareçam tão desconcertantes aos olhos hodiernos. Pareceria que o contexto em que foram originadas esfumou-se completamente. Qual o sentido, por exemplo, da “prostituição” sagrada ou dos sacrifícios, inclusive humanos? Parece que algo escapa à capacidade de compreensão

do observador contemporâneo armado com seu instrumental teórico fundado na *ratio*. Entretanto, uma arqueologia rigorosa da cultura talvez pudesse revelar alguns de seus segredos, sempre que viesse a estabelecer critérios de relevância não reducionistas, fundados, entretanto, na trilha segura das formas puras da socialidade.

A sacralidade feminina, em sua ambivalência característica, é o código que protege o processo de reprodução social da pulsão libidinal, que não esteja submetida a esse objetivo.

SOBRE O SISTEMA DAS PRESTAÇÕES TOTAIS

Marcel Mauss, em seu admirável *Essai sur le don*, analisa o instituto do *potlatch*, decifrando a lógica dos sistemas sociais, cuja interação se funda na *reciprocidade* das prestações, por ele chamadas de totais, que antecedem historicamente às relações propriamente mercantis, o que permite iluminar as sociedades arcaicas. Segundo Mauss:

Nas economias e nos direitos que precederam os nossos, não constatamos nunca, por assim dizer, simples trocas de bens, de riquezas ou de produtos no decurso de um mercado entre indivíduos. Em primeiro lugar, não são indivíduos, e sim coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam; as pessoas presentes ao contrato são pessoas morais – clãs, tribos, famílias – que se enfrentam e se opõem, seja em grupos, face a face, seja por intermédio dos seus chefes, ou seja ainda

das duas formas ao mesmo tempo. Ademais, o que trocam não são exclusivamente bens e riquezas, móveis e imóveis, coisas economicamente úteis. Trata-se, antes de tudo, de gentilezas, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras em que o mercado é apenas um dos momentos e onde a circulação de riquezas constitui apenas um termo de um contrato muito mais geral e muito mais permanente. Enfim, essas prestações e contraprestações são feitas de uma forma sobretudo voluntária, por presentes, regalos, embora sejam, no fundo, rigorosamente obrigatórias, sob pena de guerra privada ou pública. Propusemo-nos chamar a tudo isso de *sistema das prestações totais*.²⁸

A *reciprocidade*, na verdade, configura um sistema complexo de relações intergrupais e interpessoais, profundamente diverso daquele estruturado em bases estritamente mercantis e do qual persistem inúmeras reminiscências nas sociedades contemporâneas, através dos laços de amizade, hospitalidade, solidariedade, etc., centrados nos sujeitos e não nos objetos. Aliás, a ênfase nas relações imediatas entre sujeitos, sem o subterfúgio da mediação dos objetos, parece ser o fulcro das enormes diferenças entre *reciprocidade* e *mercado*, ainda que o segundo presuponha a existência prévia da primeira. O elo que se estabelece no *sistema das prestações totais* é entre *sujeitos* participantes, que contraem obrigações recíprocas, e não entre energúmenos possuídos por objetos, como no sistema mercantil. O *dom* representa um vínculo que une quem doa àquele que, por reciprocidade, deve, em outra ocasião corresponder. Representa os encaixes de uma rede muito complexa, que une os indivíduos e grupos de indivíduos, dos clãs às tribos, através de laços que vão do parentesco à guerra.

Mesmo quando a dádiva recai sobre objetos, coisas, estes não se assemelham às mercadorias, na medida em que *o dom é um prolongamento do doador*, daí que, nas palavras de Mauss, “[...] aceitar alguma coisa de alguém [seja] aceitar alguma coisa de sua essência espiritual, de sua alma [...]”.²⁹ O *dom* obriga seu receptor a uma devolução diferida, o oferente adquire poderes sobre o aquinhado. O princípio da reciprocidade instaura uma hierarquia social profundamente desconcertante do ponto de vista da riqueza mercantil. O acúmulo de objetos não pode ser aqui o *leit motiv* das ações humanas, a cobiça e a avareza escapam à lógica das sociedades arcaicas, dar é o fundamento do prestígio e nisto se baseou o

instituto do *potlatch* praticado pelos indígenas do Noroeste da América do Norte, onde o dom assumia a feição radical de um confronto de doadores que, de modo festivo, dilapidavam o excedente social pacientemente acumulado.

Ao que tudo indica, o desenvolvimento do sistema das prestações totais está perfeitamente conforme à lógica do processo de reprodução das figuras sociais que fundam sua pauta reprodutiva no controle da fecundidade. A qual, nas formas já tocadas pelo produtivismo tendem à busca de otimização dos recursos procriativos. A palavra de ordem deste tipo de organização social está na manifestação do próprio Deus, quando, depois da criação do homem e da mulher, exorta: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e sujeitai-a [...]”.³⁰ Talvez por esta razão, o proverbialmente sábio Salomão acumulasse riqueza, em sua forma primordial pré-mercantil, tão decididamente, comprando-se com um “harém” sortido – “além da filha do Faraó amou Salomão muitas mulheres estrangeiras: moabitãs, amoritas, edonitas, sidônias e hetéias”³¹ – composto de “setecentas mulheres, princesas, e trezentas concubinas”.³²

DA FERTILIDADE AO MERCADO

O transe das figuras sociais, onde a riqueza estava mais bem expressa pela otimização dos recursos procriativos, através, principalmente, do controle da feminilidade, para outras, onde o modo da riqueza passa a estar centrado na *triade fetichóide* (mercadoria, dinheiro e capital), na substantivação da vida social dos objetos práticos, marca, para Marx, profundas alterações na cultura e nas concepções religiosas que a definem. O culto à natureza, e a suas forças, dá lugar a uma divindade abstrata, que tenta restaurar, via mercado, os laços comunitários, pelo mesmo, previamente esgarçados. A imersão tribal é substituída pela emergência de um indivíduo desgarrado e, portanto, contingente, cujo sentido só pode ser recobrado supracomunitariamente por uma mensagem salvacionista, que se pretenda universal como o próprio mercado.³³

As grandes civilizações agrícolas antigas construíram, desde tempos imemoriais, os *templos*, instituições responsáveis pelo ordenamento do processo de reprodução social. O controle do excedente social e a organização do processo produtivo parecem ter sido primordialmente atribuições

sacerdotais, tanto na Mesopotâmia, como no Nilo. Neste momento é impossível separar o poder temporal do religioso, ambos conformando uma unidade indissolúvel. O ordenamento do processo de reprodução social, que se efetua em uma estrutura de paulatina complexificação, só pode adquirir a legitimidade que o torna possível, como expressão de uma hierofania que se desdobra em instituições especializadas em sua reiteração continuada, só o sagrado pode legitimá-lo como um imperativo social. As primeiras moedas, enquanto expressões tangíveis do dinheiro, figura consumada do equivalente geral, vale dizer, representação material da substantivação da mercadoria em seu atributo puramente social, foram cunhadas pelos templos. Só o aval religioso poderia legitimar seu curso obrigatório.

A reminiscência do templo como *locus* originário do mercado conserva-se, até hoje, como feiras e festas, em geral realizadas nas imediações dos mesmos. Se os “vendilhões” foram um dia expulsos do templo, mantiveram-se, sem embargo, em suas imediações, como a testemunhar um conúbio imemorial, cuja separação é todavia muito recente. A estrutura mercantil que se edifica sobre a base da reciprocidade guarda ainda instituições que representam esta transição. O instituto do *dote*, mantido até hoje em inúmeras culturas, das mais diversas matrizes lingüísticas e espargidas pelos quatro cantos do mundo, parece exemplificar adequadamente a assertiva. Seu étimo, aliás, vincula-o, em português, diretamente ao *dom*. Dotar alguém significa, também, conferir-lhe um dom, capacidade que supera, sem dúvida, a mera posse ou propriedade de objetos. O dote, mais do que uma res comprada em sentido imediatamente mercantil, uma troca entre equivalentes sem maior significado, representa um compromisso, cuja expressão pode recair ou não sobre objetos ou dinheiro. Jacó, por exemplo, dedicou sete longos anos ao serviço de seu tio Labão, segundo o relato bíblico, para poder casar-se com Raquel e, obrigado a desposar Lia, a mais velha das irmãs, teve de servi-lo por mais sete, para, por fim, cumprir seu desiderato amoroso.³⁴

Quando representado por objetos, o dote deve ter significado, primariamente, o testemunho material do reconhecimento de um crédito em favor de seu possuidor, a expressão tangível do resgate diferido, da aliança que chancela o intercâmbio de mulheres. Estes objetos paulatinamente se autonomizam, circulando por uma esfera mais ampla que no âmbito

da aliança originária, processo cujos passos ainda podem ser rastreados³⁵ e que a “prostitução” sagrada, que tanto desconcertava Heródoto, parece atestar.³⁶ Aliás, tal prática, como argumenta Frazer, parece estar intimamente ligada, também, ao culto da *fecundidade*³⁷ e seus desdobramentos apontam na direção de um mercado que se consolida através do dinheiro [*Geld*], o que se dá mediante a criação de sua representação mais estável e funcional: a *moeda* [*Münze*].



David Ricardo

Segundo Horst Kurnitzky, “[...] no âmbito do Mediterrâneo é precisamente nos templos das grandes deusas-mães onde se desenvolve principalmente o comércio monetário”³⁸ e, não parece ser mera coincidência, que as primeiras moedas aí tenham sido cunhadas e que a Fenícia, região onde esses templos desfrutavam de grande prestígio, tenha despontado na vanguarda mercantil e seja por muitos considerada como a pátria originária da cunhagem de moedas. Aliás, também na tradição latina, o próprio étimo da palavra evidencia sua relação com o templo de Juno Moneta, lugar onde as moedas eram cunhadas em Roma. Vale recordar que Juno, esposa de Júpiter, era a defensora das mulheres casadas e que sob a denominação de Juno Lucina presidia os partos e velava pelos recém-nascidos.³⁹ Destarte, se Juno Moneta conferia legitimidade ao numerário romano, a moeda que melhor expressa o dinheiro universal na atualidade, o dólar norte-americano, ensejando à posteridade as pistas de sua origem, ostenta bem legível em suas cédulas a indefectível legenda: “*In God we trust*”. O que permite a Marx denominar ao dinheiro de “a divindade visível” [*die sichtbare Gottheit*]⁴⁰ ou, por contraste, designar as mercadorias comuns como “mercadorias profanas” [*profane Waren*].⁴¹

Pode ter havido um trânsito, fruto de sucessivos e paulatinos desdobramentos, entre a riqueza social primariamente representada pelo sexo feminino e aquela representada pelo dinheiro, forma derivada da hipóstase da vida social dos objetos práticos. É provável que o conceito de riqueza dos “povos da floresta”, caçadores/coletores, restrita originariamente à posse de mulheres, tenha, com o advento da agricultura, se disseminado para a fecundidade

em geral, do ventre feminino, da terra ou dos rebanhos domesticados. Tal inferência parece perfeitamente plausível porque, em sua gênese, ao que tudo indica, a agricultura foi, muito provavelmente, uma atividade predominantemente feminina, já que às mulheres eram designadas as atividades relativas à coleta e, portanto, não seria uma especulação despropositada supor que a elas se devam as primeiras domesticações de vegetais e que, com a ascensão em

importância, para o conjunto da dieta humana, dos produtos da agricultura, a fertilidade telúrica passasse, também, a ser objeto de culto. Assim, as fecundidades femininas (tanto das mulheres, quanto das fêmeas dos rebanhos domesticados) e da terra passam a representar a riqueza social e a esterilidade converte-se na grande ameaça de caos e morte, sobretudo para as formas da socialidade já premidas pelo produtivismo, causa e conseqüência do adensamento populacional. Não pode causar espécie, portanto, que a nova expressão da riqueza social, o dinheiro, só houvesse podido se impor, via moeda, com o aval das formas precedentes da riqueza, ou seja, através dos templos dedicados às grandes deusas da fertilidade.

Uma rota provável para esta transição parecer ter sido a de uma paulatina autonomia dos objetos confiados como dote, pela crescente independência desses testemunhos materiais do compromisso de intercâmbio feminino. A reciprocidade, relação precipuamente intersubjetiva, quando passa a ser representada pelos bens dotais (vale dizer, por objetos que para serem conservados como tais, enquanto testemunhos de uma aliança duradoura devem ser preferencialmente não-fungíveis) começa a suscitar a possibilidade da constituição de uma esfera própria de circulação dos objetos. Os bens dotais, inicialmente, apenas expressões do resgate diferido no intercâmbio de mulheres, comprovantes de um direito a ser exercido no momento oportuno, vão, paulatinamente, configurando uma esfera de circulação semi-autonomizada, um protomercado, favorecido pela crescente independência desses objetos frente as relações por eles representadas, principalmente quando começam a extrapolar os limites da aliança original.⁴² Assim, as diferentes

figuras da socialidade humana se vão superpondo, e uma rigorosa arqueologia dos diversos estratos culturais talvez pudesse demonstrar que há um profundo liame entre as mulheres (as protomercadorias), os bens dotais (o protodinheiro), que as representam, e as moedas, nascidas, ao que tudo indica, nos templos das deusas da fecundidade.

A presença de moedas – mais abstratas e pe-
renes que os bens dotais e, portanto, mais propensas à universalidade e à expressão apropriada da forma dinheiro – parece constituir o indício inequívoco de uma circulação independente dos objetos práticos, sob a forma de mercadorias, caracterizando a existência plena do mercado. Por esta razão, parece tanto mais denunciador de sua etiologia constitutiva, não só o fato de serem cunhadas nos templos das deusas-mães, mas, também, o de exigirem, até uma época relativamente tardia (como testemunha Heródoto), o concurso da oferenda legitimadora das jovens nubentes, que, em sua entrega a estrangeiros, em troca de pagamento, evocam sua própria gênese. Episódios desconcertantes, como a “prostituição” sagrada, podem, em verdade, fornecer as pistas para a reconstrução de uma trajetória que conduz, do estabelecimento da aliança exogâmica, à configuração do mercado, passando pela paulatina consolidação de uma esfera de circulação independente dos objetos, que teve seu início provável com os bens dotais.

“LAST BUT NOT LEAST...”

Independentemente de sua eventual comprovação empírica, a breve reconstrução histórica, aqui sugerida, parece verossímil. Aliás, como demonstrou Popper, em *The Logic of Scientific Discovery*, as teorias não se podem confirmar empiricamente, quando muito, poderão devir, deste modo, refutadas... Destarte, procurou-se um caminho consistente para uma abordagem não reducionista dos fenômenos da cultura, através de uma porta heurística que permitisse um acesso rigoroso às relações étnicas, de gênero, de classe, etc., bem como à religiosidade e às formas culturais e históricas da subjetividade em geral. O escrupuloso exame das pautas do processo de reprodução social pode oferecer chaves para a decifração de muitos enigmas da socialidade humana. O ponto de partida para tal empreendimento teórico é o mesmo que o consenso fetichóide pretendeu tantas vezes morto e enterrado (e que as

crises trataram outras tantas de exumar!): o projeto de crítica da economia política elaborado por Marx.⁴³

Com efeito, com um projeto de caráter nitidamente filosófico, Marx parte da crítica da realidade social capitalista, tal e como ela se manifesta, servindo-se, para isto, do discurso que emerge dessa realidade em sua imediatidade fenomênica, que se limita, portanto, a descrevê-la, sem questionar seus fundamentos. Marx inicia a crítica da riqueza capitalista pela figura mais singela da tríade fetichóide: a *mercadoria*. É ela que, por sua maior simplicidade, permite o desvelamento dos segredos imanentes às formas *dinheiro* e *capital*, elucidando os desdobramentos que tendem uma espessa bruma sobre a absconsa vida social dos produtos do trabalho humano. Assim, o vampirismo insaciável do capital, sua necessidade ilimitada de devorar trabalho vivo e, com isso, perpetuar-se, incrementando-se, ou seja, o monótono e pleonástico processo de valorização do valor [*Verwertung des Werts*], só pode ser denunciado pela decifração do enigma do dinheiro, que, por sua vez, tem sua pedra de Rosetta nas “mercadorias profanas”.

O que permite a Marx denominar ao dinheiro de “a divindade visível” [*die sichtbare Gottheit*] ou, por contraste, designar as mercadorias comuns como “mercadorias profanas” [*profane Waren*].

Uma vez instaurado o mundo mercantil e consumada a hipóstase das figuras constitutivas da tríade fetichóide, um véu encobre a vida social. O trânsito da reciprocidade, cimento de uma socialidade fundada em laços intersubjetivos, para a forma valor dos produtos do trabalho social, expressão da vida social hipostasiada dos objetos práticos, representa a passagem de um mundo onde os homens e as forças naturais atuam como sujeitos, para outro em que uma objetualidade abstrata, substantivada e subjetivada, preside seu movimento automático.⁴⁴ Em lugar do mundo encantado de forças naturais subjetivadas, são os produtos do trabalho social os que cobram vida própria, transmitindo uma certeza que parece emanar da própria experiência ordinária.

Só a rotina cotidiana – ensina Marx – nos faz aceitar como coisa trivial e totalmente natural o fato de que uma relação social de produção tome uma forma de objeto, de sorte que a relação das pessoas no seu trabalho se apresente preferencialmente como uma

relação onde as coisas se relacionam entre elas e com as pessoas.⁴⁵

Destarte, os sacerdotes da “mão invisível”, rastejando na imediatidade fenomênica, parecem encontrar respaldo empírico em descrições confinadas, precipuamente, no âmbito dos preços, sob um véu de relações meramente monetárias, o que torna ingente a tarefa de denunciá-los, sobretudo no contexto cultural “pós-moderno”, com seu pífio instrumental teórico. No umbral do terceiro milênio, e diante do fantástico desenvolvimento das forças produtivas do trabalho humano, o dilema que se apresenta ao ser social, com especial contundência, é semelhante ao de Édipo: decifrar o enigma da Esfinge de sua própria socialidade, sob pena de ser por ela devorado...

NOTAS

- ¹ Sem qualquer possibilidade de abordar aqui a temática da relação entre os pensamentos de Kant e Marx, porém não resistindo à tentação provocativa, gostaria de aproveitar o ensejo para, *en passant*, recordar que Jindrich Zeleny, em seu consagrado estudo sobre *O capital*, chega a afirmar o seguinte: “O *crítico* prático e histórico de Marx tem novas dimensões: porém na história dos problemas a conexão com a crítica kantiana da razão parece essencial” (Jindrich Zeleny, *La estructura lógica de “El Capital” de Marx* (Barcelona: Grijalbo, 1974), p. 311).
- ² Platão, “La República”, em *Obras completas* (Madri: Aguilar, 1974), p. 691 [369b/370d].
- ³ Sobre esse ponto, valeria a aclaração de que não se pretende refutar aqui o renomado “primado da produção”, embora, talvez, fosse mais satisfatório enunciá-lo como o “*primado da reprodução*”. Não obstante, contrariando Marx, que preferia não adiantar certas teses antes que elas fossem naturalmente demonstradas, seria conveniente advertir, desde o início, que a idéia de “produção” sem “consumo” é tão estapafúrdia quanto a suposição de que a esfera distributiva hipostasiada em mercado chegasse a ser tão independente que a relação entre os objetos práticos convertidos em mercadorias, de tal sorte autônoma, pudesse prescindir do concurso dos homens. Parece tão canhestro supor um mercado absolutamente transcendente quanto imaginar uma “produção” isolada dos outros momentos constitutivos do processo de reprodução social.
- ⁴ Em muitas passagens de sua obra maior Marx deixa entreaberto esse rico filão teórico, que permite um acesso não reducionista e metodologicamente consistente às formas sociais da cultura e da subjetividade. Assim, por exemplo, para ele “O processo capitalista de produção, considerado em sua interdependência ou como processo de reprodução [*Reproduktionsprozess*], pois, não só produz mais-valor, senão que produz e reproduz [*produziert und reproduziert*] a própria relação capitalista: por um lado o capitalista e pelo outro o assalariado” (Marx, *El capital*, Livro I, Vol. 2 (México: Siglo XXI, 1981), p. 712 e “Das Kapital”, Livro I, em Marx & Engels, *Werke*, tomo 23 (Berlim: Dietz, 1972), p. 604. E em outro lugar acrescenta que: “[...] se o

modo capitalista de produção pressupõe essa determinada figura social das condições de produção, reproduz constantemente a mesma. Não só produz os objetos materiais, como reproduz constantemente as relações de produção em que aqueles são produzidos e também, portanto, as relações de distribuição correspondentes” (Marx, *El capital*, Livro III, Vol. 8, cit., p. 1115).

- ⁵ Rosa Luxemburg, *La acumulación de capital* (México: Grijalbo, 1967), p. 13.
- ⁶ “Os bens são *livres* quando são apropriados e fornecidos pela natureza sem o esforço do homem” (Alfred Marshall, *Principios de economia*, tomo I (São Paulo: Abril Cultural, 1982), p. 66.
- ⁷ “Possuindo utilidade, as mercadorias derivam seu valor de troca de duas fontes: da sua escassez e da quantidade de trabalho necessária para obtê-las” (David Ricardo, *Principios de economia política e tributação* (São Paulo: Abril Cultural, 1982), p. 43.
- ⁸ Marx, *Introducción general a la Crítica de la Economía Política (1857)* (México: Cuadernos de Pasado y Presente, 1979), p. 47.
- ⁹ *Ibid.*, p. 39.
- ¹⁰ Com outras palavras Bolívar Echeverría expressa esta mesma idéia da seguinte forma: “O sujeito social é o centro de atenção do discurso teórico marxista, do discurso crítico de Marx. É este sujeito social que, para subsistir, está consumindo e está produzindo em uma determinada forma. A existência do sujeito social se move sempre dentro destas duas fases: a fase *produtiva* e a fase *consumptiva*. O sujeito social atua sobre a natureza para lograr um determinado produto, um conjunto global de *produtos*; esta riqueza social objetiva é a que ele vai consumir como um conjunto total de *bens*. Entre a fase produtiva e a fase consumptiva há, então, necessariamente, um *momento circulatório*” (Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx* (México: Era, 1986), p. 138.
- ¹¹ Marx, *Introducción general a la Crítica de la Economía Política (1857)*, cit., p. 56.
- ¹² Aliás, valeria recordar que, para Marx, “toda ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem diretamente” (Marx, *El capital*, Livro III, Vol. 8, cit., p. 1041).
- ¹³ “[...] todo modo de produção histórico particular tem suas leis de população particulares, historicamente válidas” (Marx, *El capital*, Livro I, Vol. 3, cit., p. 786).
- ¹⁴ Marx & Engels, *La ideología alemana* (México: Ediciones de Cultura Popular, 1974), p. 30; e Marx, *Die Frühschriften* (Stuttgart: Alfred Kröner, 1959), p. 356.
- ¹⁵ Engels, *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (Rio de Janeiro: Vitória, 1964), pp. 7-8. Com respeito a esta passagem, não deixa de ser chamativo, que os doutos editores do Instituto de Marxismo-Leninismo, anexo ao Comitê Central do Partido Comunista da extinta União Soviética, não se tenham acanhado em aditar uma nota apenas à palavra “espécie”, última do trecho citado, contendo os seguintes dizeres: “Engels incorre aqui numa inexactidão, ao colocar a continuação da espécie ao lado da produção dos meios de subsistência entre as causas que determinam o desenvolvimento da sociedade e das instituições sociais.” (*Ibid.*, p. 8, nota 1). O incômodo provocado naqueles guardiães da doutrina, ressalvando-se seu impagável sabor anedótico, parece ilustrativo de uma dificuldade relativamente generalizada em certos círculos marxistas, sempre hesitantes em ultrapassar os estreitos limites de um economicismo a que se viram constringidos, em alguma medida, pela influência do próprio Marx. Ele, também, foi incapaz de encarar o processo de reprodução social na pluralidade de

suas dimensões, não emprestando o devido relevo à procriação, enquanto forma pura da socialidade. Ainda que tenha avançado nesta direção de maneira fragmentária, a ausência de um tratamento sistemático das formas, desta condição básica de existência de qualquer figura do ser social, certamente contribui para explicar certas limitações de sua análise da *força de trabalho*, enfocada precipuamente como uma mercadoria peculiar, ou seja, sob a ótica do capital. A crítica da economia política deveria, também, ter avançado nesta direção.

- ¹⁶ Aliás, é por não ser um homem, no sentido ordinário da palavra, que o faraó, para continuar com o exemplo sobejamente conhecido, deve violar regras humanas, o que apenas serve para corroborá-las, destacando, portanto, a exogamia, pela transgressão, como fundamental. Ironicamente os Ptolomeu, fiéis observantes dessa prática, extinguíram-se com a última Cleópatra, famosa pelo conúbio exogâmico com Marco Antônio.
- ¹⁷ Segundo Claude Meillassoux, tal raciocínio funcionaria, de modo análogo, para as comunidades agrícolas, por ele denominadas de “domésticas”. Nesse sentido: “No conjunto matrimonial constituído pela aliança de várias comunidades, a reprodução de cada uma delas está assegurada pela redistribuição das mulheres púberes disponíveis.[...] A mobilidade ordenada das mulheres oferece a vantagem prática, a respeito da endogamia e da matrilinearidade, de repartir as mulheres púberes, não só no espaço, senão também no tempo” (Claude Meillassoux, *Mujeres, graneros y capitales* (México: Siglo XXI, 1977), pp. 92-93).
- ¹⁸ Pierre Clastres afirma que “[...] não é possível pensar-se a sociedade primitiva sem do mesmo modo pensar a guerra que, como dado imediato da sociologia primitiva, toma uma dimensão de universalidade” (Pierre Clastres, “Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas”, em Pierre Clastres *et alii*, *Guerra, religião, poder* (Lisboa: Edições 70, 1980), p. 14). Em contraposição ao mito do *bon sauvage*, Clastres defende peremptoriamente a idéia de que “[...] as sociedades primitivas são sociedades violentas, o seu ser social é um ser-para-a-guerra” (*Ibid.*, p. 13).
- ¹⁹ André Leroi-Gourhan, *O gesto e a palavra*, tomo I (Lisboa: Edições 70, 1985), p. 152.
- ²⁰ “[...] a divisão do trabalho é amiúde muito estrita – a caça é tipicamente masculina e a coleta feminina [...]” (M. Kay Martin & Barbara Voorhies, *La mujer: un enfoque antropológico* (Barcelona: Anagrama, 1978), p. 165).
- ²¹ O libertarismo dos libertinos ilustrados do século XVIII, que acompanha o emergente individualismo burguês, servindo, porém, de contraponto a seu puritanismo, consiste, entre outros aspectos, na tentativa de dissociar a sexualidade, e, com isto, o prazer individual, de seus constrangimentos procriativos. Tal atitude é imediatamente atéia, porquanto ameaça o controle da sexualidade, no sentido procriativo, religiosamente configurado, desde formas muito arcaicas da socialidade humana. Não é mera coincidência, portanto, que os temas anti-religiosos e libertinos estejam freqüentemente associados em autores representativos como Mirabeau (Cf. *Œuvres érotiques*) e Sade (Cf. *Les infortunes de la vertu* e *La philosophie dans le boudoir*), que, aliás, participaram ativamente do contexto cultural e político da Grande Revolução Francesa de 1789.
- ²² Do rapto das sabinas, na fundação de Roma, ao de Helena, causador da Guerra de Tróia, os exemplos são inúmeros e parecem expressar uma prática, ao que tudo indica, universal.

Na própria *Bíblia* há o relato do rapto de mulheres pela tribo dos benjamitas, os quais, pelo crime de estupro e assassinato da mulher de um membro da tribo dos levitas (Juízes 19: 22-30) e pela recusa de Benjamim em castigar os culpados, oferecendo reparação ao agravo, foram alijados sob solene juramento, do processo de intercâmbio matrimonial com as outras tribos de Israel (Juízes 21: 18). Para que os sobreviventes benjamitas não se extinguissem após a vingança dizimante das outras tribos ao ultraje perpetrado ao levita e diante da impossibilidade de, com elas, poder trocar mulheres, os primeiros foram compelidos ao rapto de nubentes com a anuência tácita das demais, “visto que nenhuma tribo de Israel deve ser destruída” (Juízes 21: 17). Destarte, “Ordenaram aos filhos de Benjamim, dizendo: Ide, e emboscai-vos nas vinhas, e olhai; e eis aí, saindo as filhas de Silo a dançar em rodas, saí vós das vinhas, e arrebatáid as dentre elas, cada um sua mulher, e ide-vos à terra de Benjamim. Quando seus pais ou seus irmãos vierem queixar-se a nós, nós lhes diremos: Por amor de nós, tende compaixão deles pois na guerra contra Jabes-Gileade, não obtivemos mulheres para cada um deles; e também não lhes destes, pois neste caso ficaríeis culpados. Assim fizeram os filhos de Benjamim e levaram mulheres conforme o número deles, das que arrebataram das rodas que dançavam; e foram-se, voltaram à sua herança, reedificaram as cidades e habitaram nelas” (Juízes 21: 20-23).

- ²³ Claude Lévi-Strauss, *As estruturas elementares do parentesco* (Petrópolis: Vozes, 1982), p. 522.
- ²⁴ “Sabemos que uma das finalidades da guerra, afirmadas com maior insistência por todas as sociedades primitivas, é a captura das mulheres: atacam-se os inimigos para se apoderarem de suas mulheres” (Pierre Clastres, “Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas”, cit., p. 38).
- ²⁵ Apesar de seu distanciamento de uma rigorosa fundamentação empírico-antropológica, Freud, sobretudo em *Totem e tabu*, contribui para a elucidação dos mecanismos restritivos ao livre curso da pulsão libidinal fundantes da cultura. Tal descompromisso empírico, que se explicita em seu reconhecimento, acerca do “totemismo”, de que “[...] não resulta possível enunciar seus fatos por meio de proposições gerais como tentamos [...]” porque “não há interpretação alguma que não comporte exceções e objeções” (Freud, “Totem y tabu”, em *Obras completas*, tomo II (Madri: Biblioteca Nueva, 1948), p. 421, nota 2), envereda-o por uma narrativa alegórica, muito próxima, aliás, daquelas maravilhosas páginas que o gênio platônico notabilizou, nas quais a verossimilitude apenas se esboça, permitindo-lhe ilustrar a importância de uma pulsão libidinal, que emerge monopólicamente, subjacente a toda trama originária da cultura.
- ²⁶ Como assevera Durkheim, “[...] os ritos são, antes de tudo, os meios pelos quais o grupo social se reafirma periodicamente” (E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (Buenos Aires: Shapire, 1968), p. 394).
- ²⁷ Serge Moscovici, *La sociedad contra natura* (México: Siglo XXI, 1975), p. 32.
- ²⁸ Marcel Mauss, “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”, em *Sociologia e antropologia*, vol. II (São Paulo: E.P.U./Edusp, 1974), pp. 44-45.
- ²⁹ *Ibid.*, p. 56.
- ³⁰ “Gênesis”, 2: 28.
- ³¹ 1 Reis 11, 1.
- ³² 1 Reis 11, 3.
- ³³ Nas palavras de Marx: “Para uma sociedade de produtores de mercadorias, cuja relação social geral de produção consiste

em comportar-se frente a seus produtos como ante mercadorias, ou seja, valores, e em relacionar entre si seus trabalhos privados, sob a forma de coisas, como trabalho humano indiferenciado, a forma de religião mais adequada é o cristianismo, com seu culto do homem abstrato, e sobretudo de seu desenvolvimento burguês, no protestantismo, deísmo, etc. Nos modos de produção paleasiático, antigo, etc., a transformação dos produtos em mercadorias e, portanto, a existência dos homens como produtores de mercadorias, desempenha papel subordinado, que, porém, se torna tanto mais relevante quanto mais entram as entidades comunitárias na fase de sua decadência. Verdadeiros povos mercantis só existiam nos intermundos da orbe antiga, qual os deuses de Epicuro, ou como os judeus nos poros da sociedade polaca. Estes antigos organismos sociais de produção são muitíssimo mais simples que os burgueses, porém ou se fundam na imaturidade do homem individual, ainda não liberado do cordão umbilical de sua conexão com outros integrantes do gênero, ou em relações diretas de dominação e servidão. Estão condicionados por um baixo nível das forças produtivas do trabalho e pelas relações correspondentemente restritas dos homens dentro do processo material de produção de sua vida e, portanto, entre si e com a natureza. Esta restrição real se reflete de um modo ideal no culto à natureza e nas religiões populares da Antigüidade” (Marx, *El capital*, Livro I, Vol. 1, cit., pp. 96-97).

³⁴ Gênesis, 29: 10-30.

³⁵ Assim, segundo Marcel Mauss, num contexto em que analisa o direito romano antigo: “*Vendere*, originariamente *venum-dare*, é palavra composta de tipo arcaico, pré-histórico. Sem dúvida alguma compreende nitidamente um elemento *dare*, que lembra a dádiva e a transmissão. Quanto ao outro elemento, parece tomar de empréstimo um termo indo-europeu que significava já não a venda, mas o preço de venda *वसु*, sânscrito *vasuab*, que Hirn aproximou, aliás, de uma palavra búlgara que significa dote, preço de compra da mulher” (Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 142).

³⁶ Cf. Heródoto, *História*, tomo I (São Paulo: Jackson, 1952), pp. 50 e 100 (§ XCIV e CXCIX).

³⁷ Cf. James George Frazer, *The Golden Bough* (Londres: Papermac, 1995), pp. 327-328.

³⁸ Hortst Kurnitzky, *La estructura libidinal del dinero* (México: Siglo XXI, 1978), p. 79.

³⁹ Cf. Junito Brandão, *Dicionário mítico-etimológico da mitologia e da religião romana* (Petrópolis: Vozes, 1993), pp. 187-188.

⁴⁰ Cf. Marx, *Die Frühschriften*, cit., p. 299.

⁴¹ Cf. Marx, *Das Kapital*, cit., p. 152.

⁴² A constatação de que conchas, símbolos representativos da feminilidade, tenham exercido funções análogas às das moedas, em certas sociedades, pode ser interpretada em favor da argumentação aqui desenvolvida. Cf. Karl Polanyi, “Archaic Economic Institutions: Cowrie Money”, em *Primitive, Archaic and Modern Economies* (Nova York: Doubly & Company, 1968), pp. 280-305.

⁴³ Sobre esse tema ver meu artigo intitulado “Sobre o projeto de crítica da economia política de Marx”, em *Crítica Marxista*, nº 9, São Paulo, Xamã, 1999, pp. 52-78.

⁴⁴ Roberto Romano desdobra, concisa e elegantemente, as consequências deste processo, do seguinte modo: “Na relação física do mercado, o sujeito coloca-se entre parênteses, torna-se ‘objetivo’ e acredita que as ações econômicas são regidas pela ‘força das coisas’. Ali, o economista e o supersticioso se confundem, partilham a representação religiosa transcendente: ambos acreditam em um ‘exterior’ prévio e acima dos indivíduos que se encontram em relação. A partir daí, importa menos se o nome atribuído à ‘coisa’ em si é Deus ou Mercado. Suas ‘leis’ são inelutáveis” (Roberto Romano, *Conservadorismo romântico* (São Paulo: Unesp, 1997), pp. 124-125).

⁴⁵ Marx, “Critique de l’économie politique”, em *Œuvres économiques*, tomo I (Paris: Gallimard, 1977), pp. 285-286.