

O Diabo, a Serpente, e outras faces etnológicas na obra de Karl Marx

Lucas Parreira Álvares¹

Resumo: Além dos próprios *Cadernos Etnológicos* de Karl Marx é possível identificar uma série de aspectos na obra desse teórico revolucionário que tangenciam as dimensões daquilo que ficou conhecido como “etnologia”. O propósito deste artigo é examinar um deles: amparado pela obra de Marx pretende-se explorar o dito “mito originário do capitalismo”. Como recurso estilístico para elucidar criticamente a acumulação originária de capital, Marx se utilizou do pecado original da mitologia judaico-cristã, episódio em que o Diabo apareceu a Adão e Eva sob a forma de uma Serpente e lançou ao mundo a maldição aos homens através do trabalho. Além do mito judaico-cristão, O Diabo e a Serpente são também imagens constitutivas da sociabilidade de diversos povos e comunidades tradicionais, e este artigo buscará evidenciar as conexões íntimas entre a acumulação originária e as metafísicas do capitalismo.

Palavras-Chave: Karl Marx. Etnologia. Acumulação Primitiva. Fetichismo da Mercadoria. Pecado Original.

Abstract: In addition to Karl Marx's *Ethnological Notebooks*, it is possible to identify a number of aspects in the work of this revolutionary theorist that touch the dimensions of what became known as “ethnology”. The purpose of this article is to examine one of them: supported by the work of Marx, it is intended to explore the so-called “original myth of capitalism”. As a stylistic resource to critically elucidate the original accumulation of capital, Marx used the original sin of Judeo-Christian

¹ Doutorando em Antropologia Cultural pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Desenvolve investigações teóricas com foco nos aspectos etnológicos da obra de Karl Marx e pesquisas etnográficas sobre dinâmicas de pacto e promessa no médio São Francisco, articulando relações econômicas e vínculos de parentesco. É integrante do Laboratório Marxista de Experimentações Antropológicas.

mythology, an episode in which the Devil appeared to Adam and Eve in the form of a Serpent and launched the curse on men through the job. In addition to the Judeo-Christian myth, The Devil and the Serpent are also constitutive images of the sociability of diverse traditional peoples and communities, and this article will seek to highlight the intimate connections between the original accumulation and the metaphysics of capitalism.

Keywords: Karl Marx. Ethnology. Primitive Accumulation. Commodity fetishism. Original sin.

Nos anos finais de sua vida, Karl Marx recebeu um apelido curioso de alguns amigos e familiares próximos: “*Old Nick*”. Em algumas de suas correspondências é possível verificar a utilização de tal cognome pelo próprio apelidado. À época, certas menções a Marx também carregaram essa alcunha – Engels, por exemplo, foi um dos interlocutores que fez uso de tal tratamento. Em seu uso coloquial na Inglaterra da segunda metade do século XIX, “*Old Nick*” remetia a “Velho Diabo”.

Não há uma resposta definitiva para a origem do termo, mas alguns rastreamentos elaborados fornecem evidências de que “*Old Nick*” era o tratamento dado ao personagem do Diabo nas antigas peças medievais. Esse uso não se assemelha à imagem diabólica tradicional como personificação de um ser maligno e tenebroso, mas sim, como um ente mitológico esperto e traiçoeiro. Talvez essa definição explique o porquê Marx não se incomodou com a atribuição do pejorativo apelido, afinal, a adjetivação maléfica não corresponde às ocasiões em que o próprio Marx assumiu tal nome, como em uma carta endereçada a uma de suas filhas na qual afirmou: “Lamento não poder festejar o aniversário de meu querido passarinho em família, mas os pensamentos do *Old Nick* estão com você: sintase acolhida em meu coração” (MARX, 2010, p. 355).

Outra hipótese sobre a origem do termo com o qual Marx foi apelidado, sugere que “*Nick*” se origina de “*Nicor*”, um monstro marinho identitário dos folclores europeus. Há uma lenda medieval

que conta a história de um homem chamado Nicola Pesce (“Peixe”, em italiano) que tinha a capacidade de sobreviver debaixo da água durante uma era. A crença popular ressoou e encontrou adeptos que transformaram o personagem em um “Diabo do mar”. Esta versão possui, em certa medida, alguma correspondência com o uso do termo *nicchus*, em Alemão, que em sua origem faz menção a répteis que viviam submersos. De todo modo, a associação imediata na Inglaterra do século XIX atribuía um caráter diabólico ao uso do termo *Old Nick*, e sua aproximação com Marx pode também dizer respeito a esse enunciado – embora o revolucionário não se incomodasse nem um pouco com tal atribuição.

Em sua juventude, aquele jovem Karl escreveu uma peça teatral e a nomeou de *Oulanem*. Não demorou muito para descobrirem que o título era um anagrama de “Emanuel”, um dos nomes bíblicos do messias hebreu. Bastou essa inversão de nome santo para que as trombetas de Jericó anunciassem, em todos os cantos, que Marx era um satanista: “Em *Oulanem*, Marx faz o mesmo que o Diabo: destina toda a raça humana à perdição. *Oulanem* é o único drama do mundo no qual todos os personagens estão cômicos de sua própria corrupção, que ostentam e proclamam convincentemente. Todos são satânicos, corruptos e condenados”, é o que afirmou um pastor evangélico romeno chamado Richard Wurmbrand (1986, p. 19) em um de seus livros cuja passagem enfatiza o título, a saber: *Era Karl Marx um Satanista?*

Não foram poucas as associações ao “decaído” nas quais Marx esteve envolvido. Um de seus biógrafos, Robert Payne (1968, p. 317), afirmou que ele “possuía uma visão diabólica de mundo e a mesma malignidade do Diabo; às vezes, parecia ter consciência de estar realizando obras malignas” – embora Payne não tenha demonstrado evidências concretas que sustentem sua afirmação, contrariando o pressuposto mínimo do trabalho biográfico. Um entusiasta das associações de Payne e Wurmbrand foi Ludwig von Mises, o economista austríaco que despendeu esforços generosos na intenção de criticar a obra de Karl Marx e o marxismo. Embora tenha repercutido as

posições anteriores, Mises (2019) foi suficientemente decente a ponto de reconhecer que não há evidências de que o temido Marx tenha sido integrante de algum culto satânico.

Sobrou até para Jenny, a esposa de Marx que, nas palavras da jornalista Françoise Giroud, sofria as consequências diabólicas de Marx, afinal seu marido teria sido um demônio manipulador das pessoas ao seu redor que não obstante o veneravam. Jenny aparece na obra de Giroud como vítima voluntária da inteligência e sedução desse “gênio do mal” (GIROUD, 1996, p 223). O utilizar do elemento sedutor para designar o Diabo se assemelha mais àquele “*Old Nick*” do teatro medieval, e menos ao “anjo caído” do imaginário cristão. Se aproxima de Mefistófeles, um Diabo da mitologia alemã que, nas mãos de Goethe, se tornou o clássico personagem traçoeiro que tentou seduzir Fausto a todo custo. Aquela icônica imagem do Diabo – de coloração vermelha, portando um tridente, e cuja manifestação corporal deixa à mostra um rabo e um chifre – é uma construção paulatina no desenvolvimento da identidade cristã. Tem início a partir do século XI através de “um processo de sistematização dogmática da figura do Diabo que tenta reunir em uma síntese tanto a teologia quanto às representações do imaginário social”² da época. Numa gravura de um manuscrito produzido entre 800 e 835 *d.C.*, é possível admirar a mais antiga imagem cristã da representação diabólica: nela, o Arcanjo Miguel e sua prole lutam contra anjos rebeldes. Contudo, nada de tridente, orelhas animais, ou cauda extensa: não há nenhuma distinção física entre os anjos rebeldes e os anjos fiéis; nem mesmo alguma representação ilustrativa que se assemelhe ao Diabo do atual imaginário cristão.

O manuscrito em questão, sob o qual figura essa ilustração, é um exemplar medieval do livro bíblico de “Apocalipse”. Segundo a palavra, Miguel e seus anjos bons guerrearam contra a Serpente e seus anjos caídos. Estes foram derrotados, e não se encontrou mais lugares

² Cf. ABUMANSUR, Edin Sued. cf. <https://www.bbc.com/portuguese/geral-45108192>. Acesso em 14/05/20.

para eles no céu. Todos foram expulsos para a Terra: os anjos maus e a Serpente. Chama a atenção, porém, o tratamento dado por este versículo à figura do réptil, o mencionando como a “antiga Serpente, o chamado Diabo ou Satanás, sedutor de toda a terra habitada”³. Havia, já num livro bíblico de Apocalipse do século IX, uma associação íntima entre o Diabo e a Serpente. Na gravura o animal endossa a vertente dos anjos caídos. Àquele tempo, fazia mais sentido ao imaginário cristão a atribuição da Serpente como representação imagética do Diabo. Mas a adjetivação sedutora desse réptil não era uma peculiaridade do livro de Apocalipse. O leitor da palavra sagrada logo percebe que aquela prosopopeia já estava contida no outro polo da Bíblia: não em seu capítulo final, mas no princípio de tudo; não em Apocalipse, mas em Gênesis.

Certa vez um teólogo alemão definiu o mito como “a expressão de realidades inobserváveis em termos de fenômenos observáveis” (BARTSCH, 1962, p. 22). Chama a atenção o “em termos”, afinal, nem na mitologia judaico-cristã e nem nas expressões mitológicas Tikuna há uma correspondência íntima entre o mito e os “fenômenos observáveis”. Mas não é a representação terminológica da Serpente a responsável pela criação do animal. O repertório mitológico nem sempre corresponde às instâncias da concretude, mas não é nenhum exagero supor que o trapézio amazônico, onde habita o povo Tikuna, seja repleto de Serpentes. Os termos, *per si*, não criam o real – embora seja possível notar que a hermenêutica cristã, em sua adesão apaixonada pela crença, torne factível a humanização da Serpente do Jardim do Éden. O mito, enquanto estrutura simbólica, é também uma expressão constitutiva da realidade, embora não coincida imediatamente com os apetites do mundo sensível. No entanto, a pergunta que se eleva é: onde acaba o mito e onde começam as determinações postas na concretude?

³ Cf. Bíblia de Jerusalém. *Apocalipse* (São Paulo: Editora Paulus, E-book, 2002) p. 921.

O incômodo em tratar certos eventos do Velho Testamento como mito advém do fato de que tal adjetivação – que remete ao “exótico” – parece fazer sentido apenas em certas sociedades tribais como os Tikuna, os Katukina e os Tembé, que possuem relativo distanciamento das grandes metrópoles. Um antropólogo certa vez afirmou que todas as sociedades humanas têm mitos, embora os mais importantes sejam os que possuem menor possibilidade de realização. Por isso, “a não-racionalidade do mito é sua verdadeira essência, pois a religião exige uma demonstração de fé que se faz suspendendo-se a dúvida crítica” (LEACH, 1983, p. 57). Assim como entre os Tikuna, os Tembé e os Katukina, há também uma mitologia judaico-cristã.

Causa certa estranheza o mito Tikuna que postula que, “originalmente, todos os povos eram de uma única tribo e falavam a mesma língua; até que dois ovos de beija-flores foram comidos, não se diz por quem; posteriormente, as tribos se dividiram em grupos dispersos por todas as partes fazendo uso de línguas diferentes”. Todavia, este mito não é mais exótico que aquele famoso episódio que teria acontecido não no trapézio amazônico, mas no antigo planalto das montanhas da Judéia, segundo o qual “a humanidade era uniforme e falava um único idioma; em determinado local, constroem uma torre alta o suficiente para alcançar o céu; observando a cidade e a torre, Deus mistura suas vozes para que não entendam uns aos outros e os dispersa por todo o mundo”⁴. Tanto a passagem sobre os ovos de beija-flor entre os Tikuna, quanto o episódio bíblico conhecido pela “Torre de Babel” constituem, em culturas e formas sociais distintas, mitos que sugerem uma explicação metafísica da origem das línguas. Embora até o presente momento a arqueologia cristã ainda tente encontrar vestígios da mitológica construção bíblica – sem sucesso aparente – o mito judaico-cristão de origem das línguas ainda não é o mais conhecido dessa tradição, lugar reservado àquele mito originário que se refere ao pecado. E lá já estava a diabólica e sedutora Serpente: não apenas no fim de tudo, mas tão logo em seu início.

⁴ Cf. Bíblia de Jerusalém. *Gênesis. op. cit.* p. 7-8.

A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos, que Deus tinha feito. Ela disse à mulher: “Então Deus disse: Vós não podeis comer de todas as árvores do jardim?” A mulher respondeu à serpente: “Nós podemos comer do fruto das árvores do jardim. Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: Dele não comereis, nele não tocareis, sob pena de morte”. A serpente disse então à mulher: “Não, não morreréis! Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal.” A mulher (...) tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também a seu marido, que com ela estava e ele comeu. (...) Eles ouviram o passo de Deus que passeava no jardim à brisa do dia e o homem e sua mulher se esconderam da presença de Deus, entre as árvores do jardim. Deus chamou o homem: (...) “Comeste, então, da árvore que te proibi de comer!” O homem respondeu: “A mulher que puseste junto de mim me deu da árvore, e eu comi!”. Deus disse à mulher: “Que fizeste?” E a mulher respondeu: “A serpente me seduziu e eu comi.” Então Deus disse à serpente: “Porque fizeste isso és maldita entre todos os animais domésticos e todas as feras selvagens”.⁵

O pastor Wurmbrand, que concebia na imagem de Marx o personagem capaz das maldições mais atrozes, encontraria logo no despertar da Bíblia um Deus com domínio considerável da prática de amaldiçoar. A Serpente, no mito originário do pecado – ou “A Queda” – cumpre o doloroso papel da traição, do convencimento rasteiro, daquela que instaura o mal sob o mundo. Isso, pois ela não era um animal qualquer: “era o mais astuto de todos os animais dos campos, que Deus tinha feito”. Assim como Adão e Eva, a Serpente era também uma das mais sofisticadas criações divina, pois sabia agir de modo a

⁵ Cf. Bíblia de Jerusalém. *Gênesis. op cit.* p. 3.

angariar para si as vantagens de não se deixar enganar, diferente do ingênuo casal original. Entre os animais do mito originário judaico-cristão, a Serpente parecia dotar de mais racionalidade que aquele outro animal que adquiriu o que hoje compreendemos por formas humanas.

A tentação tinha sua justificativa: nas palavras da Serpente, “Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal”. A desobediência primeira não foi apenas um ato de rebeldia. A Serpente seduziu Eva a ponto de a mulher originária acreditar que a mordida no fruto proibido a possibilitaria dons divinos – não surpreende que, no poema trágico de Goethe, Mefistófeles fosse primo da Serpente. Havia naquela fatídica cena do Éden uma dualidade que provocou em Eva motivo para sua tomada de decisão. Marx observa com exatidão esse paradoxo: “e não é a árvore do pecado, ao mesmo tempo e desde Adão, a árvore do conhecimento?” (1980, p. 361). É necessário compreender que a decisão de Eva – criada da costela de um homem – deslocaria seu lugar no mundo. Se por um lado a Serpente era astuta, Eva era desobediente. Ao fim, a maldição que recaiu sobre a Serpente se entrelaçou com aquela destinada à mulher originária:

Então Deus disse à serpente: “Porque fizeste isso és maldita entre todos os animais domésticos e todas as feras selvagens. Caminharás sobre teu ventre e comerás poeira todos os dias de tua vida. Porei hostilidade entre ti e a mulher, entre tua linhagem e a linhagem dela. Ela te esmagará a cabeça e tu lhe ferirás o calcanhar.” À mulher ele disse: “Multiplicarei as dores de tuas gravidezes, na dor darás à luz filhos. Teu desejo te impelirá ao teu marido e ele te dominará”.⁶

⁶ Cf. Bíblia de Jerusalém. Gênesis. *op.cit*, p. 3.

Com a maldição, o ser mitológico concreto adquire seus níveis de abstração. A Serpente já não é mais só aquele animal traiçoeiro do paraíso, mas todos os répteis pecilotérmicos sem patas; Eva já não é apenas o ser criado da costela de Adão, mas todas as mulheres terrenas. O mesmo ventre em que a Serpente foi condenada a caminhar sobre, a mulher foi impelida a associá-lo à dor: da gravidez, da luz. Não de maneira espontânea, a maldição de Deus intercede entre ambas: a hostilidade posta se entremeia às linhagens da Serpente e da Mulher. Motivadas por uma relação de parentesco por afinidade, convertem-se a segmentos de uma mesma família: não instituída pelos laços matrimoniais, mas pela imposição do progenitor. O mito da origem do pecado é também a razão bíblica da subserviência da mulher, ao pai, e ao marido: “teu desejo te impelirá ao teu marido e ele te dominará”. Por isso não há surpresa quando, na fatídica pintura do renascentista Rafael Sanzio retratando Adão e Eva sob a árvore do conhecimento, a Serpente tenha rosto de mulher⁷. As associações entre a mulher e a Serpente não são especificidades do mito do pecado original na tradição judaico-cristã. E nem mesmo as associações da Serpente ao ser maligno – e, por vezes, também da mulher que, na repressão de caça às bruxas, foram consideradas íntimas do Diabo (FEDERICI, 2017, p. 324).

No âmbito das ciências parcelares, a área que possui maior permeabilidade dos “mitos” enquanto temática de estudos é a Antropologia. Ao se estabelecer na órbita deste campo de conhecimento, as investigações sobre os mitos adquiriram uma dimensão de refinamento nunca antes vista. Provocado pela experiência dos próprios antropólogos na vida cotidiana de diversos povos que compartilham distintas expressões mitológicas, um caminho direcionado a respostas mais precisas começou a ser desenhado. Não há dúvidas de que a mais sofisticada investigação de mitos sob a órbita do conhecimento

⁷ Cf. Sanzio, Rafael. *Adão e Eva* [O pecado original] (1509-1511. *Stanza della Segnatura*, Palácio Apostólico, Vaticano).

antropológico foi aquela empenhada por Claude Lévi-Strauss e sua “análise estrutural”, cuja receptividade teve significativa adesão. Há certa razão em afirmar isto: os esforços de Lévi-Strauss em fornecer alguma inteligibilidade a mitos de diferentes naturezas, localidades e dimensões, ocupou na história do pensamento antropológico um lugar proeminente. Os quatro tomos que compõem sua mais densa obra, as *Mitológicas*, não constituem ingredientes de leitura suave, mas convence o leitor da capacidade da análise estrutural em oferecer, a seu modo, respostas a alguns questionamentos colocados nas investigações de mitos.

Mesmo com sua expertise no tratamento dessa temática, Lévi-Strauss conscientemente evitou realizar uma análise estrutural do mito originário da tradição judaico-cristã sob alegação de que “o material de base era formado por elementos desconexos que depois foram reunidos por filósofos conhecedores para tecer uma história contínua” (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 43). Em outras palavras, a história da constituição do objeto Bíblia teria deformado e comprometido a solidez de seus mitos. Edmund Leach tem uma visão distinta: ele defende a existência de vestígios etnográficos nos textos bíblicos passíveis de serem analisados, e mesmo essa desconexão cronológica do texto sagrado teria “por si mesma, um significado estrutural” (LEACH, 1983, p. 74). Apesar da recusa de Lévi-Strauss em investigar o texto bíblico, foi a partir das análises estruturais de mitos originários de povos ameríndios que ele demonstrou certa viabilidade de sua teoria.

Não há uma afinidade exata entre o mito e as determinações da vida social do povo que dele faz uso. Até onde se sabe, as Serpentes selvagens não são dotadas de consciência humana. Todavia, se o mito é compreendido apenas por sua interação com outros mitos, ou seja, tendo nas sociabilidades em questão algum agravo de estranhamento, perde-se de vista o caráter material que eles podem, até certa medida, revelar. Lévi-Strauss sabe muito bem que mitos surgem e se transformam a todo momento. Porque isso acontece? Certa vez Marx disse que “toda vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios

que conduzem a teoria ao misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática” (MARX, 2007, p. 534). Essa passagem não desenlça a dimensão metafísica material, na verdade, caminha no sentido oposto: demonstrar que a despeito de suas particularidades, tais dimensões estão justapostas. Contudo, em última instância uma das dimensões se dissolve nas primazias da outra, e o rastreamento dos nexos que as compõe deve apreender este movimento do real. As transformações míticas podem também esconder oscilações ideológicas de algum povo, por isso é fundamental entender onde termina o mito e onde começa a vida prática. Aproxima-se de um escapismo romântico a concepção segundo a qual a simbologia do mito e a materialidade da práxis encontram-se totalmente apartadas. Será que apesar das Serpentes não falarem a linguagem dos humanos, o mito judaico-cristão do pecado original nada tem a dizer acerca das diversas sociabilidades que dele fazem uso?

Os fragmentos do mito do pecado original judaico-cristão apresentados até então evidenciam a maldição de Deus à Serpente e à mulher através de certa simbiose entre essas duas personagens. Contudo, há um *grand finale* do mito que diz respeito à maldição dirigida ao “homem” que, no arquétipo mitológico judaico-cristão, aparece como oposição à mulher. Contudo, assim como a história demonstrou que a sedução não é uma adjetivação própria da mulher, o sofrimento motivado pelo trabalho também não é um atributo específico do homem.

Ao homem, ele disse: “Porque escutaste a voz de tua mulher e comeste da árvore que eu te proibira, comer, maldito é o solo por causa de ti! Com sofrimentos dele te nutrirás todos os dias de tua vida. Ele produzirá para ti espinhos e cardos, e comerás a erva dos campos. Com o suor de teu rosto comerás teu pão até

que retornes ao solo, pois dele foste tirado. Pois tu és pó e ao pó tornarás. (...)”⁸

A mordida no fruto proibido representou o pecado original da humanidade. Desde então, homens e mulheres estão condenados ao trabalho requintado a doses diárias de sofrimento. O caráter mítico da maldição é eterno, pois o ser é condicionado, no intervalo do pó ao pó, ao trabalho incessante para a produção e reprodução de seus meios de vida. Talvez tais postulações estejam em contradição com aquele sermão em que Cristo sugere que os devotos devem aprender com os lírios do campo, esses que não trabalham e nem fiam⁹; mas certamente o mito é dissonante ao exemplo supremo do próprio ócio divino, que depois de seis dias de trabalho, descansou por toda eternidade.

Mas o trabalho dos céus não corresponde ao trabalho da terra. Assim como o mito do pecado original, alguns teóricos clássicos da economia política faziam uso de uma concepção de trabalho que se encontrava distante de qualquer autorrealização do indivíduo. O mais proeminente dentre eles foi Adam Smith, que afirmou que “em seu estado normal de saúde, força e atividade, e com o grau normal de habilidade e agilidade que pode possuir, o trabalhador sempre tem de ceder a mesma porção de seu repouso, sua liberdade e sua felicidade” (SMITH, 1996, p. 89). Para um intérprete que observou o desenvolvimento do trabalho assalariado e compreendeu bem as dinâmicas do trabalho escravo e servil, não é incomum a atribuição do trabalho como uma prática repulsiva ao trabalhador. No entanto, se a liberdade e a felicidade são antagônicas ao trabalho, é com as intempéries dele que o trabalhador se nutre ao longo de todos os dias de sua vida. Marx notou a similaridade entre o mito original e a postulação de Smith: “‘Tu trabalharás com o suor de teu rosto!’, foi a maldição que Jeová lançou a Adão. E assim, como maldição, A. Smith concebe o trabalho” (MARX, 2011, p. 509).

⁸ Cf. Bíblia de Jerusalém. Gênesis. *op.cit*, p. 3.

⁹ Cf. Bíblia de Jerusalém. *Evangelho segundo São Mateus. Ibidem.* p. 734.

Marx ensina que o trabalho considerado simplesmente como sacrifício é uma determinação puramente negativa e, claro, algo puramente negativo não cria absolutamente nada. A redução do trabalho ao sacrifício oculta o caráter criador de valor da atividade humana produtiva, pois o sacrifício, *per si*, não pode ser compreendido como critério para o preço natural das coisas: “alguém pode se mortificar, se flagelar, etc. o dia todo, como os monges etc., e esse *quantum* de sacrifício que faz não dá em nada” (*Idem*, p. 511). Na dinâmica do sacrifício animal hindu, por exemplo, os deuses se apoderam do animal e este é levado ao céu. Como consequência do rito, o sacrifício dará vida e riqueza aos rebanhos. Ao sacrificar o animal específico, deixa-se de “amarrar” (fazer morrer) os outros seres vivos (MAUSS; HUBERT, 2006, p. 132-133). Mas claro, o ato sacrificial não dilui a necessidade da produção social entre o povo hindu. Tanto nos rebanhos hindus, quanto nas fábricas industriais, o sacrifício não pode ser o elemento representativo do início e fim do trabalho.

Apesar de interpretações indulgentes, o mito originário do pecado judaico-cristão nos diz algo, e este algo pode até ser refletido por diversos outros mitos da mesma natureza, todavia, seu entendimento passa pelo movimento real sob o qual ergue as respostas movidas por aquilo que o objetiva: o trabalho é o pecado original da mitologia judaico-cristã. Contudo, o mito não é demiurgo da realidade, ao contrário, a realidade é demiurgo do mito. O trabalho na cultura judaico-cristã não nasce de seus mitos originários, e sim, fornecem os subsídios necessário para que eles sejam criados. O mito apenas cumpre o papel de justificar culturalmente o suor que respinga do rosto do trabalhador.

De maneira crítica, Karl Marx estabeleceu um paralelo preciso entre o pecado original teológico e o pecado original judaico-cristão. Para isso, identificou a existência de uma espécie de “mito original do capitalismo” que, embora fosse encontrado com facilidade nos livros de filosofia e economia política, careciam de evidências concretas na própria realidade objetiva. John Locke, ao estabelecer uma ponte

acrítica entre o mito judaico-cristão e o advento do liberalismo, nos ajuda a compreender “a origem” desse “mito de origem”. O pai do liberalismo sugere que a razão pela qual Deus teria ordenado ao homem a submissão à terra seria uma opção para “beneficiar sua vida” através de um investimento de algo que lhe pertencia, seu trabalho: “aquele que, em obediência a este comando divino, se tornava senhor de uma parcela de terra, a cultivava e a semeava, acrescentava-lhe algo que era sua propriedade, que ninguém podia reivindicar nem tomar dele sem injustiça” (LOCKE, 2006, p. 43). A partir da “inusitada” compatibilidade entre um mito e uma doutrina econômica que provêm, em essência, as dores penas da maldição sobre o mundo – o trabalho –, Locke converteu o suor do trabalhador em oportunidade de progresso individual. No entanto, o mito de origem do capitalismo não encontra, nas palavras do pai do liberalismo, sua estrutura refinada. Coube a outro teórico que se ergueu sobre a doutrina de Locke, sistematizar e sofisticar, com uma própria linguagem mítica, o escopo daquele que, nas mãos de alguns filósofos e economistas, pode ser compreendido como “mito originário do capitalismo”.

Antes do advento do capitalismo, o status social de um homem permanecia inalterado do princípio ao fim de sua existência: era herdado dos seus ancestrais e nunca mudava. Se nascesse pobre, pobre seria para sempre; se rico – lorde ou duque –, manteria seu ducado, e a propriedade que o acompanhava, pelo resto dos seus dias. (...) Contudo, a população rural se expandiu e passou a haver um excesso de gente no campo. Os membros dessa população excedente, sem terras herdadas ou bens, careciam de ocupação. (...) Foi dessa grave situação social que emergiram os começos do capitalismo moderno. Dentre aqueles párias, aqueles miseráveis, surgiram pessoas que tentaram organizar grupos para estabelecer pequenos negócios, capazes de produzir alguma coisa. Foi uma inovação. Esses inovadores não produziam artigos caros, acessíveis apenas às classes mais

altas: produziam bens mais baratos, que pudessem satisfazer as necessidades de todos. E foi essa a origem do capitalismo tal como hoje funciona. (MISES, 2009, p. 13-15)

O mito originário do capitalismo porta consigo todos os elementos de um autêntico mito de origem, ainda que as adjetivações deste sejam interpretadas por diferentes aportes teóricos: ele apresenta uma ponte entre o que é estável e o que é dinâmico (CARVALHO, 1972, p. 12) [“o status social de um homem permanecia inalterado do princípio ao fim de sua existência / surgiram pessoas que tentaram organizar grupos para estabelecer pequenos negócios, capazes de produzir alguma coisa”]; conta como o mundo foi modificado (ELIADE, 1972, p. 25) [“Esses inovadores não produziam artigos caros, acessíveis apenas às classes mais altas: produziam bens mais baratos, que pudessem satisfazer as necessidades de todos”]; apresenta o lugar no qual o homem se converteu ao que é hoje (*Idem*, p. 9) [“E foi essa a origem do capitalismo tal como hoje funciona”]; e claro, constitui a estrutura do patrimônio simbólico sem que haja uma correspondência exata com a realidade.

Não com o devido refinamento da sistematização de Mises supracitada, Marx já havia identificado o mito originário do capitalismo, postulando que “numa época muito remota, havia, por um lado, uma elite laboriosa, inteligente e sobretudo parcimoniosa, e, por outro, uma súcia de vadios a dissipar tudo o que tinham e ainda mais”; com o tempo, “os primeiros acumularam riquezas e os últimos acabaram sem ter nada pra vender, a não ser sua própria pele”, e assim, “desse pecado original datam a pobreza da grande massa, que ainda hoje, apesar de todo seu trabalho, continua a não possuir nada para vender a não ser a si mesma, e a riqueza dos poucos, que cresce continuamente, embora há muito tenham deixado de trabalhar” (MARX, 2013, p. 785). Esse movimento mítico aponta para a existência de uma forma primeva de acumulação. Partindo de uma concepção especulativa sem base empírica que forneça evidências, Adam Smith (1996, p. 286)

a conceituou como “acumulação prévia de capital”. Criticamente a essa posição, e em alusão à origem do pecado na mitologia judaico-cristã, Marx tratou inicialmente esta categoria de modo irônico como “acumulação originária de capital”. É importante notar que, nesses termos, Marx não adere a categoria smithiana, ao contrário: ele critica seu uso. Sua resistência frente ao conceito smithiano é tão evidente que Marx opta por titular o denso capítulo em que expõe a presente questão n’*O Capital* como “A assim chamada Acumulação Originária”, evidentemente, motivado pela inexistência de uma afinidade imediata da presente categoria com o movimento real do processo de expropriação capitalista.

A falta de evidências materiais que comprovariam as postulações de Adam Smith e outros economistas e filósofos, se assemelha à ausência de vestígios arqueológicos que dão veracidade ao Jardim do Éden. Por isso essa acumulação é “originária”. Muitas traduções, ao ressaltar o caráter primevo desse tipo de acumulação, optam por traduzi-la como “acumulação primitiva”. Contudo, a utilização deste termo faz tão pouco sentido quanto falar de um “pecado primitivo” em alusão ao episódio mitológico em que a Serpente seduziu Eva a morder o fruto proibido. Assim como as múltiplas expressões deste mito bíblico são conhecidas por “pecado original”, é provável que a intenção de Marx, ao propor essa alusão, tenha sido falar de uma “acumulação originária”. Mas se Marx não aderiu imediatamente a categoria de Smith, o que teria o motivado a fazer uma densa exposição sobre o tema em dezenas de páginas de sua mais refinada obra?

Não satisfeito com as respostas fornecidas por aqueles que o precederam, Marx enfaticamente afirmou que os métodos de acumulação originária “podem ser qualquer coisa, menos idílicos” (MARX, 2013, p. 786). As expressões idílicas de acumulação denotam tanto o caráter bucólico quanto fantasioso das resoluções originárias

do capital sugeridas por Smith e outros economistas e filósofos. Um “Idílio” é uma espécie de poema curto, de versos simples, que foi disseminado sobretudo por Teócrito, o principal poeta grego do período helenístico. Seus idílios descreviam aquele mundo íntimo e manso, preenchido por adjetivações rústicas e românticas de uma imagem branda de sociedade. O pecado original do capitalismo não dizia respeito a uma expressão idílica, e sim, a outro tipo de dinâmica: a acumulação desempenhada pela conquista, pela rapina, pela subjugação, pelo desmantelamento, pela expropriação, pelo roubo – em suma, pela violência. No entanto, ao contrário do Jardim do Éden, as evidências desse processo originário de acumulação podem ser identificadas mediante a história, e não através de um exercício especulativo sobre o passado.

Entre os teóricos que especularam uma “acumulação prévia” mitológica, havia certa incapacidade em articular os nexos entre a aurora da produção capitalista e a extinção de sociedades indígenas inteiras, soterramento de populações nativas em minas extrativistas e cercamento de terras comunais. Era mais plausível imaginar a existência de uma propensão natural do homem às razões econômicas eternas e não ao produto determinado de suas relações históricas. Era mais cômodo recorrer ao Robinson Crusóé, que mesmo isolado em sua ilha, não deixava de consultar seu relógio, de inventariar seus bens, e nem mesmo de se resguardar aos domingos santos¹⁰ – à semelhança de Deus, a propósito. O imaginário inglês era tão presente em Crusóé quanto o imaginário de Crusóé era constitutivo da economia inglesa, sobretudo nas expressões teóricas de Smith e Ricardo. Talvez Marshall Sahlins (2004, p. 33-34) tenha razão ao afirmar que “a Economia é a ciência da condição humana depois d’A Queda, e o *Homo economicus* que habita a primeira página de (quaisquer) *Princípios Gerais de Economia* não é outro senão – Adão.

¹⁰ Cf. Defoe, Daniel. *Robinson Crusóé* (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018).

Há um episódio deste fatídico livro de Daniel Defoe em que, ao procurar objetos com alguma utilidade nos destroços de seu navio, Robinson encontrou uma bolsa com uma porção de libras esterlinas. O primeiro ímpeto do protagonista foi lamentar a inutilidade daquelas moedas em uma ilha isolada, e com isso, as arremessou ao vento. No entanto, após alguns segundos recolheu novamente as moedas, afinal, a utilidade dessas libras esterlinas no contexto inglês sobrepunha sua imprestabilidade naquela ilha isolada. Na sociedade escravista, nos modos feudais de vida e nas diferentes sociedades comunais que precederam historicamente a forma social capitalista, as condições materiais de subsistência não eram marcadas pela produção individual, mas sim, por relações pessoais de dependência. Não há uma necessidade imanente em recorrer às imagens fictícias do romance europeu, mas antes, perceber que no “exótico novo mundo” já haviam organizações sociais, que na taiga siberiana já existiam outros modos tradicionais de vida, e que mesmo no deserto do Kalahari, a dependência humana já constituía uma realidade posta – vale dizer, que estes três exemplos não formam imagens de um passado remoto, mas sim, modos tradicionais de vida que a despeito das intermináveis ameaças, ainda perduram.

Coube à ciência da história deslocar-se dos traços constitutivos da Europa ocidental para notar a existência de outros povos, e com eles, seus mitos, costumes e modos de vida. Desde Heródoto já era possível supor uma intuição frente à insuficiência do conhecimento de si. Marco Polo através de seus relatos sobre a China, Ibn Khaldun e seus escritos sobre árabes e berberes, Montaigne por meio de seus *Ensaios*, entre tantos outros clérigos, missionários e viajantes empreenderam esforços semelhantes ao de Heródoto no que concerne ao entendimento de formas de ser e de existir diferentes da sua. Todavia, foi com o advento do imperialismo do século XIX que o conhecimento dessas outras formas sociais se tornou uma atividade de maiores proporções, a saber, como política de Estado. Apesar de seus resquícios mitológicos românticos, a etnologia se origina e adquire consistência por meio

de iniciativas de administradores coloniais que desejaram conhecer melhor – e “mais de perto” – as populações que se encontravam sob domínio das metrópoles. Nesse sentido, diversos administradores coloniais eram também etnógrafos de povos colonizados, e foi através desses relatos elaborados por oficiais ingleses, conselheiros prussianos e burgueses estadunidenses, que Marx pôde ter um contato mínimo com outras formas sociais extintas ou sobreviventes ao caráter expansionista do capitalismo.

Com esses materiais em mãos, Marx pôde entender as diferentes faces da colonização: ou a metrópole submete o conquistado a seu próprio modo de produção, como ocorreu na colonização inglesa na Irlanda; ou o conquistador deixa o antigo modo de produção subsistir e se satisfaz com o tributo, como entre os turcos e romanos; ou por fim, pode ocorrer uma espécie de ação recíproca da qual emerge uma síntese, como nas colônias germânicas (MARX, 2011, p. 51-52). Embora os livros expedicionários dos colonizadores constituíssem uma narrativa dos interesses da metrópole, a original interpretação de Marx desses materiais fez com que sua leitura representasse uma voz dissidente em relação às concepções hegemônicas da economia política e da filosofia do século XIX. Além dos relatos etnográficos do XIX, Marx também aprofundou seus estudos históricos. Incas peruanos, hindus da Índia, iroqueses estadunidense, Astecas da Mesoamérica, povos das terras altas da Escócia, da terra do fogo da patagônia, dentre tantas outras etnias passaram a ser presença frequente no laboratório de Marx. Embora não tenha realizado “incursões à campo” com o propósito de refinar sua investigação – para fazermos uso de uma expressão que nos conduz a uma “robinsonada” – Marx (2020) teve contato com a existência de modos comunais de vida em sua própria vizinhança nas Montanhas da Província do Reno, na Prússia, através de histórias contadas por seu pai. O fato é que não demorou muito para que a etnologia rompesse com as amarras que a vinculavam ao poder colonial; mas não há uma determinação unicamente negativa nessas investigações: muitas aparecem na história como anais do

processo originário de acumulação no desenvolvimento e expansão do capitalismo, e a despeito de sua função primeva, servem como subsídio para a crítica à atual sociabilidade.

Quando as investigações propiciavam a Marx se refugiar de contextos capitalistas, ele não perdia de vista os nexos que articulam a manutenção ou o fenecimento de outras formas sociais em relação a sua investigação central. Para se referir a outras sociedade que não a sua – sejam elas feudais, escravistas ou comunais – fazia sentido para Marx o uso da expressão “formas que precederam o capitalismo” – ou “formas pré-capitalistas” – do mesmo modo que um crítico literário pode falar em “formas que precederam o romantismo”, caso o movimento artístico de sua análise seja aquele que comportou Goya, William Blake e Sismondi. O uso da expressão “formas que precederam o capitalismo”, por Marx, não subjuga as formas sociais precedentes, da mesma forma que um crítico literário, ao se utilizar do termo “movimentos pré-românticos” não despreza o Barroco do alto renascimento nem tampouco os mosaicos do período bizantino. Contudo, tanto os movimentos pré-românticos quanto as formas pré-capitalistas antecederam respectivamente o romantismo e o capitalismo sob o viés histórico-cronológico. Isso não significa, no entanto, o perecimento de outras formas sociais frente ao capitalismo. Assim como não era necessário a Smith e Ricardo se refugiarem na fantasiosa ilha de Robinson para explicarem a produção do ser isolado, também não é necessário recorrer aos livros de etnologia para que se dê conta da existência de outras formas de produção e reprodução da vida em sociedade.

A acumulação originária, que sob seus aspectos mitológicos desempenha na economia o mesmo papel que o pecado original judaico-cristão, encontra no movimento histórico do real sua existência material distinta dos mitos originários. Aquela categoria que Marx manejava criticamente, passa a adquirir contornos menos fantasiosos quando confrontada com a origem histórica do capitalismo e sua expansão, que exigiu o divórcio entre os trabalhadores e a propriedade das

condições de realização do seu trabalho. Assim, Marx passa a entender a acumulação originária como “o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção”, movimento que constitui “a pré-história do capital e do modo de produção que lhe é correspondente” (MARX, 2013, p. 787). Todavia, a expropriação de trabalhadores de seus laboratórios naturais não foi uma particularidade histórica do modo de produção capitalista, podendo ser notada nas expansões feudais do medievo e nos próprios cercamentos escravagistas. No entanto, para o desenvolvimento do capitalismo a expropriação dos trabalhadores de seus meios de produção foi e permanece pressuposta: transformação de terras de lavoura em pastagens, expropriações sob a égide violenta do direito; dissolução de povos e rapinagem de seus saberes tradicionais para serventia de indústrias farmacêuticas – como no caso clássico dos usos medicinais de venenos de Serpentes amazônicas patenteados nos Estados Unidos pela *Bristol-Myers Squibb* que se utiliza do princípio ativo para neutralizar a hipertensão; curioso que o medicamento produzido pelo veneno amazônico está entre um dos mais consumidos pelos brasileiros, ao tempo em que o Brasil ainda paga *royalties* por seus direitos de uso.

Tendo em vista sua face contemporânea, qual teria sido a motivação para que a acumulação originária fosse considerada, por Marx, como “a pré-história do capital”? Sem qualquer suspense podemos afirmar, com o Velho Nick, que nessas relações determinadas a separação entre o trabalhador e seus meios tradicionais de vida teve e tem uma finalidade específica: a conversão desses meios tradicionais de vida na relação capital e o conseqüente impulsionamento de trabalhadores assalariados.

Esse movimento constituinte do que Marx chamou de “pré-história do capital” não se limita às expropriações que antecederam as manifestações industriais do capitalismo: elas ainda se expressam através da dissolução do modo doméstico de produção campestre, da organização coletiva tribal, das práticas tradicionais ribeirinhas, entre outras formas não capitalistas de produção dos meios de vida.

O capital sem aspas, como uma relação social de produção, diz menos sobre “o que” é produzido e mais sobre o “como se produz” e “com que meios de trabalho”. Embora as forças produtivas tenham se desenvolvido significativamente sob a égide do capitalismo, Marx (2006, p. 45) demonstra que uma máquina de fiar algodão só se torna capital sob condições determinadas, pois se considerada de maneira abstrata, não é mais do que uma máquina de fiar algodão. Até onde se sabe, a produção algodoeira em uma indústria paquistanesa pouco se assemelha à fiação manual do algodão pelos povos dos alpes peruanos e chilenos. A incompatibilidade entre as relações capitalistas e comunais de produção ficam evidentes nos diversos contextos coloniais onde a contradição desses sistemas econômicos diametralmente opostos – que por sua vez produzem distintas formas de sociedade – efetiva-se no embate entre eles, e claro, a história demonstra que as formas de trabalho que anteriormente eram circunscritas à criação do valor de uso, nas mãos da expansão capitalista se convertem numa dupla face do valor.

Na justificativa para a conversão dos meios tradicionais de vida em capital, o Diabo novamente surge como uma das imagens que retrata o exotismo do não europeu. Ainda que os africanos ocidentais tivessem no Diabo a representação do riso, da malícia e da esperteza (*cf.* HERSKOVITS, 1958, p. 253) – tais como algumas representações mitológicas da Serpente – e que na costa colombiana do pacífico a personificação do mal estivesse associado mais à sedução que a ameaça (TAUSSIG, 2010, p. 76), a imagem que ressoou da estrutura da vida simbólica desses povos foi a de adoradores religiosos do Diabo. Era essa a visão comum descrita pelos traficantes de escravos em sociedades não europeias; era também através da influência diabólica que os indonésios eram taxados pelos expedicionários ingleses (BARKER, 1978, p. 91); os nativos da América do Norte foram vistos como “servos do Diabo” (WILLIAMS, 1992, p. 143); e por vezes, entre os ameríndios

sequer havia uma cisão, sob o olhar europeu, entre o indígena e o Diabo, afinal, os espanhóis viam a cara do Diabo por todas as partes: nas comidas, nos vícios dos índios e nas suas “exóticas” expressões linguísticas (DE LEÓN, 1985, p. 33-34; MELLO E SOUZA, 1986).

Há uma pintura portuguesa datada do princípio do século XVI que apresenta elementos de uma visão sincretista d’*O Inferno*¹¹. Aquele imaginário do Diabo medieval começava a incorporar traços das culturas tribais. Regendo a encenação maligna dos sete pecados capitais, *O Inferno* apresenta seu síndico, o Diabo maior, vestindo um autêntico toucado de penas ameríndias; segura uma trompa de marfim típica da África ocidental e senta-se numa cadeira que também endossa contornos característicos de povos originários africanos. O autor é desconhecido, mas a pintura não se diferia de outros relatos colonizadores. Um missionário francês que fez expedições pelo território brasileiro ainda no século XVI, encontrou na suspeição maligna dos índios um modo de contrapor o gradativo aumento do ateísmo na Europa: “narro isso tudo a fim de que saibam os endiabrados ateus de que nossa terra anda cheia e, como os tupinambás (...) procuram fazer crer que Deus não existe, que nos selvagens encontraram pelo menos a prova da existência do diabo nos seus tormentos ainda neste mundo” (LÉRY, 1961, p. 63). A imagem do indígena brasileiro não só se afastava de qualquer aproximação de evidências divinas, como era a prova cabal da existência do Diabo. A visão do missionário encontra correspondência no imaginário de outros intérpretes quinhentistas que retrataram suas percepções sobre a América colonial, como um historiador eclesiástico que afirmou que “o Deus mais importante que existe nessa ilha é o Diabo” (DE GÓMORA, 1954, p. 49) – embora nunca tenha viajado à América –, e um jesuíta espanhol, que a partir de suas viagens no México e no Peru, pôde associar as religiões dos ameríndios à atividades de adoração ao maligno (ACOSTA, 1880, p. 299).

¹¹ Cf. Autor Desconhecido. *O Inferno*. (Lisboa: MNAA, 1510-1520).

Antes que esses viajantes, missionários e aventureiros viajassem às Américas, o exotismo religioso era subsidiado principalmente por materiais oriundos de expedições ao continente africano. No século de Marx, a compreensão das determinações religiosas de formas sociais que precederam historicamente o modo de produção capitalista tinham amparo em algumas informações originárias daqueles viajantes, missionários e aventureiros que descreviam os traços do universo simbólico de povos da África ocidental. Era perceptível que nas organizações tribais daquela região, praticavam-se cultos a objetos que não representavam divindades humanizadas, mas sim, seres naturais, como animais, plantas, céu, montanhas, rios, etc. Diante dessa prática específica, as referências a essa forma religiosa eram tratadas sob o nome de “fetiche”.

Para a compreensão do fetiche, é necessário nos refugiarmos “na região nebulosa desse mundo religioso” (MARX, 2013, p. 148). Sabe-se que Marx, nos primeiros meses do ano de 1842 leu uma tradução alemã da importante obra *Du Culte des Dieux Fétiches*, de Charles De Brosses, originalmente publicada em 1760. A obra de Brosses influenciou consideravelmente a literatura posterior sobre a religião nessas formas sociais. Sua importância pode ser ressaltada justamente na medida em que esse autor foi precursor em se utilizar do termo “fetiche” para se referir a cultos religiosos que tinham um ente natural como desígnio de referência ou devoção – sejam seres inanimados, animais, ou mesmo seres dotados de características divinas. A leitura de Marx da obra de De Brosses é a primeira referência que nos fornece evidências, por parte do Velho Nick, de um contato com um material que retratasse práticas religiosas nessas formas antigas de sociedades. Não de maneira espontânea, naquele mesmo ano Marx se utilizou do termo “fetichismo” ao propor um paralelo entre caracteres do modo de produção capitalista e de formas sociais precedentes: “o fetichismo, longe de elevar o homem sobre os apetites, é muito mais a religião dos apetites sensíveis” (MARX, 1998, p. 232), afirmou. Ainda que não tivesse se defrontado com interesses materiais, nessa passagem já

podemos notar um Marx crítico a um suposto plano místico a partir do qual o fetichismo religioso dessas formas sociais era interpretado. Segundo nosso autor, “a fantasia dos apetites faz crer ao fetichista que uma ‘coisa inanimada’ perderá o próprio caráter específico por consentir na satisfação de seus apetites” (*Idem*).

Quando desenvolve sua crítica à economia política, Marx retoma essa noção de fetiche. Dessa vez, não como uma atribuição característica do universo simbólico de um povo, mas como adjetivação específica da sociedade capitalista: o “fetichismo da mercadoria”. Para o aprofundamento de sua crítica à economia política, Marx leu atenciosamente a obra *Primitive Culture*, de Edward Tylor, ainda tida como uma importante investigação do período de alvorecer do conhecimento antropológico. Uma das formulações dessa obra é a hipótese de que a crença em seres espirituais – o que foi tratado como “anima” – seja entendida como a mais antiga forma de religião. A concepção de Tylor sobre o “animismo” foi duramente criticada por expoentes posteriores – por vezes até mesmo reformulada. Todavia, no momento de sua publicação ela não passou por despercebida por parte das tradições de autores de seu tempo que pesquisavam temáticas semelhantes às suas. Para os pensadores que acreditam na concepção animista, todos os elementos naturais agem intencionalmente em função da crença de que eles possuem alma. Há quem defenda que a concepção de “fetichismo da mercadoria” em Marx se assemelha ao animismo de Tylor (KARATANI, 2016, p. 172), ou seja, que o fetiche se manifesta como “força animada”, e não uma expressão metafórica.

Independente dos melindres sobre a influência ou não de Tylor, parece correta a afirmação de que a sutileza metafísica em sociedades capitalistas não se apresenta como um exercício metafórico. A partir das propriedades da mercadoria como abstração, Marx demonstra que não há nada de misterioso quando se trata de seu valor de uso, pois é apenas uma coisa sensível. No entanto, quando a concebemos como objeto possuidor de valor de troca, “ela se transforma em uma coisa sensível-suprassensível”, possuindo, assim, um “caráter místico”

(MARX, 2013, p. 146). Mas essa sutileza metafísica da mercadoria não é resultado de um agente externo à própria mercadoria; não é uma força subjetiva que lhe impõe uma determinação intangível. Ao contrário, seu caráter místico se origina de sua própria forma, pois as relações entre produtores de mercadoria, nas quais se efetivam as determinações sociais do trabalho, assumem a forma de uma relação social entre os produtos do trabalho. Porém, embora as mercadorias pareçam ir por si mesmas ao mercado, elas não caminham pelas próprias pernas: por isso existem seus portadores. É importante ressaltar que apesar do fenômeno do “fetichismo da mercadoria” parecer ter sua dimensão fincada numa órbita mística, trata-se de um processo objetivo da realidade, e não meramente um atributo da consciência – embora tenha a capacidade de produzir impactos suprassensíveis.

Apesar do tratamento em distintas formas sociais, a exposição sobre o fetichismo da mercadoria em *O Capital* não está afastada da própria interpretação que Marx dava ao fetiche religioso em sua juventude: ao passo que o fetichismo da mercadoria reflete uma relação sensível-suprassensível, o fetichismo religioso não eleva o homem sobre os apetites; ele é, ao contrário, a religião dos apetites sensíveis. Contudo, o fetichismo da mercadoria e o fetichismo religioso refletem adjetivações de formas sociais distintas: a troca de mercadorias não era um pressuposto das formas sociais tratadas por Marx conhecidas por terem, no fetichismo religioso, um elemento de adjetivação; além disso, o fetichismo da mercadoria é uma sutileza metafísica exclusiva do capitalismo, pois “toda a mágica e a assombração que anuviam os produtos do trabalho na base da produção de mercadorias desaparecem imediatamente, tão logo nos refugiemos em outras formas de produção (*Idem*, p. 148)”. Tanto em formas sociais comunais, quanto no capitalismo, os produtos do trabalho humano podem adquirir qualidades fetichistas. Todavia, as similaridades terminam por aí: a inexistência de relações mercantis em formas comunais faz com que o produto do trabalho só adquira a qualidade de um ser animado em razão da incorporação de seu próprio meio social, pois nesta forma

de sociedade ainda é perceptível uma conexão íntima entre o produto do trabalho e seus produtores. No modo de produção capitalista, em função do processo de acumulação originária de capital, há um divórcio entre o produtor, seus meios de produção e os produtos de seu trabalho. Desse modo, o homem é distanciado do objetivo da produção, ao passo que a produção se aproxima do objetivo do homem. O fetiche religioso pode nos dar alguma sociedade comunal; mas o fetichismo da mercadoria precisamente nos dá a sociedade capitalista.

Ao tratar da dissolução de formas sociais comunais – seja pela acumulação originária de capital ou por outros métodos – em seus *Cadernos Etnológicos* Marx notou que, ao passo em que a cooperação é desintegrada e a propriedade comum abolida, o elemento religioso se mantém e passa a significar o principal componente dessas formas de sociedade, ou seja, “o que resta é a aroma do incenso” (MARX, 1972, p. 202). O capitalismo é uma forma social que propõe o afastamento das barreiras naturais na sociabilidade humana, ao passo que até certa medida, essas formas sociais comunais pressupõem seu oposto, mas não de maneira exterior à própria vida em sociedade como acreditavam os expoentes clássicos da filosofia e da economia política, mas sim, tendo em vista os próprios nexos internos que as constituem.

É sensível o limiar da transição compulsória sob a qual as formas tradicionais de vida são convertidas em capital. Marx demonstrou que os camponeses, por exemplo, viram-se obrigados a uma disciplina própria ao sistema de trabalho assalariado, pois no envolver da produção capitalista é necessário que se desenvolva uma classe de trabalhadores que, culturalmente, reconheça as exigências impostas por este modo de produção “como leis naturais e evidentes por si mesmas” (MARX, 2013, p. 808). A história em movimento, no entanto, demonstra que os atributos culturais de certa forma social podem encontrar resistência nessa disciplina mandatária da relação capitalista

e, novamente, o espírito do mal é invocado. O Diabo, conforme vislumbrado no imaginário europeu – a personificação da Serpente original – era encontrado com maior preponderância nas próprias bagagens colonizadoras, e menos nas crenças de povos ameríndios. Ele foi levado às colônias e amalgamado às próprias expressões religiosas dos povos que ali existiam.

Com o processo de acumulação originária, a confrontação entre formas de sociabilidades com distintos repertórios de expressão da vida social não se orienta por um ideário harmonioso. A tendência é que o capitalismo, frente às suas determinações imanentes, subordine outras formas sociais à sua imagem e semelhança, e com isso, faça prevalecer sua concepção de tempo, de trabalho, de relação social, de certo e errado, do bem e do mal. Algumas investigações etnográficas têm demonstrado que nas circunstâncias em que há uma transformação radical das condições materiais de vida, as crenças diabólicas surgem como apêndice factual do limiar sensível. Uma delas demonstrou que alguns camponeses, na medida em que foram convertidos à condição de trabalhadores assalariados, passaram a invocar o Diabo como parte do processo de manutenção e aumento da produção. Tanto rituais coletivos quanto pactos individuais, tornaram-se práticas comuns aos trabalhadores de canaviais e na exploração de minérios na América do Sul. O curioso, no entanto, é que essa negociação com o Diabo não é um atributo cultural desses trabalhadores: quando plantam para seu próprio sustento, ou seja, quando não há meandros entre o trabalho e seu produto, o Diabo não é acionado como elo mediador da fatura. “Não importa quão pobre e carente ou quão necessário é que se aumente a produção: apenas quando os camponeses passam por um processo de proletarização é que o Diabo adquire importância” (TAUSSIG, 2010, p. 37). Em outras palavras, o Diabo só passa a ter relevância como mediador da produção no interior da relação capital.

As condições sob as quais se sustentam a acumulação originária de capital são as mais perversas. Ninguém menos que Marx (2013, p. 787) afirmou que “a história dessa expropriação está gravada nos anais

da humanidade com traços de sangue e fogo”: extermínio de sociedades indígenas inteiras; desmantelamento de culturas através de seu vínculo material e simbólico com a terra; e supressão de meios tradicionais de vida para benefício dos anseios capitalistas. No entanto, é necessário gravar também nesses anais a existência dos irreduzíveis: daqueles que bravamente impuseram resistência à expansão do capitalismo; dos que foram capazes de demonstrar que não há uma tendência teleológica na vida prática e que mesmo a forma social que parece se sustentar sob os mais firmes alicerces, também encontra à sua revelia os que se colocam como empecilhos de seus mais infames desejos. Além dos anais da história que enfatizam os danos colaterais do caráter expansionista do capitalismo, há também uma contra-história que contempla aqueles que não se deixaram vencer pela expropriação e a consequente conversão em trabalhadores assalariados. Sob os pés do capitalismo subsistem comunidades indígenas onde a troca mercantil ainda é uma atividade estranha; quilombos onde as relações de parentesco e ancestralidade ainda possuem um papel determinante na organização social e no universo simbólico; pescadores, faiscadores e agricultores que se apropriam de maneira imediata dos recursos naturais para a produção e reprodução dos seus meios de vida; e terras comunais de cultivo, onde a grilagem e os cercamentos ainda não foram capazes de impor a predominância irrestrita da propriedade privada. Contra o pecado original do capitalismo há seus respectivos hereges cujo fruto mordido ainda não é dotado de proibição. Contra o pecado original do capitalismo ainda existem aqueles que prescindem das consequências deletérias da relação capital, do consequente trabalho estranhado e da necessidade de recorrer às instâncias aparentes de domínio do Diabo.

Há um mito dos Katukina que diz respeito à razão de sua “vida breve” (cf. LIMA, 2000, p. 134). Ao que contam, seus ancestrais ouviram um homem chamá-los falando que, se fossem ao encontro dele, receberiam uma “pedra” que os tornaria imortais. Depois de algum tempo, os Katukina decidem mandar uma criança ao encontro do tal homem. No entanto, ele se recusa a entregar a “pedra” à criança, com

receio de que ela não reconhecesse seu valor e a desprezasse. Irritado, o homem sentenciou: “já que vocês não quiseram a minha pedra, vocês não vão ser muitos, pois minha pedra ajudaria a aumentar a população de vocês. Mas vocês perderam a oportunidade. Agora, quando um morre, outro nasce, assim vocês vão viver a vida inteira e a população não aumentará”. A “pedra”, capaz de imortalizar os homens, acabou ficando em poder das Serpentes, por isso elas trocam de pele, sem nunca morrerem. Os Katukina dizem: “se tivéssemos pego esta pedra, a gente ficava bem velhinho, trocava de pele e ficava jovem novamente”. O capitalismo também não “pegou a pedra” que garantiria sua vida eterna. Contra seu pecado original, ergue a Serpente capaz de despojar de sua pele e se regenerar sem antes precisar morrer. Ao capitalismo restará suas marcas destrutivas. Já aos Katukina, restou a perspectiva de uma “ressurreição celeste”, já que os mortos, ao adentrarem o céu, adquirem uma nova pele para que tenham uma nova vida e não sintam saudades.

Referências bibliográficas

Literárias/Artísticas

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Editora Paulus, E-book, 2002.

DEFOE, Daniel. *Robinson Crusoe*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto*: uma tragédia. São Paulo: Editora 34, 2004.

SANZIO, Rafael. *Adão e Eva* [O pecado original]. Stanza della Segnatura: Palácio Apostólico, Vaticano, 1509-1511.

Bibliográficas

ACOSTA, J. *The Natural and Moral History of the Indies*. Londres: Hakluyt Society, 1880.

- BARKER, Anthony. *The African Link*. British Attitudes to the Negro in the Era of the Atlantic Slave Trade, 1550–1807. Londres: Frank Cass, 1978.
- BARTSCH, H. R., *Kerygma and Myth*, 2 vols. London: SPCK, 1962.
- CARVALHO, Silvia Maria Schmuziger. *Jurupari*: Estudos de Mitologia Brasileira. São Paulo: Editora Ática, 1972.
- DE GÓMARA, Francisco López. *Historia General de Las Indias*. Barcelona: Editorial Iberia, 1954.
- DE LEÓN, Antonio García. *Resistencia y Utopía*, vols. 1 e 2. México DF: Ediciones Era, 1985.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa*: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.
- GIROUD, Françoise. *Jenny Marx, ou a mulher do Diabo*. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- HERSKOVITS, H. J. *The Myth of the Negro Past*. Boston: Beacon Press, 1958.
- KARATANI, Kojin. “Capital as Spirit”. In: *Crisis & critique*, 3 (3), 2016.
- LEACH, E. “A legitimidade de Salomão”. In: Da Matta (ed.), *Edmund Leach*, São Paulo, Ática, 1983.
- LEACH, E. “Gênesis enquanto um mito”, in Da MATTa (ed.), *Edmund Leach*. São Paulo: Ática, 1983.
- LÉRY, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército – Editora, 1961.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70, 1978.
- LIMA, Edilene. C. *Com os olhos da Serpente: homens, animais e espíritos nas concepções katukinas sobre a natureza*. São Paulo: USP, Tese de Doutorado, 2000.
- LOCKE, John. *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*. Petrópolis: Editora Vozes, E-book, 2006.
- MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857–1858; esboços da crítica da economia política*. Versão E-book. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. “Karl Marx to Laura Lafargue”, 25 de setembro de 1869, in: *MECW*, 2010, vol. 43.
- MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Livro I: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.
- MARX, Karl. “O editorial Nº 179 da ‘Gazeta de Colônia’”. In: EIDT, Celso. *O estado racional: lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos artigos da Gazeta Renana (1842–1843)*. Dissertação de Mestrado, UFMG, Belo Horizonte, 1998, p. 228–233.
- MARX, Karl. *Teorías sobre la Plusvalía I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- MARX, Karl; “*Teses ad Feuerbach*”. In: Marx, Karl; Engels, Friedrich; *A Ideologia Alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, Karl. *The Ethnological Notebooks* (Org. Lawrence Krader). Assen: Van Gorcum & Comp. N.V., 1972.
- MARX, Karl. *Trabalho Assalariado e Capital & Salário, Preço e Lucro*. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. “Cartas de Março” (Tradução: Lucas Parreira Álvares). Rio de Janeiro: *Marx e o Marxismo*, 2020, v. 8, n. 14, pp. 201-211.
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o Sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- MELLO E SOUZA, Laura. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- MISES, Ludwig von. *As seis lições*. São Paulo: Instituto Ludwig von Mises Brasil, 2009.
- MISES, Ludwig von. *O Marxismo Desmascarado: da desilusão à destruição*. São Paulo: LVM Editora, 2019.
- PAYNE, Robert. *Marx: A Biography*. New York: Simon & Schuster, 1968.
- SAHLINS, Marshall. *Esperando Foucault, ainda*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996.
- TAUSSIG, Michael T. *O Diabo e o Fetichismo da mercadoria na América do Sul*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.
- WILLIAMS, Selma R; ADELMAN, Pamela. *Riding the Nightmare: Women and Witchcraft from the Old World to Colonial Salem*. Nova York: Harper Collins, 1992.
- WURMBRAND, Richard. *Marx & Satan [Was Karl Marx a satanist?]* Westchester: Crossway Books, 1986.