

## Marx, leitor de Morgan: crítica à organização social

### Marx, reader of Morgan: critique of social organization

Lucas Parreira Álvares\*

**Resumo:** Este artigo propõe o exercício de apresentar os nexos que se colocam na leitura crítica que Marx fez de Morgan nos chamados Cadernos Etnológicos acerca de questões relativas ao que Morgan tratou como pertencente ao campo da “organização social”, como direito, parentesco, religião e política. A partir de um exercício de análise imanente dos escritos de Marx, em comparação ao texto de Morgan, concluiu-se que a posição de Marx em relação ao expoente da etnologia estadunidense, embora respeitosa, é absolutamente crítica, endossando a insuficiência das conclusões de Morgan e os riscos de adesão irrestrita a seus esquemas e formulações teóricas.

**Palavras-chave:** Marx; Morgan; etnologia; antropologia; organização social.

**Abstract:** This article proposes the exercise of presenting the links between Marx's critical reading of Morgan in the so-called Ethnological Notebooks about issues relating to what Morgan treated as belonging to the field of “social organization”, such as law, kinship, religion and politics. From an exercise of immanent analysis of Marx's writings, in comparison to Morgan's text, it was concluded that Marx's position in relation to the exponent of American ethnology, although respectful, is absolutely critical, demonstrating the insufficiency of Morgan's conclusions and the risks of unrestricted adherence to their schemes and theoretical formulations.

**Keywords:** Marx; Morgan; ethnology; anthropology; social organization.

#### Introdução

Marx e Morgan podem ser considerados dois autores incontornáveis em seus respectivos campos de atuação. Ironicamente, ambos possuem formação em “jurisprudência”, embora sejam reconhecidos por seus escritos e atuações externas ao campo formativo. Em suas abordagens investigativas, ambos demonstraram apreço por uma concepção histórica, e utilizavam, cada qual a seu modo, de evidências materiais para rastreamento dos nexos internos aos temas investigados. Marx, ao elaborar sua crítica à economia política, apresentou ao mundo a mais densa e minuciosa investigação já feita sobre a anatomia da sociabilidade burguesa, navegando por níveis distintos de abstrações e estimulando seus leitores a submergir até a raiz dos problemas sociais, o que o faz ser uma leitura indispensável aos campos da economia, sociologia, filosofia e outros campos parcelares do conhecimento, embora não se

---

\* Professor substituto do Departamento de Ciências Sociais (UFJF), doutorando em antropologia cultural (UFRJ) e pesquisador do Programa Mapeamento de Povos e Comunidades Tradicionais (UFMG). E-mail: lucasparreira1@gmail.com.

adeque plenamente a nenhum deles; Morgan, por sua vez, alocou o parentesco à órbita do conhecimento etnológico, aliou a bibliografia sobre as organizações iroquesas com investigações duradouras de campo e moldou a escrita de um campo de conhecimento que emergiu em reação a suas investigações: a antropologia.

O exercício de levar a sério ambos autores - raro até mesmo nos campos de conhecimentos em que são tratados por “clássicos” - impõe à necessidade que sejam expressas suas similaridades, mas também suas diferenças, essas, por vezes tão visíveis quanto aquelas. Eles se “encontram” na história na medida em que, já nos anos finais de sua vida, Marx teve contato com uma importante obra de Morgan, *Ancient society*, e dele fez uma espécie de “fichamento”, interpondo marcações, fazendo comentários e transcrevendo passagens inteiras. A partir desses escritos, especialmente nas temáticas que se referem à organização social de sociabilidades que historicamente precederam o modo de produção capitalista, este artigo propõe o exercício de apresentar os nexos que se colocam na leitura crítica que Marx fez de Morgan, sem desconsiderar, é claro, a importância que a obra deste autor representa para uma tentativa racional, embora insuficiente, de compreensão do desenvolvimento histórico das sociabilidades. Ficará evidente, para ambos, como a temática relativa à organização social convida a discussões mais amplas, como a proibição do incesto, as particularidades da chamada “comunidade gentílica”, o totemismo, o fetiche religioso, cargos e funções políticas, entre outras questões<sup>1</sup>.

### 1. Marx diante da proibição do incesto

Na interpretação de Engels, uma das principais contribuições de Lewis Morgan em *Ancient society* foi a de ter demonstrado que a organização gentílica dos índios americanos corresponde a toda a organização social dos gregos e dos romanos da era primeva e portanto a gens “é uma instituição comum a todos os bárbaros até o seu ingresso na civilização” (ENGELS, 2019, p. 83). Os termos *gens* em latim, *genos* em grego e *gan* em sânscrito têm, segundo Morgan (1980, p. 80), “o mesmo significado original: o de parentesco [...] uma gens é, portanto, um conjunto de consanguíneos, descendendo de um antepassado comum”.

A utilização do termo “gens” foi disseminado após a publicação do importante

---

<sup>1</sup> As investigações que esse texto compreende têm como fontes primárias as seguintes referências: “O desenvolvimento da ideia de governo” (MORGAN, 1980, pp. 63-333; 1976, p. 7-121; MARX, 1972, pp. 139-240; ENGELS, 2019, pp. 83-146).

*A cidade antiga* (1865), de Fustel de Coulanges. Essa foi uma primeira tentativa de associar as formações arcaicas da Grécia e Roma a outros povos, nesse caso, aos indo-europeus. Fustel de Coulanges (2006, p. 95) assinala uma caracterização igualitária entre a gens: “lar, túmulo, patrimônio, tudo isso em sua origem era indivisível. A família o era, por consequência [...]. A gens era a família, mas a família conservando a unidade ordenada pela religião e atingindo todo o desenvolvimento que o antigo direito privado lhe permitia atingir”.

Não é comum, por parte da literatura antropológica emergente no século XX, a utilização do termo “gens” para designar a unidade social de outros povos que não os da Roma antiga, ambiente ao qual essa terminologia encontra sua origem. Isso, pois a antropologia tem como uma de suas promessas a utilização de “termos nativos” que são correspondentes à forma pela qual as próprias comunidades investigadas nomeiam a si mesmos. Isso para dizer que o exercício feito por Morgan de se referir à unidade social básica iroquesa sob o termo de “gens”, e não à alguma nomenclatura nativa, é impensável na forma como são pensadas e elaboradas as pesquisas etnográficas hoje – no interior da organização iroquesa, a saber, normalmente é referenciada pelo termo “clãs”. Por isso, é necessário colocar as formas de tratamento de Morgan, essas, em certa medida aderidas por Marx, em seu próprio tempo, para que não se reproduza, hoje, um exercício anacrônico. O que deve ser dito de modo adicional, no entanto, é que há uma razão específica que motiva esse tipo de empreendimento por Morgan: a tentativa de dar inteligibilidade comparativa aos tratamentos distintos e isolados que eram realizados por teóricos que o antecederam. Apesar disso, a utilização daqui em diante do termo “gens” se justificava na opção por tratar, de modo fidedigno, as opções expositivas e terminológica dos autores, mesmo que tenhamos discordâncias com tais opções.

Dito isso, para fins de compreensão, o lugar da gens – em uma classificação de escalonamento iroquês, segundo Morgan – seria como unidade social que, a partir de seu agrupamento, formaria uma fratria; que por sua vez, ao lado de outras fratrias constituiria uma tribo; por fim, um agregado de tribos poderia formar uma confederação. Ou seja, no interior da classificação morganiana sobre os iroqueses podemos notar a existência de gens, fratrias, tribos e confederação, vínculos de organização que atuam de maneira concomitante e que, em suas relações sociais, constituem a totalidade de uma organização. Para Engels (2019, p. 147), essa organização “nada mais é que um agrupamento próprio nascido naturalmente, e capaz

de resolver todos os conflitos que podem surgir dentro da sociedade organizada dessa maneira”.

Essa forma clássica de organização social pôde ser observada por Morgan entre os Iroqueses, mas o autor em questão encontrou correspondências através de materiais para além do território ameríndio. Ressaltar essa informação é necessário na medida em que Morgan foi aquele que deu uma inteligibilidade consistente às especificidades desses diferentes grupos escalonais no interior de uma organização social. Uma primeira distinção que antecedeu Morgan no sentido de compreender essa forma social foi a cisão estabelecida por McLennan ao dividir essas sociedades entre exogâmicas – ou seja, aquelas em que o casamento em seu interior é proibido – e endogâmicas – nas quais o casamento no interior da organização gentílica é permitido. Nas pesquisas que antecederam as investigações de McLennan e Morgan, termos como “tribo”, “clã”, “gens”, “thum”, entre outras expressões grupais de sociabilidades eram utilizados de maneira indiferenciada, o que causava ao leitor um entendimento de que esses termos poderiam ser sinônimos.

A título de elucidação, podemos sugerir a seguinte representação gráfica que localiza a tribo onondaga no interior da confederação iroquesa, bem como englobamento de suas fratrias e gens.



<sup>2</sup> O pertencimento dos Tuscarora na confederação iroquesa só foi admitido por volta de 1722. Essa tribo advinha originalmente de outro tronco e, ao ser admitido pelo tronco iroquês, ficou conhecida como “o sexto membro”.

No exemplo supracitado, podemos concluir que os membros da gens “Tartaruga do Mar” pertencem à fratria 1 da tribo Onondaga que, por sua vez, corresponde a uma das seis tribos da confederação iroquesa. Do mesmo modo, os membros da gens “Enguia” pertencem à fratria 2 da tribo Onondaga que, também por sua vez, novamente corresponde a uma das seis tribos da confederação iroquesa. Do mesmo modo, as outras tribos – Sêneca, Cayuga, Mohawk, Oneida e Tuscarona – também possuem suas organizações internas específicas.

No interior das pretensões morganianas, desvendar as características constitutivas da organização gentílica significava o entendimento dos aspectos de uma espécie de forma social que precedeu a organização política: se por um lado a comunidade gentílica era fundada nas linhagens de parentesco, a organização política, por sua vez, se fundava sobre o território e sobre a propriedade.

Embora seja um empreendimento difícil, no sentido da ausência de materiais históricos que o comportam, compreender a origem das gens também é um exercício fundamental. Sobre esse aspecto, algumas sutilezas evidenciam distinções entre Morgan, Engels e Marx.

Para o autor de *Ancient society*, três princípios fundamentais serviram de base para constituição da comunidade gentílica. São eles: o laço de parentesco; uma linhagem sem cruzamentos assegurada pela filiação matrilinear e a interdição do casamento no seio da mesma gens (MORGAN, 1980, p. 86). As características da organização iroquesa, baseada numa cooperação real entre seus membros e na propriedade comum, acendeu o espírito de Crusoé em Morgan que chegou a afirmar que “os princípios de liberdade, igualdade e fraternidade, sem nunca terem sido explicitamente formulados, eram os princípios fundamentais da gens” (MORGAN, 1980, pp. 105-6). Um exercício válido é a percepção, como a tida por Marx (2008, p. 240), de que “quanto mais remontamos na história, melhor aparece o indivíduo, e, portanto, também o indivíduo produtor, como dependente e fazendo parte de um todo mais amplo” – e Mesmo Marx se utilizou por vezes do termo “fraternidade” para caracterizar a organização gentílica em função da relação de afinidade – no sentido de “parentesco” – entre seus membros, mesmo que a esse propósito o velho mouro não estivesse se remetendo aos princípios da Revolução Francesa; outro, porém, é a caracterização de uma forma social antediluviana mediante os pressupostos contidos após o dilúvio, ou seja caracterizar os “princípios” de uma organização gentílica iroquesa com aqueles formulados e defendidos no interior da sociedade capitalista.

Em uma análise que parte dos pressupostos marxianos, as características comuns de uma forma social jamais poderiam ser consideradas à luz de como a própria economia política concebia a sociedade civil-burguesa: através dos caçadores e pescadores isolados, como nas formulações de Smith e Ricardo. Além do mais, a própria compreensão de Marx desses princípios norteadores da Revolução Francesa não se conformou de uma forma elogiosa. Ao contrário, ao pressupor as determinações da forma social capitalista, Marx aponta de maneira irônica que “a esfera da circulação ou troca de mercadorias, em cujos limites se move a compra e a venda da força de trabalho é, de fato, um verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem. Ela é o reino exclusivo da liberdade, da igualdade, da propriedade e de Bentham”: “liberdade” pois compradores e vendedores são movidos apenas por seu livre-arbítrio; “igualdade” pois se relacionam apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente; “propriedade” pois cada um dispõe apenas do que é seu; e “Bentham” pois cada um olha somente para si mesmo (MARX, 2013, pp. 250-1). É evidente que essa constatação morganiana é fruto de sua própria concepção do desenvolvimento histórico, mas apresentar essa distinção é fundamental para diferenciarmos os pressupostos morganianos em relação aos de Marx.

Voltemos à caracterização por Morgan de três princípios constitutivos da gens: o laço de parentesco; uma linhagem sem cruzamentos assegurada pela filiação matrilinear e a interdição do casamento no seio da mesma gens. O laço de parentesco é, nesse momento de nossa exposição, um elemento óbvio de constituição da organização social dessas formas sociais comuns; já sobre a manutenção da filiação matrilinear, vimos que a literatura etnográfica posterior a Morgan demonstrou que essa afirmação não possui uma base sólida que corresponda, em sua origem, à transição de todas as formas sociais para uma forma subsequente; entretanto, o terceiro elemento cravado em *Ancient society* é um pouco mais sensível – o que nos conduz a fazer uma análise com mediações mais precisas. Antes, porém, é necessário compreender a argumentação de Lewis Morgan sobre esse princípio constitutivo da gens.

Em uma argumentação conjectural, Morgan (1980, p. 86) supõe que a organização gentílica “deve ter tomado naturalmente a forma de gens organizada em pares, porque os filhos dos homens eram excluídos e porque era igualmente necessário organizar as duas classes de descendentes”. Assim, a interdição do casamento no seio da mesma gens foi um princípio que teria justificado seu surgimento na medida em

que seria necessário aos membros de uma gens casarem com integrantes de, no mínimo, outra gens distinta. Por isso, “duas gens, que nascessem ao mesmo tempo, teriam bastado para assegurar toda esta organização, pois que os homens e as mulheres de uma delas casariam com as mulheres e os homens da outra”.

Quando Engels elenca uma série de “costumes” da organização gentílica, o autor de *A origem* faz questão de ressaltar o fato de que nenhum membro da gens pode casar dentro dela. Segundo Engels (2019, p. 84), “essa é a regra básica da gens, o laço que a mantém unida; é a expressão negativa da consanguinidade positiva, em virtude da qual os indivíduos abrangidos por ela se tornam uma gens”. Engels também chama a atenção para o fato de que a família punaluana – descrita por Morgan – teria sido a expressão original e elucidativa de uma organização gentílica.

Em um comentário ao texto de Morgan em seus *Cadernos* de rascunhos, Marx apresenta claramente sua concepção sobre a origem das gens:

[A gens nasce a partir da necessidade de um grupo promíscuo; assim que no interior desse começa a ser rejeitado o matrimônio entre irmãos e irmãs, já pode ser identificado a existência da gens sobre o grupo, mas não antes; pressuposto da gens: que irmãos e irmãs (próprios ou colaterais) já estejam distinguidos de outros consanguíneos<sup>3</sup>]. (MARX, 1972, p. 199).

O comentário de Marx ressalta imediatamente a rejeição do matrimônio entre irmãos e irmãs, ou seja, nosso autor não leva em consideração apenas a relação consequente entre duas organizações gentílicas, mas faz questão de evidenciar o fato motivador do nascimento da gens enquanto uma disrupção no interior de uma comunidade natural e espontânea. Mas o que torna inusitada essa passagem é a utilização por Marx do adjetivo “promíscuo” para se referir a essa relação necessária para o surgimento do gens. Não seria um exagero estabelecer uma distinção entre a argumentação de Marx em relação às de Morgan e Engels tendo como fundamento essa especificidade presente na caracterização do velho mouro – e ausente nas formulações dos outros autores de nossa “trama”. Mas qual o sentido em atribuir alguma importância a esse propósito?

Embora em sua origem o termo *promiscuous* tenha uma descendência do latim *promiscuus* que significa algo como “indiscriminado”, sob uma perspectiva lexical a

---

<sup>3</sup> Do original: “Aber gens entspringt nothwendig aus einer promiscuous group; sobald innerhalb dieser schon intermarriage zwischen Brüdern u. Schwestern entfernt (stopped) zu werden beginnt, kann gens gepropft werden auf d. group, nicht vorher; voraussetz g d. gens, dass Brüder u. Schwestern (own u. collateral) bereits von andern consanguinei geschieden sind. Die gens einmal da, bleibt sie unit des social system, whd d. familie grosse changes dchläuft”.

utilização por Marx do termo *promiscuous* em seu tempo já denotava uma referência a utilização em outro sentido, a saber, sua caracterização atrelado a relações sexuais. Assim, Marx não resume sua compreensão acerca da origem das gens apenas em função das interdições matrimoniais; ele passa a levar em consideração também o impedimento de relações sexuais em uma unidade da comunidade gentilica. Embora o matrimônio possa implicar em relações sexuais, essas duas práticas não se confundem, e se por um lado a interdição de matrimônios nas gens é conhecida como “exogamia”, por outro a literatura antropológica se utilizou de uma denominação que ficou bastante conhecida no decorrer do século XX para delimitar essa distinção específica com a terminologia exogâmica: a conhecida expressão “proibição – ou tabu – do incesto”.

Por mais que não se manifeste de maneira relevante em *Ancient society*, as discussões sobre a proibição do incesto já estavam presentes nas concepções de Morgan e de outros expoentes de seu campo de conhecimento. Em Morgan a proibição do incesto é condicionada pela própria existência da monogamia: a proibição da união de membros de uma mesma comunidade gentilica era uma consequência dos sistemas exogâmicos, ou seja, estava condicionada à relação matrimonial. Já nas formulações de outros teóricos de seu tempo, como o próprio McLennan e Spencer, não havia nenhuma relação aparente entre exogamia e proibição do incesto.

O afastamento do campo antropológico da compreensão da proibição do incesto estava atrelado, como exemplificam as concepções de Selligman e principalmente Robert Lowie (1953), à concepção de que esse assunto deveria ser tratado sobre a órbita das ciências naturais, e não das ciências sociais. Por isso Lévi-Strauss (2012, pp. 49-50) retoma a formulação de Morgan no sentido de que este é um dos autores que concebe “a origem da proibição do incesto [...] ao mesmo tempo natural e social, mas no sentido de resultar de uma reflexão social sobre um fenômeno natural”. O lugar da proibição do incesto no pensamento de Lévi-Strauss teve como discussão exatamente essa fronteira entre o natural e o social, “a natureza e a cultura”, porém, embora esse autor tenha dedicado tal obra à memória de Lewis Morgan, Lévi-Strauss deixa evidente suas distinções diante das formulações do autor de *Ancient society*.

Se distanciando das interpretações precedentes que “procuraram fundar um fenômeno universal sobre uma sequência histórica cujo desenrolar não é de modo algum inconcebível em um caso particular”, Lévi-Strauss (2012, pp. 60-1), em um



exercício típico de seu meio<sup>4</sup>, buscou as “causas profundas e onipresentes [que] fazem com que, em todas as sociedades e em todas as épocas, exista uma regulamentação das relações entre os sexos”.

Lévi-Strauss concebe a proibição do incesto como “um fenômeno que apresenta simultaneamente o caráter distintivo dos fatos da natureza e o caráter distintivo dos fatos da cultura”. Para tanto, o teórico francês parte da compreensão de que “em toda parte onde se manifesta uma regra podemos ter certeza de estar numa etapa de cultura”, e a partir de seu estruturalismo baseado em oposições duais, a proibição do incesto apresentaria indissolúvelmente reunidos “os dois caracteres nos quais conhecemos os atributos contraditórios de duas ordens exclusivas, isto é, constituem uma regra, mas uma regra que, única entre todas as regras sociais, possui o mesmo caráter de universalidade” (LÉVI-STRAUSS, 2012, pp. 45-6). Assim sendo, a proibição do incesto, para Lévi-Strauss (2012, p. 63) “é o processo pelo qual a natureza se ultrapassa a si mesma [...] forma-se uma estrutura de novo tipo, mais complexa, e se superpõe, integrando-as, às estruturas mais simples da vida psíquica, assim como estas se superpõem, integrando-as, às estruturas, mais simples que elas próprias, da vida animal”, o que acarretaria no “advento de uma nova ordem”.

A utilização do termo “cultura” nesse contexto, por Lévi-Strauss, se confunde com uma eventual utilização do termo “sociedade”. Inicialmente em sua exposição, Lévi- Strauss opõe “estado de natureza” a “estado de sociedade”, e posteriormente, sob a justificativa de uma mera preferência, lança mão de “sociedade” e opta por fazer uso do termo “cultura”, estabelecendo assim essa importante dualidade para seu desenvolvimento teórico em *Estruturas elementares do parentesco*: “natureza/cultura”.

Para Marx e Lévi-Strauss, a proibição do incesto representa um momento histórico disruptivo. Todavia, com suas devidas distinções e mediações: ao passo que para Lévi-Strauss essa prática representa a passagem do estado de natureza para o estado de cultura, para Marx – que não fez uso dessas categorias – a proibição do incesto representa o nascimento da organização “gentílica”. Mas há algo de comum entre a teorização de Lévi-Strauss em *Estruturas elementares do parentesco* e o comentário de Marx presente nos assim chamados *Cadernos etnológicos*: ambos

---

<sup>4</sup> Esse esforço de opor uma pretensão de identificação de um nexos universal à investigação histórica, em que pese as distinções, é um traço comum de sua matriz francesa, seja aludindo as pretensões de Durkheim de desvendar as *Formas elementares da vida religiosa* ou de Marcel Mauss em investigar *Uma categoria do espírito humano*. Por isso os objetivos de Lévi-Strauss eram, antes de qualquer coisa, a identificação das *Estruturas elementares do parentesco*.

pressupõem a proibição do incesto enquanto um elemento que conduziu a uma nova forma de organização social, mesmo que Lévi-Strauss tenha investigado essa categoria sob um viés diacrônico<sup>5</sup>, e Marx tenha se amparado no desenvolvimento histórico.

Seria irresponsável de nossa parte concluir, baseado em seus *Cadernos*, que Marx teria antecipado as formulações de Lévi-Strauss em *Estruturas*. Porém, não é exagero sugerir que embora partissem de caminhos e interesses distintos, já se faz presente nos rascunhos de Marx sobre Morgan uma intuição daquilo que seria extensamente desenvolvido por Lévi-Strauss quase 70 anos depois partindo de outros pressupostos e sem ter tido contato com esses escritos de Marx. É necessário, portanto, compreendermos as especificidades da gens para além de sua origem, traçar suas características relevantes e entendermos o seu lugar na organização dessas formas sociais específicas que precederam o modo de produção capitalista.

Baseado na forma iroquesa, tendo como exemplo principal os seneca, Morgan enumera alguns elementos característicos das gens. Essas características ressaltam, segundo o autor, direitos, privilégios e obrigações. Engels acompanhou, em certa medida, a sequência morganiana e Marx, eventualmente, interpelou a exposição do antropólogo com algum comentário. Para além das características já apresentadas – interdição do matrimônio para Morgan e Engels; proibição do incesto para Marx – é fundamental que algumas características dessa gens já constituída sejam colocadas em evidência.

### 3. O Totemismo e a “casuística inata dos homens”

Uma característica da organização gentílica assinalada por Morgan (1980, pp. 97-8) que deve ser ressaltada é o direito de dar nomes aos membros da gens. Cada gens reservava para si o uso de certos nomes ou de uma série de nomes. Segundo Engels (2019, p. 85) a importância dessa caracterização se conforma no sentido em que “um nome gentílico implicava de antemão direitos gentílicos”. Além disso, “o nome do indivíduo já denotava a gens à qual ele pertencia”. Marx percebeu imediatamente o sentido de como o nome gentílico exercia influência nas relações sociais no interior da gens. Em uma passagem em que Morgan comenta sobre as características do nome gentílico, Marx o interpelou, acrescentando um importante comentário. Vejamos a

---

<sup>5</sup> Em oposição à noção de sincronia, a noção de “diacrônico”, especialmente em antropologia, refere-se à capacidade explicativa de um fenômeno através de especificidades que denotem sua expressividade sucessiva e linear. Para mais, cf. Lévi-Strauss (2008).

passagem de Morgan e o comentário de Marx:

Existia entre os shawnee um costume, comum a todos os Miami, aos sauk e aos fox, que consistia em dar às crianças, sob certas condições, nomes da gens do pai ou da mãe, ou de qualquer outra gens [...] estes nomes conferiam aos indivíduos que os usavam os direitos específicos dos membros da gens a que o nome pertencia, de modo que era o nome que determinava qual a gens pessoa que o usava. [...]. Se uma criança fosse batizada com um nome pertencente à gens do pai, entrava assim para esta gens e podia ser o seu sucessor, após, evidentemente, uma ratificação eletiva. O pai não tinha qualquer intervenção nesta matéria. A gens confiava esta tarefa a determinadas pessoas, geralmente a certas matronas a quem se devia consultar quando se tratava de dar um nome a uma criança e que tinham o direito de escolher o nome. Mediante certos acordos entre as gens dos shawnee, estas pessoas podiam escolher os nomes; quando um nome era atribuído segundo as regras prescritas, a criança tornava-se membro da gens a que o nome pertencia [**Casuística inata do homem para mudar as coisas trocando os nomes! Encontrar um escape para romper a tradição sem sair da tradição quando um interesse real oferece um motivo poderoso para ele**<sup>6</sup>]. (MARX, 1972, p. 181; MORGAN, 1980, pp. 202-3)

A prática entre os shawnee é excepcional, mas o comentário de Marx revela uma informação importante acerca das nomeações no interior de uma comunidade gentílica: os nomes não são imutáveis, ao contrário, existem uma série de possibilidades que podem motivar a substituição ou alteração da nomenclatura de membros da gens. Mas não são as mudanças de nomes que provocam contradições no interior dessas formas sociais, ao contrário, são exatamente os antagonismos no interior da gens que implica no ato da mudança de nomes. A provocante interpelação de Marx nos demonstra que uma nova nomenclatura gentílica pode estar atrelada a um lugar na organização social de determinada gens. Nesse sentido, Morgan (1980, p. 99) ressalta que “as precauções que rodeiam o uso de nomes específicos de uma gens prova, suficientemente a importância que lhes é atribuída e os direitos gentílicos que conferem”. A utilização de um nome gentílico revela, por sua vez, os vínculos que unem os membros de uma gens. Como os nomes das gens correspondiam a séries naturais – animais, plantas, etc. – o nome gentílico provocou, por vezes, a crença de

---

<sup>6</sup> Do original “*Eingeborne casuistry of man to change things by changing names! U. Schlupfwinkel zu finden um innerhalb der Tradition die Tradition zu durchbrechen, wo actual interest powerful motive dazu gab*”. Quando traduzimos essa passagem, acreditamos que embora fizesse mais sentido a utilização da expressão “casuística inata”, uma tradução também rigorosa poderia optar por “casuística nativa”. Mas o termo “*Eingeborne*” tem dois sentidos principais: 1) nascido em um lugar, em um país, etc., ou seja, nativo; 2) nascido com a pessoa, ou seja, inato, sendo este o uso mais erudito da palavra. Assim, optamos por utilizar o termo “inato” em detrimento de “nativo” – da mesma forma, a tradução em espanhol dessa passagem também conservou o “inato”. Somos grato ao tradutor Nélio Schneider pela contribuição a essa nossa dúvida.

que existia um vínculo místico entre a gens e aquele ser natural correspondente a seu nome gentílico. A literatura tratou de caracterizar essa suposta correspondência natural aos nomes gentílicos como *totem*; já a presunção de uma associação real entre o *totem* e o conjunto de relações de uma determinada organização gentílica foi denominada de “totemismo”.

Investigado por autores consagrados como Freud e Durkheim, o assim chamado “totemismo” foi concebido pela órbita do conhecimento antropológico sobretudo em função de sua matriz americana. Essa temática foi fruto de estudos e inquietações a partir da segunda metade do século XIX, inicialmente como uma chave que forneceria alguma inteligibilidade à organização social dos povos investigados por etnógrafos e etnólogos tendo como fundamento uma homologia de relações metonímicas entre duas séries, uma social – seres humanos – e outra natural – espécies ou fenômenos da natureza.

Quando Morgan tratou da gens dos Ojibwa em *Ancient society*, disse que na língua desse povo “a palavra *totem*, que se pode pronunciar também *dodaim*, significa símbolo ou divisa de uma gens”, desse modo, “uma cabeça de lobo seria o totem da gens do Lobo. Por isso Schollcraft – em *History of Indian tribes* – empregou a expressão ‘sistema totêmico’ para designar a organização gentílica”<sup>7</sup> (MORGAN, 1977, p. 198). Para compreendermos como exemplo, as vinte e três gens dos Ojibwa enumeradas por Morgan – e transcritas por Marx – correspondiam às seguintes séries naturais:

- 1) Lobo; 2) Urso; 3) Castor; 4) Tartaruga (do lodo); 5) Tartaruga (de água doce); 6) Tartaruga (pequena); 7) Rena; 8) Narceja; 9) Grou; 10) Milhafre; 11) Águia; 12) Mergulhão; 13) Pato; 14) Pato; 15) Serpente; 16) Rato Almiscarado; 17) Marta; 18) Garça Real; 19) Cabeça de Touro; 20) Carpa; 21) Peixe-gato; 22) Esturjão; 23) Lúcio.

Assim, segundo a literatura da segunda metade do século XIX e início do XX havia um sentido na adoção dessas nomenclaturas naturais – ou no caso específico, animais – na organização social de uma determinada comunidade gentílica. Podemos

---

<sup>7</sup> Sobre o termo em si, Lévi-Strauss (1975, p.28) acrescenta: “Sabe-se que a palavra totem foi formada a partir do ojibwa, língua algonkin da região ao norte dos Grandes Lagos da América do Norte. A expressão ototeman, que significa aproximadamente ‘ele é de minha parentela’, se decompõe em: o inicial, sufixo da terceira pessoa, -t- epêntese (para evitar a coalescência das vogais, -m- possessivo, -na- sufixo da 3ª pessoa; enfim, -ote- que exprime o parentesco entre Ego e um parente consanguíneo, macho ou fêmea, definindo pois o grupo exogâmico no nível de geração do sujeito.”

supor que uma análise de William H. Rivers a partir do sistema totêmico dos Ojibwa compreenderia três dimensões conseqüentes das homologias totêmicas: a primeira delas seria uma dimensão social, que corresponderia a uma conexão dessas espécies animais com um grupo específico da comunidade – gens 1 = lobo; gens 3 = castor; gens 20 = carpa etc.; uma dimensão psicológica, que exprimiria uma suposta relação de parentesco entre os membros de gens e os animais do sistema de classificação totêmico baseado na concepção de que os membros das gens seriam descendentes desses animais por filiação – por exemplo: gens 1 descende do lobo; gens 3 descende do castor; gens 20 descende da carpa, etc. –; e por fim uma dimensão ritual, em que haveria uma interdição manifesta, por parte dessas gens em se alimentar do animal que corresponderia a sua homologia totêmica – ou seja, gens 1 não poderia se alimentar do lobo; gens 3 não poderia se alimentar do castor; gens 20 não poderia se alimentar da carpa, e assim sucessivamente<sup>8</sup>. Embora habituado com a terminologia, Morgan parece não ter dado muita importância, assim como a literatura de sua época, à temática do “totemismo” – ou pelo menos não a partir desses termos. Morgan parecia resistente em se utilizar dessa denominação que, posteriormente, tornou-se uma categoria importante para a história do pensamento antropológico – ainda que de maneira crítica. A expressão “sistema totêmico”, em Morgan (1977, p. 198) “seria perfeitamente aceitável se não dispuséssemos de uma terminologia em latim e grego capaz de exprimir cada qualidade e característica de um regime que pertence já à história”.

Uma das supostas contribuições do teórico estadunidense ressaltada por Engels foi, todavia, exatamente o entendimento de que haveria uma correspondência entre as “associações gentílicas designadas por nomes de animais<sup>9</sup> em uma tribo de índios americanos” e as gens gregas e romanas, de tal modo que “a forma americana é a original, e a greco-romana, a posterior, derivada; de que toda a organização social dos gregos e dos romanos da era primeva, subdividida em gens, fratria e tribo, tem um paralelo exato na organização social dos índios americanos” (ENGELS, 2019, p. 83), ou seja, que a organização social baseada num sistema totêmico seria um estágio

---

<sup>8</sup> Esse é apenas um exercício ilustrativo. De acordo com os dados etnográficos, não foi notado, entre os ojibwa, “a crença de que os membros do clã fossem descendentes do animal totêmico; e este não era objeto de culto” (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 30).

<sup>9</sup> Essas associações não eram apenas designadas por “nomes de animais”, podendo ser observadas também algumas nomenclaturas como “montanha”, “nuvens”, “rio” etc. para designá-las. Por esse motivo, a literatura antropológica optou por tratar essa homologia como uma “série natural”.

originário das formas sociais – o que exerceria uma importante influência na organização social da gens.

Marx, por outro lado, parece ter tido uma maior atenção a esses sistemas totêmicos. Nas anotações sobre Lubbock – incluídas nos chamados *Cadernos Etnológicos* - Marx transcreveu todas as passagens em que o Barão de Avebury tratou sobre o totemismo, este que seria um dos estágios evolutivos da história da religião para esse autor<sup>10</sup>. Em seus fichamentos de Morgan, fez questão de anotar as passagens em que o teórico estadunidense tratou do totemismo nesses termos além de transcrever todos os trechos de *Ancient society* nos quais, a partir de materiais etnográficos, Morgan apresentou alguma relação entre uma série social e uma série natural. Além disso, em algumas ocasiões em que Morgan estabeleceu uma relação totêmica em seu texto, Marx acrescentou o termo “*totem!*” entre parênteses seguidamente à passagem de *Ancient society*. Para além das próprias transcrições, Marx fez alguns comentários pertinentes não só para sua própria concepção do que se trataria o chamado sistema totêmico como também para a compreensão do modo pelo qual essa temática era trabalhada naqueles anos.

Uma primeira inquietação de Marx apresentada em seus *Cadernos* levou em conta esse caráter originário que os sistemas totêmicos teriam tido com as relações de parentesco através de uma suposta filiação entre a gens de uma determinada série natural e a própria personificação dessa série, ou seja, para continuarmos com os Ojibwa enquanto uma referência em nossa exposição, de que a “gens lobo” descenderia da “série natural lobo”.

[Dado que o encadeamento das linhagens, especialmente no surgimento da monogamia, se apresenta como algo distante e a realidade do passado é espelhada num reflexo fantástico de uma imagem mitológica, os filisteus e cavaleiros burgueses decidiram e decidem que uma genealogia fantástica criou gentes reais!<sup>11</sup>] (MARX, 1972, p. 202)

A passagem por si só teria sua relevância ao notarmos que Marx desenvolve

<sup>10</sup> Os estágios, segundo Lubbock, eram: “ateísmo (inexistência de qualquer noção de matéria) → fetichismo (pressão do homem para que a deidade cumpra os seus desejos) → totemismo (adoração de objetos naturais) → xamanismo (distanciamento entre a divindade e os seres humanos) → idolatria ou antropomorfismo (deuses adquirindo imagem humana) → divindade convertida em ser sobrenatural → religião (associada à moral)”. Para mais sobre a leitura de Marx de Lubbock, conferir o artigo de Gustavo Velloso (2018) publicado no primeiro número da Revista Práxis Comunal.

<sup>11</sup> Do original “*Weil d. Verkettung der Geschlechter, namentlich mit Anbruch d. Monogamie, in d. Ferne gerückt u. d. past reality in mythological Phantasiebild reflectirt erscheint, hence schlossen u. schliessen Philister-Biedermänner, dass d. Phantasiegenologie wirkliche gentes schuff!*”.

uma crítica explícita ao caráter “fantástico” atribuído à realidade, o que, como sabemos, não é uma especificidade presente nos *Cadernos etnológicos*. Mas o que revela uma contribuição absolutamente significativa de Marx nessa passagem é o fato de que nosso autor chama a atenção não para relação da homologia *totem*/realidade presente nas formas sociais gentílicas, mas sim, pela opção de caracterizar essa genealogia enquanto uma acepção advinda dos “filisteus e cavaleiros burgueses” através de uma conclusão arbitrária que seria o reflexo, de uma série natural, à origem de descendência de uma realidade social. Ou seja, Marx não faz uma crítica ao totemismo enquanto categoria presente na sociabilidade de comunidades gentílicas – nem mesmo pressupõe, em seu comentário, a existência de sistemas totêmicos enquanto determinações dessas comunidades. Sua crítica é direcionada ao modo como a existência dessas séries naturais ou fantásticas – posteriormente atribuídas pela denominação de “totemismo” – foi e é compreendida pelos teóricos que se defrontaram com essa especificidade.

Marx antecipa assim as primeiras críticas à categoria antropológica “totemismo”, desde as primeiras inquietações que podem ser observadas na literatura desse campo de conhecimento no primeiro terço do século XX até dúvidas e confrontações do segundo terço desse mesmo século impostas aos assim chamados “sistemas totêmicos” que provocaram, senão um fenecimento dessa temática enquanto uma chave de compreensão de organizações sociais de comunidades gentílicas, no mínimo um descrédito àqueles que se enveredavam a esse propósito.

Em sua importante obra *Primitive society*, de 1920, Robert Lowie se dedicou a questionar os postulados sobre o totemismo que o antecederam. A esse propósito, teve como referência as formulações acerca dos sistemas totêmicos elaboradas por Sir James Frazer e Alexander Goldenweiser, dois importantes expoentes da Antropologia que acreditam, cada qual a seu modo, em uma correspondência entre as relações totêmicas e a organização social dos clãs – ou das “gens”, como preferiria Morgan. Quanto ao empreendimento de Frazer, Lowie (1920) criticou o modo como o autor de *O ramo de ouro*, através de uma comparação imprecisa de diversos sistemas totêmicos, procurou investigar uma suposta origem dessa especificidade que ele considerava como uma categoria primitiva. Quanto a Goldenweiser, Lowie reconheceu a validade de alguns aspectos de sua exposição, mas criticou a conexão estabelecida pelo autor entre o papel dos sistemas totêmicos e a organização social, o que o levou a assumir um não convencimento, “apesar da perspicácia e da erudição que tem sido destinada

a este fim, de que a realidade do fenômeno totêmico foi demonstrada” (LOWIE, 1920, p. 145). Essa posição de Lowie segue no mesmo sentido de uma crítica que ele fizera alguns anos antes não àqueles que criavam uma suposta realidade totêmica, mas sim, aos que se utilizavam desse mesmo procedimento ao postularem a existência de instituições em formais sociais em que elas não estivessem pressupostas: “é necessário saber se estamos comparando realidades culturais ou meras criações de nossos modos lógicos de classificação” (LOWIE, 1912, p. 41), ou seja, um questionamento que poderia ser também fortuito aos sistemas de parentesco e que, a propósito, se aproxima da crítica marxiana aos “filisteus e cavaleiros burgueses”.

Em *Totemismo Hoje*, obra que revolucionou o tratamento a essa temática na história do pensamento antropológico, é novamente Lévi-Strauss quem coloca em questão os pressupostos da tradição que o antecedeu no que se refere ao tratamento dado aos sistemas totêmicos. Se aqueles teóricos tratavam o totemismo enquanto uma relação metonímica, ou seja, associando a prática a partir da inspiração em um figura de linguagem que possibilita a substituição de um termo por outro, Lévi-Strauss (1975, p. 39) inova ao dizer que o sentido dos totens em sociedades que fazem uso dessas categorias não opera sob uma lógica metonímica, mas sim, metafórica, afinal, a relação entre os sistemas totêmicos e a organização social dos clãs seria necessariamente descontínua e distanciada<sup>12</sup>: “dizer que o clã A ‘descende’ do urso e que o clã B ‘descende’ da águia nada mais é que uma maneira concreta e abreviada de colocar o relacionamento entre A e B como análogo a um relacionamento entre espécies”.

Essa constatação correta de Lévi-Strauss não contraria a suposição de Morgan de que haveria uma similaridade entre as gens gregas e as gens iroquesas no sentido de que em ambas seria possível observar, em suas origens, uma correspondência entre as “associações gentílicas designadas por nomes de animais”. Por outro lado, a descoberta de Lévi-Strauss trouxe uma forma de inteligibilidade ao tratamento dos sistemas totêmicos que propiciou aos expoentes do pensamento antropológico o questionamento constante de outras categorias presentes naquelas formas de sociabilidade investigadas.

---

<sup>12</sup> É importante ressaltar a conexão íntima que o estruturalismo de Lévi-Strauss - tal como próprio estruturalismo em si - possui com as teorias da linguagem, tendo sua origem nas elaborações de Ferdinand de Saussure que intuía a necessidade de autonomização dos estudos linguísticos.



#### 4. A “invenção de soberanos”

Na esteira das caracterizações gentílicas enumeradas por Morgan (1980, pp. 89- 92), outra que nos é importante nesse momento é a autonomia gentílica em eleger o que era entendido como “duas espécies de chefes”: o primeiro deles era o *sachem*, uma função hereditária na gens, provida sempre que havia uma vacância no cargo – Engels (2019, p. 84) optou por referenciar ao *sachem* como “chefe de paz”. Marx indaga:

“[O fato de que a eleição dos *Sachems* se deu de maneira hereditária em algumas gens não provém de que certas gens eram as mais comuns a todas as tribos?<sup>13</sup>]” (MARX, 1972, p. 167)

Embora não haja uma comprovação do questionamento de Marx, a função do *sachem*, segundo Morgan (1980, pp. 89-90) “encontrava o seu fundamento natural na gens que, como corpo organizado de consanguíneos, tinha necessidade, enquanto tal de um chefe representativo”. A função do *sachem* era bem definida: zelar permanentemente pelas necessidades dos membros das gens. De certo modo ela complementava as funções atribuídas ao outro cargo eleito, o “chefe propriamente dito”. Concedido a partir de um suposto mérito individual daquele membro da gens eleito, o chefe propriamente dito podia ser eleito também de maneira exterior à gens. Engels preferiu tratar esse como “chefe guerreiro”, sobretudo em função da participação do representante desse cargo nos conflitos em que a comunidade gentílica se inseriu. Outra característica gentílica elencada por Morgan possui total relação com a anterior: o direito de destituir o *sachem* e o chefe. Esse direito era reservado aos membros da gens, e quando um *sachem* ou um chefe eram destituídos de seu cargo pelo conselho da tribo, o destituído volta a desempenhar o papel de membro comum na gens, assim como todos aqueles que não eram chefes.

A obrigação recíproca de ajudar e defender os membros da gens, bem como obter reparação dos danos sofridos por estranho, é uma quarta característica da organização gentílica elencada por Morgan (2019, pp. 94-6) e enfatizada por Engels (2019, p. 85). A proteção do indivíduo deveria ser assegurada pela gens, assim, na medida em que um membro era ferido, quem o ferisse estaria atingindo toda a organização gentílica. Da mesma forma, se um externo assassinasse um membro da gens, a primeira consequência seria uma tentativa de mediação entre a gens do

---

<sup>13</sup> Do original “*Das Erblichmachen d. Wahl d. Sachems in certain gentes, does it not spring davon, dass certain gens most common allen tribes?*”

assassino e o conselho da gens do assassinado. Morgan demonstra que era comum essa compensação ser proposta em forma de manifestações de pesar e presentes consideráveis à gens da vítima. Se as compensações fossem aceitas, o conflito se resolveria; se não, a gens ofendida podia nomear um ou mais vingadores que tinham o dever de perseguir e executar o assassino. Caso essa vingança fosse concluída, a gens do assassino morto não teria o direito de levantar queixa junto ao conselho. Para Marx, esse processo era uma [Forma modificada da vingança de sangue!<sup>14</sup>]” MARX, 1972, p. 151).

A existência desse conselho da gens era também uma característica específica dessa forma de organização. Todos os membros, homens e mulheres, tinham o mesmo direito de voto, seja para decidir sobre a vingança de morte de um assassino proveniente de uma gens externa, ou mesmo para eleger e destituir o *sachem* e o chefe. Em suma, assinala Engels (2019, p. 86), o conselho “representava o poder soberano na gens”.

Essas atividades do conselho da gens se confundiam com as das fratrias. Porém, o mesmo não acontecia com os conselhos das tribos e da confederação. Entre os atributos políticos da tribo estão os direitos de instalar solenemente no cargo os sachems e líderes guerreiros eleitos pelas gens e destituir dos cargos esses ocupantes, ainda que contra a vontade (ENGELS, 2019, p. 89). Por mais que essa seja uma característica proveniente da organização iroquesa, Morgan nota que cargos semelhantes poderiam ser notados entre os gregos e os romanos, o que também podia ser percebido era uma incapacidade, por parte dos intérpretes, de tratarem dessas formas sociais a partir de suas próprias determinações. Acerca da chefia entre os romanos, Morgan apresenta algumas passagens de Mommsen que parecem não terem agradado Marx.

Segundo Mommsen, todas essas comarcas (leia-se tribos) eram politicamente independentes [**asno!**<sup>15</sup>] nos tempos mais antigos, e governado por seus soberanos [**Mommsen, inventor de soberanos; leia-se chefe da tribo!**<sup>16</sup>] com a assistência do conselho dos anciãos e da assembleia dos guerreiros. (MARX, 1972, p. 224; MORGAN, 1974, p. 16)

Novamente vemos um comentário de Marx não a uma especificidade proveniente de uma organização gentílica, mas sim, do modo como os intérpretes a

<sup>14</sup> Do original “*Veränderte Form der Blutrache!*”.

<sup>15</sup> Do original “*asinos!*”.

<sup>16</sup> Do original “*Prinzerfinder Mommsen; read chief of the tribe!*”.

concebiam. A opção por parte de Theodor Mommsen – também possuído pelo espírito de Crusoé – de denominar aquele que exercia a chefia tribal sob o título de “soberano”, ou seja, uma atribuição originalmente utilizada em formas sociais que pressupõem a existência de um Estado, incomodou Marx. Se há algo constante nos comentários provenientes dos chamados *Cadernos etnológicos* de Marx é exatamente esse incômodo por parte das Robinsonadas dos intérpretes. Mas voltando à organização social entre os Iroqueses, vejamos quais são as atribuições da Confederação dessa etnia.

Por ser a maior unidade da comunidade gentílica, a Confederação possui grande parte de seus atributos relacionados à organização política. Dentre eles a existência de um “órgão da confederação” através do qual por volta de 50 *sachems* formavam um conselho sem hierarquia entre seus participantes e sem uma pessoa exercendo a liderança durante esse encontro de tribos. Segundo Engels (2019, p. 91) a partir das formulações de Morgan (1980), todas as decisões do conselho confederativo tinham de ser tomadas por decisão unânime; o processo de votação era realizado por tribos, e cada um dos cinco conselhos tribais podia convocar o conselho confederativo. O interessante a ser ressaltado é que as sessões deste conselho eram realizadas com direito à participação e voz de qualquer iroquês presente na reunião.

Existe, porém, uma característica da organização gentílica que ainda não foi mencionada e que constantemente se manifestam como um atributo exótico dessas formas sociais por parte de seus intérpretes. Nos referimos às especificidades religiosas da comunidade gentílica. Através de sua conformação em diferentes épocas históricas e em distintas formas sociais, poderemos acompanhar também os elementos que foram determinantes para o processo de dissolução da gens.

## 5. “O aroma do incenso”: o fetiche religioso e a dissolução da gens

O processo de dissolução da comunidade gentílica foi comentado por Marx em algumas intervenções ao texto de Morgan. Em uma das mais provocantes passagens, Marx chega a uma conclusão que não se apresenta de maneira expressa em *Ancient Society*: no momento em que Morgan caracteriza a gens grega, Marx o interrompe fazendo uma constatação, a partir daquela característica gentílica, a um elemento de continuidade na circunstância de dissolução da gens. Vejamos a passagem de Morgan acrescida do comentário de Marx:

“Na gens tiveram origem as atividades religiosas dos gregos que se

desenvolveram nas fratrias e culminaram em festividades periódicas comuns a todas as tribos – Fustel de Coulanges – [O miserável elemento religioso se converte no aspecto principal da gens à medida que acabam a cooperação real e a propriedade comum; o que resta é o aroma do incenso<sup>17</sup>]. (MARX, 1972, p.202; MORGAN, 1980, p. 277)

Marx demonstra que, no processo de dissolução da comunidade gentílica, aqueles elementos que antes caracterizavam o caráter fraterno desta forma social – como sua “cooperação real” e sua “propriedade comum” – são rompidos. Ou seja, na medida em que são impostas mediações entre o membro da gens e a obtenção de seus meios de vida, findam aquelas características que eram condizentes com relações de parentesco da gens, que por sua vez serviam enquanto forças produtivas para a produção social por meio de sua atividade vital. O que resta, desse processo, é apenas “o aroma do incenso”, ou em outras palavras, “o miserável elemento religioso”. Na medida em que a chama da dissolução alcança a gens, apenas esse aroma religioso permanece.

O curioso é que esse comentário de Marx a Morgan reflete o avesso do que Marx (2013, p. 154) diz em *O capital* para se referir a uma circunstância oposta: “o reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer quando as relações cotidianas da vida prática se apresentam diariamente para os próprios homens como relações transparentes e racionais que eles estabelecem entre si e com a natureza”. Eis uma distinção nítida entre essas formas sociais comunais – por vezes erroneamente caracterizadas como “comunismo primitivo” – e uma forma social baseada na superação do modo de produção capitalista: embora as formas comunais pressuponham uma relação imediata entre o homem e a obtenção dos seus meios de subsistência, a ausência de controle consciente das condições de vida impõe obstáculos para a superação do elemento religioso em sua própria sociabilidade. Mais do que como um obstáculo, a existência de características místicas é um pressuposto dessa forma social, afinal, conforme assinala Marx (2013, p. 154), o “baixo grau de desenvolvimento das forças produtivas do trabalho” e as “relações correspondentemente limitadas dos homens no interior do seu processo material de produção de vida, ou seja, pelas relações limitadas dos homens entre si e a natureza [...] se reflete idealmente nas antigas religiões naturais”. O comunismo, por outro lado, não possui uma relação material imediata entre o homem e a obtenção dos seus meios

---

<sup>17</sup> Do original “*Das Lumpige religiöse Element wd Hauptsache bei gens, im Mass wie real cooperation u. common property alle werden; d. Weihrauchsdunft, der übrig bleibt*”.

de vida, todavia os homens, comunitária e racionalmente, compreendem e controlam tal mediação.

Diante do grau de desenvolvimento das formas produtivas em uma sociedade que adota o modo de produção capitalista, uma ruptura com as relações reificadas da ação individual “aparece como possibilidade, ao mesmo tempo em que a vigência do modo de produção capitalista é um obstáculo à realização efetiva dessa potência emancipatória” (SARTORI, 2018, p. 47). Isso justifica o comentário de Marx ao livro de Morgan na medida em que por mais que nas formas sociais comunais existissem características fraternais – comunidade com grande influência dos laços de parentesco, ausência de classes sociais e inexistência de mediações entre o homem e a obtenção de seus meios de vida – o “miserável elemento religioso” permanece em função do baixo grau de desenvolvimento de suas forças produtivas. Assim, quando Marx afirma que a supressão do “reflexo religioso de mundo” só pode ruir através de relações transparentes e racionais que eles estabelecem social e naturalmente, o que está pressuposto nessa constatação é um alto grau de desenvolvimento de forças produtivas desta forma social outra, o que nos afasta de uma interpretação em que a superação do modo de produção capitalista dever-se-á se realizar através de um retorno a uma forma social antiga – como o equivocadamente nomeado “comunismo primitivo”, por exemplo – e nos aproxima de uma conclusão de que tal superação só pode resultar em uma forma social superior e até então inexistente.

Vimos que o baixo desenvolvimento de forças produtivas em determinada forma social implica no fato de que o elemento religioso adquire um alto grau de importância. Engels (1960, p. 277) atesta isso em uma carta a Schmidt no ano de 1890 quando afirma que na base das representações falsas da natureza – do elemento religioso através dos espíritos e dos poderes mágicos – está a constituição de um elemento econômico negativo: “o fraco desenvolvimento econômico do período histórico tem como complemento, mas também aqui e ali como condição e até como causa, as falsas representações da natureza”. Para uma compreensão devidamente mediada entre as relações econômicas e religiosas dessas formas sociais é fundamental que compreendamos as especificidades desses antigos melindres místicos. No entanto, como a religião se conforma em formas gentílicas de sociabilidade – e por quê elas conseguiram se manter mediante a dissolução do caráter comunal previamente existente?

Vimos por meio de Marx que as relações de parentesco ocupam um papel

fundamental enquanto força produtiva – embora em baixo grau – de formas sociais comunais por meio da organização social do processo de produção. O que acrescenta Lévi-Strauss (2011) nas suas *Mitológicas* é que a organização do mundo subjetivo nessas localidades também são amparadas pelas relações de parentesco ali constituídas. Embora parta de pressupostos e objetivos distintos dos de Marx, Lévi-Strauss demonstra que as relações de seres sobre-humanos estão também vinculadas por relações entre pai/filho, tio/sobrinho, marido/esposa, irmão/irmã, entre outros laços de parentesco. Mas as conclusões e descobertas do estruturalista francês localizam-se temporalmente na segunda metade do século XX; um século antes essas mediações eram ainda pouco desvendadas, o que dificultava bastante a compreensão dessas especificidades nessas formas sociais. Se existia uma concordância entre as concepções de Morgan e de Engels, é que ambos estavam em acordo de que a religião, nessas formas de sociedade, ainda tinha sido pouco investigada até a segunda metade do século XIX. Para Morgan (1980, p. 140), os sistemas religiosos tinham sido apenas parcialmente estudados, e Engels (2019, p. 89) completa dizendo que as concepções religiosas desses povos – que para o autor de *A origem* é sinônimo de “mitologia” – ainda não tinham sido examinada criticamente. De toda forma, esses autores se propuseram a destinar algumas linhas a esse propósito.

Segundo as informações obtidas por Morgan (1980, p. 141), os iroqueses acreditavam na existência de espíritos correspondentes às diferentes espécies de árvores e plantas assim como às águas correntes – em resumo, como já vimos anteriormente, um paralelo com seres naturais. Para o autor de *Ancient society*, “a existência destes múltiplos espíritos e dos seus atributos eram percebidos de uma maneira confusa”. Segundo Engels (2019, p. 89), “trata-se de um culto à natureza e aos elementos que tende ao politeísmo”. O que esses dois autores ressaltam é que não existia ali uma representação humana figurada – o que os estudos religiosos posteriormente trataram como “ídolo”. Esse atributo seria uma regra geral, segundo as concepções de Morgan, das tribos pertencentes à fase inferior da barbárie, o que já não podia ser constatado entre os astecas que já tinham superado esse estágio: “os astecas tinham deuses pessoais, representados por ídolos, que adoravam nos templos. Se conhecêssemos com precisão os pormenores do seu sistema religioso, poderíamos provavelmente mostrar como esse sistema se desenvolveu a partir das crenças difundidas nas tribos índias”.

É importante ressaltar essas distinções entre formas sociais que correspondem

a tipos distintos de cultos religiosos na medida em que a crítica marxiana à religião é um assunto bastante difundido – o que não quer dizer que seja bem compreendido. Na “Introdução” à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, o pressuposto crítico de Marx é a Alemanha, país esse que refletia uma forma social cujo elemento religioso já estava pressuposto como uma representação humana figurada: “o homem, que na realidade fantástica do céu, onde procurava um super-homem, encontrou apenas o reflexo de si mesmo, já não será tentado a encontrar apenas a aparência de si, o inumano, lá onde procura e tem de procurar sua autêntica realidade” (MARX, 2005, p. 151). Isso não quer dizer que a crítica marxiana à religião não tenha relevância para formas sociais precedentes. Porém, é necessário que se estabeleça mediações para tal empreendimento, sobretudo na medida em que não só trata-se de aparatos religiosos distintos, como também de formas sociais diferentes<sup>18</sup>. Vejamos, portanto, como se conforma as práticas religiosas nessas formas sociais que as distinguem da sociedade civil burguesa.

Na época da trama que envolvia Marx, Engels e Morgan, a compreensão das determinações religiosas primitivas tinham um amparo em algumas informações anteriores advindos de viajantes, missionários e aventureiros que descreviam principalmente os traços religiosos de povos da África ocidental. Era perceptível como que nas tribos daquela localidade praticava-se um culto a objetos que não representavam divindades figuradas, mas sim, seres naturais, como animais, plantas, montanhas, etc. Diante dessa prática específica, as referências a essa forma religiosa eram tratadas sob a alcunha de “fetiche”.

Para a compreensão do fetiche, é necessário nos refugiarmos “na região nebulosa do mundo religioso” (MARX, 2013, p. 148). Sabe-se que Marx, nos primeiros meses ano de 1842 – ou seja, num momento em que os escritos marxianos ainda refletiam os pressupostos hegelianos de seu autor – leu uma tradução alemã da importante obra *Du culte des dieux fétiches*, de Charles De Brosses, originalmente publicada em 1760. A obra de Charles De Brosses influenciou consideravelmente a literatura posterior sobre a religião e 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 ser natural como um objeto a se fazer

---

<sup>18</sup> Essa observação é necessária na medida em que há autores sérios como Pires (2009) – embora não pertencente à tradição marxista – que extraem da “Introdução” à *Crítica à filosofia do direito de Hegel* uma crítica marxiana às religiões de formas sociais que precederam ao modo de produção capitalista.

referência - sejam seres inanimados, animais, ou mesmo seres dotados de características divinas<sup>19</sup> - o termo que Marx teve contato, o alemão *fetich*, possui sua raiz etimológica amparada no português “feitiço”. A leitura de Marx da obra de De Brosses é a primeira referência que nos fornece evidências, por parte do velho mouro, de um contato com um material que trata de práticas religiosas nessas formas de sociedades antigas. Não de maneira espontânea, naquele mesmo ano – 1842 – Marx se utilizou do termo “fetichismo” em artigos escritos para a *Gazeta Renana* – periódico esse no qual Marx era redator - ao propor um paralelo de determinações do modo de produção capitalista com formas sociais precedentes.

Datado de 10 de julho de 1842, o texto “Editorial do n. 179” da *Gazeta de Colônia*<sup>20</sup> assinado por Karl Marx (1998, p. 232) tratou de uma discussão motivada pelas distinções entre as linhas editoriais da *Gazeta Renana* e da *Gazeta de Colônia* – periódico esse que pertencia a uma localidade semelhante, embora com objetivos opostos. A *Gazeta de Colônia* defendia que era “inadmissível difundir ou combater, por meio de jornais, opiniões filosóficas ou religiosas”. Quanto a esse segundo aspecto, diziam que “a religião é o fundamento do estado, como a mais necessária premissa de toda comunidade social que não esteja orientada apenas para alcançar qualquer fim exterior”. Além disso, também definiam o “fetichismo primitivo” como a “forma mais tosca” de religião, essa que “eleva o homem a um plano razoável acima dos desejos sensoriais, os quais, se ele se deixasse dominar completamente por eles, o degradariam à animalidade, tornando-o incapaz de alcançar qualquer fim mais elevado”.

Em defesa da linha editorial da *Gazeta Renana*, e contra a suposta censura que ali estava sendo incitada, Marx contrapôs a formulação de seu adversário editorial. Especialmente sobre o “fetichismo primitivo”, e provavelmente influenciado pela leitura anterior de De Brosses, Marx (1998, p. 232) comenta a definição apresentada pela *Gazeta de Colônia*: “o fetichismo, longe de elevar o homem sobre os apetites, é muito mais ‘a religião dos apetites sensíveis’”. Ainda que não tivesse se defrontado pela primeira vez com interesses materiais<sup>21</sup>, nessa passagem já podemos notar um Marx

---

<sup>19</sup> Para uma compreensão rigorosa do desenvolvimento histórico do conceito de fetiche, vide Pires (2009).

<sup>20</sup> Utilizamos aqui a tradução de Celso Eidt dos textos de Marx enquanto este ainda era membro da *Gazeta Renana*. Tais traduções estão inseridas no anexo da dissertação de mestrado de Eidt (1998) defendida no ano de 1998.

<sup>21</sup> “Em 1842-3, na qualidade de redator da *Gazeta Renana*, encontrei-me, pela primeira vez, na embaraçosa obrigação de opinar sobre os chamados interesses materiais. Os debates do Landtag



crítico a um suposto plano místico ao qual o fetichismo religioso dessas formas sociais eram constitutivos. 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”. Apesar da crítica às formulações dos editores da *Gazeta de Colônia*, Marx não deixa de referir ao fetichismo como “uma erudição verdadeiramente barata”, em suma: Marx não era um defensor do fetichismo religioso dessas formas sociais e nem mesmo defendia sua manutenção em detrimento a outras expressões religiosas.

Quando Marx desenvolve sua crítica à economia política, ele retoma essa noção de fetichismo mas não em relação a uma atribuição característica da religião de um povo, mas sim, como um atributo específico da sociedade capitalista: o fetichismo da mercadoria. Embora já estivesse presente nos *Grundrisse*, é n’*O capital* que Marx destina um subcapítulo específico para esse tema que, com as devidas mediações torna-se possível aos nossos propósitos encontrarmos paralelos com o sentido atribuído para Marx ainda na *Gazeta Renana*.

Vimos anteriormente que Marx leu a obra *Primitive culture* de Edward Burnett Tylor em suas pesquisas para sua crítica à economia política, e inclusive citou uma passagem de Tylor no Livro II de *O capital*. Uma das formulações dessa obra de Tylor foi a hipótese de que a crença em seres espirituais – o que foi tratado como “anima” – teria sido a forma mais antiga de religião. A concepção de Tylor sobre o “animismo” foi duramente criticada, por vezes reformulada, porém não passou por despercebida por parte das tradições de autores de seu tempo que pesquisavam temáticas semelhantes às suas. Para os pensadores que acreditavam na concepção animista, incluindo Tylor, todas os elementos naturais agiam intencionalmente em função da crença de que eles possuíam uma alma. Na interpretação de Kojin Karatani (2016) a concepção de “fetichismo da mercadoria” em Marx ressoa com o animismo de Tylor. Para o filósofo japonês, o fetiche seria, portanto, uma “força animada”, e não uma mera metáfora.

Por mais que não tenhamos elementos o suficiente para creditar a Tylor certa

---

renano sobre os delitos florestais e o parcelamento da propriedade fundiária, a polêmica oficial que o sr. Von Schaper, então governador da província renana travou com a *Gazeta Renana* sobre as condições de existência dos camponeses de Mosela, as discussões, por último, sobre o livre-câmbio e o protecionismo, proporcionaram-me os primeiros motivos para que eu começasse a me ocupar das questões econômicas” (MARX, 2008, p. 48). Para compreender a posição do velho mouro diante desses interesses materiais, cf. Marx (2016).

influência na formulação do “fetichismo da mercadoria” presente n’ *O capital*, podemos concordar que essa “sutileza metafísica” não aparece como uma mera metáfora. A partir das determinações da mercadoria como abstração, Marx (2013) diz que não há nada de misterioso nela quando se trata de seu valor de uso, é apenas uma “coisa sensível”. Porém, quando concebemos a mercadoria enquanto um objeto possuidor de valor de troca, “ela se transforma em uma coisa sensível-suprassensível”, possuindo, assim, um “caráter místico”. 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, o caráter místico da mercadoria surge de sua própria forma: “a igualdade dos trabalhos humanos assume a forma material da igual objetividade de valor dos produtos do trabalho; a medida do dispêndio da força humana de trabalho por meio de sua duração assume a forma da grandeza de valor dos produtos do trabalho; finalmente, as relações entre os produtores, nas quais se efetivam aquelas determinações sociais de seu trabalho, assumem a forma de uma relação social entre os produtos do trabalho” (MARX, 2013, p. 147). A existência de uma relação entre os produtos do trabalho não pode ser compreendida, portanto, sem a compreensão da relação entre o trabalhador e seus meios de produção.

Quando pensamos nesse caráter místico, devemos ter em conta que a mercadoria “reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos” (MARX, 2013, p. 147). Apesar do tratamento em distintas formas sociais, é interessante notar que a exposição acerca do fetichismo da mercadoria em *O capital* não se apresenta de maneira distante da própria interpretação que Marx dava ao fetiche religioso: ao passo em que o fetichismo da mercadoria não se conforma como uma metáfora e reflete uma relação sensível- suprassensível, o fetichismo religioso não eleva o homem sobre os apetites, ele é, ao contrário, “a religião dos apetites sensíveis”. É fundamental, para estabelecermos essa conexão, compreendermos que há uma distinção absolutamente necessária a ser feita: nossa exposição sobre o “fetichismo da mercadoria” e o “fetichismo religioso” refletem determinações de formas sociais distintas: primeiramente, a forma mercadoria não estava pressuposta em formas sociais que subsistiam tendo o fetichismo religioso como característica; em segundo plano, o fetichismo da mercadoria é uma “sutileza metafísica” exclusiva da forma social

capitalista. Assim, para Marx (2013, p. 151), “todo misticismo do mundo das mercadorias, 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”.

Portanto, se por um lado nas formas sociais que pressupõem o fetichismo religioso “os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens”, por outro, no mundo das mercadorias o caráter fetichista “se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias” (MARX, 2013, p. 148). Do mesmo modo que o elemento religioso tornou-se portanto o “aroma do incenso”, ou seja, se converteu na principal característica da gens na medida em que as demais se dissolviam, também podemos compreender o fetichismo enquanto o aroma do incenso da mercadoria. Exceto por uma obviedade: em formas sociais que adotam o modo de produção capitalista, o aroma não é apenas aquilo que restou, pois o incenso ainda se mantém intacto. Por mais que nossa compreensão sobre o incenso não perceba visualmente todas suas propriedades, seu aroma, embora não seja perceptível pelo nervo óptico, pode ser detectado pelo olfato, que também é uma atividade sensível. O capitalismo é, portanto, um modo de produção que propõe um afastamento das barreiras naturais na sociabilidade humana, ao passo que, até certo ponto, essas formas sociais comunais pressupõem seu oposto, mas não de maneira exterior à própria vida em sociedade.

Todas essas “sutilizas metafísicas” ou “melindres teleológicos” apresentados por Marx em *O capital* não se conformam meramente como uma representação advinda de um mundo simbólico, afinal, como constatado por Marx (2007, p. 539) em sua tese 8 sobre Feuerbach, “a vida social é essencialmente prática [e] todos os mistérios que induzem a teoria para o misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão dessa prática”.

## 6. O surgimento do estado

A dissolução da comunidade gentilica não se deu de maneira uniforme entre todas as localidades nas quais era possível constatar esse tipo de organização social. Morgan, a seu modo, demonstrou não só os elementos constitutivos da gens iroquesa, grega e romana como também teceu algumas pinceladas acerca de seu processo de dissolução. Para esse propósito, as formulações de Marx e Engels são ainda mais

oportunas do que o texto do antropólogo ianque. Isso, baseado em uma importante razão: compreender os períodos de transição entre formas sociais é um objetivo contínuo da concepção materialista da história. Engels, dispondo de um material ainda mais amplo que o antropólogo americano e de maneira ainda mais incisiva, compartilhou algumas informações trazidas por Morgan além de acrescentar, em sua exposição, as especificidades da dissolução da gens entre os germanos e os celtas. Marx, como não poderia deixar de ser, também comentou algumas passagens em seus *Cadernos* de fichamentos.

A compreensão do processo de dissolução dessas formas sociais é fundamental na medida em que há um movimento transitório de sociedades baseadas em laços fraternos para formas sociais constituída de relações entre classes. Para Engels (2019, p. 94), essa organização gentílica “estava fadada a desaparecer”. Nos utilizando da metáfora de Marx (2013a, p.1 54), o processo de dissolução dessa forma social configura o momento em que há o rompimento do homem com o “cordão umbilical que o prende a outrem por um vínculo natural de gênero”. Os momentos de dissolução dessas comunidades gentílicas são, portanto, circunstâncias decisivas no processo histórico – Engels, por vezes, o referiu como um momento “revolucionário”. Vejamos como se deu esse processo naquelas que foram investigadas pelos autores envolvidos nessa “trama” que os articula.

Quanto à dissolução da gens romana, a escassez de materiais históricos, aliada às interpretações suspeitas por parte daqueles que fizeram tal empreendimento, dificultaram enormemente a compreensão das especificidades desse período histórico transitório. Morgan (1974, p. 31) lamenta dizendo que “ser-nos-ia necessário possuir conhecimentos muito mais completos do que aqueles que dispomos sobre a gens romana para podermos compreender integralmente as instituições romanas na sua origem e no seu dever”. Engels (2019, p. 120), ainda mais enfático, afirma que “em virtude da densa escuridão em que a pré-história – inteiramente lendária – de Roma está envolvida, uma escuridão que aumenta consideravelmente com as tentativas de interpretação e os relatos pragmático- racionalistas mais recentes de autores com formação jurídica que nos servem de fonte, é impossível dizer algo concreto sobre a época, o decurso e as circunstâncias da revolução que pôs fim à antiga constituição gentílica”.

Apesar dessa neblina histórica, as características distintas entre a comunidade gentílica romana e o estado real fornecem evidências de que foi necessário medidas

que garantissem principalmente os direitos de propriedade, como uma divisão territorial bem estabelecida e a garantia da herança através de posses de bens. Foi a partir desse processo que surgiram os conflitos entre patrícios e plebeus em função do acesso da garantia de terras por parte do estado, bem como pelo anseio a cargos públicos. Em determinado momento, ao tratar da gens romana, Morgan tenta localizar suas características apresentando a ausência dos patrícios e dos plebeus naquela forma social extinta. Marx comenta a passagem de Morgan deixando claro que a referência a essas classes já deveria, por sua vez, ter como pressuposto a dissolução da gens romana. Vejamos a passagem de Morgan e a intervenção feita por Marx.

“Não podiam existir gens patrícias e gens plebeias, [evidentemente mais adiante, quando a sociedade gentílica foi abolida<sup>22</sup>], embora certas famílias de uma mesma gens pudessem ser patrícias e outras plebeias”. (MARX, 1972, p.230; MORGAN, 1974, p.62).

No contexto romano, portanto, a sociedade gentílica se converteu em uma aristocracia fechada, em meio a uma plebe numerosa, excluída, privada de direitos mas consciente de suas obrigações. A consequente vitória histórica da plebe rompeu a antiga constituição da gens e sobre as ruínas se ergueu o Estado (ENGELS, 2019, p.156). Já entre os iroqueses, Engels (2019, p.94) demonstra que aquela forma social gentílica “não ia além da tribo; a confederação das tribos já indicava o começo de seu esfacelamento”. Mas esse processo de dissolução da gens iroquesa não se conformou através de uma transição simples e apaziguável, ao contrário, deu-se, segundo Engels, “por influências que [...] nos parecem uma degradação, uma queda nos pecados das alturas morais singelas da antiga sociedade gentílica”. Dessa forma, a configuração da sociedade classista entre os iroqueses foi uma consequência dos “interesses mais vis – a reles ganância, a busca brutal do prazer, a sórdida avareza, o roubo da posse comunitária em proveito próprio”. Engels também se utiliza de uma formulação de cunho moral para a conformação desse processo histórico entre os iroqueses. Para o autor de *A origem*, “roubo, violação, astúcia, traição” constituíram-se como os “meios mais vergonhosos [...] que solapam e fazem ruir a antiga sociedade gentílica sem classes”.

Contudo, no contexto grego a vasta produção literária do período heroico já dava indícios de que as determinações da comunidade gentílica naquela localidade já configuravam o princípio de sua dissolução. Engels (2019, p.102) elege alguns

---

<sup>22</sup> Do original “*notabene später, als gentile society abolished*”.

elementos sequenciais que caracterizavam esse processo de transição: 1) o direito paterno, que deixa o patrimônio como herança aos descendentes, favorece o acúmulo de riquezas na família e faz com que esta se torne um poder diante da gens; 2) em troca, a disparidade de riquezas influencia a constituição, criando os primeiros rudimentos de uma nobreza e um reinado hereditários; 3) a escravidão, limitada num primeiro momento aos prisioneiros de guerra, já começa a se abrir para a escravidão de companheiros da própria tribo e até da gens; 4) a velha guerra de tribo contra tribo degenera em rapinagem sistemática por terra e por mar, visando conquistar gado, escravos e tesouros, e constituindo-se como verdadeira fonte de renda. E desse modo, conclui Engels, a riqueza passa a ser exaltada e considerada como “um bem supremo”, o que implica no fato de que “as antigas ordens gentílicas são usadas para justificar o roubo violento de riquezas”.

Faltava apenas um elemento entre os gregos que garantisse uma ruptura diante das mudanças que ali aconteciam: uma instituição que desse segurança ao indivíduo ateniense em função das riquezas adquiridas contra as tradições da comunidade gentílica, “uma instituição que não só santificasse a propriedade privada, antes tão menosprezada, e declarasse essa santificação a finalidade suprema de toda comunidade humana, como também imprimisse o selo de reconhecimento social universal às novas formas de aquisição de propriedade [...]; uma instituição que eternizasse não só a divisão da sociedade em classes em surgimento mas também o direito da classe possuidora à espoliação da classe não possuidora e à dominação sobre ela” (ENGELS, 2019, p.102). A essa instituição demos o nome de “estado”, e essa é sua forma histórica clássica<sup>23</sup>.

O estado ateniense se desenvolveu, portanto, através de um processo em que houve uma reconfiguração dos elementos da comunidade gentílica concomitante a um afastamento das características comuns da centralidade ateniense. A consequência consciente desses fatos foi, portanto, a dissolução da gens grega. Antes de compreendermos algumas especificidades desse processo é necessário, aos nossos propósitos, comparar essa transição histórica entre os povos de Atenas e os Iroqueses.

Estabelecer algumas correspondências entre os gregos – principalmente atenienses – e os iroqueses é um exercício que deve ser feito com mediações,

---

<sup>23</sup> “Atenas apresenta a forma mais pura, clássica: aqui o estado se origina direta e preponderantemente dos antagonismos de classes que se desenvolveram-na própria sociedade gentílica.” (ENGELS, 2019, p. 156)

sobretudo na medida em que essas formas sociais, como a história nos demonstra, tiveram desenvolvimentos distintos. Engels (2019, pp. 105-6) demonstra que a produção dos meios de vida entre os iroqueses era constante no decorrer dos anos, sendo incapaz de gerar conflitos e antagonismos como os que existiram em Atenas. Se por um lado entre os iroqueses a produção se movia dentro de limites estreitos, entre os atenienses o surgimento da propriedade privada de rebanhos e artigos de luxo instituíram, conseqüentemente, a troca entre indivíduos a partir da transformação dos produtos em mercadoria. As distinções entre os gregos e os iroqueses demonstram, em última instância, o porquê da existência do estado naqueles e não nesses.

Ao passo em que Morgan focava principalmente nos aspectos territoriais como um dos elementos decisivos que motivaram a dissolução da comunidade gentílica grega, Marx já ressaltava entusiasticamente o papel da propriedade para o surgimento do capital monetário naquela localidade.

**“A impossibilidade de manter os membros de uma gens num mesmo território aumentava com a mobilidade das ligações dos indivíduos com a terra e com a criação de novos direitos de propriedade em localidades exteriores. A unidade do seu sistema social perdia a sua estabilidade residencial, o seu caráter transformava-se [Além de sua localidade: as diferenças de propriedade no interior da gens haviam transformado a unidade de seus interesses em antagonismos entre seus membros; além disso, junto com a terra e o gado, o capital monetário passou a ter uma importância decisiva com o desenvolvimento da escravidão]<sup>24</sup>”.** (MARX, 1972, p. 213; MORGAN, 1980, p. 312).

Esse processo de dissolução da comunidade gentílica grega também foi uma consequência das políticas impostas por Sólon motivadas por reformas consideráveis nas dimensões política, social e econômica em Atenas. Morgan (1980, p. 309) demonstra que “quando Sólon ascendeu ao arcontado (em 594 a.C.), as enormes contradições sociais tinham atingido um nível intolerável”, assim, “uma parte dos atenienses tinha caído na escravatura por dívidas, pois, na falta de pagamento, o credor podia dispor da pessoa do devedor como escravo”. As políticas de Sólon, segundo Morgan, deram “nova vida ao projeto de Teseu de organizar uma sociedade dividida em classes [...] segundo a importância da propriedade de cada um”. Embora não tenha entrado em detalhes acerca das reformas de Sólon, Engels (2019, p. 108)

---

<sup>24</sup> Do original “*Abgesehen v. locality: die genthumsdifferenz in selber gens htte Einheit ihrer Interessen in Antagonismus ihrer members verwandelt; ausserdem war neben Land u. Vieh Geldcapital entscheidend wichtig geworden, mit d. Entwicklg der Sklaverei!*”.

apresentou em *A origem* a divisão estabelecida pelo legislador grego no sentido de subdividir os cidadãos atenienses em quatro classes tendo como referência a extensão da terra que possuíam e sua produção: “500, 300 e 150 medimnos de cereal (1 medimno = cerca de 41 litros) era a produção mínima para as três primeiras classes; quem tinha menos ou nenhuma propriedade fundiária era incluído na quarta classe”. A distinção de pressupostos evidentes a partir dessa transformação social é que ao passo em que as comunidades gentílicas baseavam os aspectos hereditários através da organização social atrelada a sua linhagem - ou seja, mantinham-se no interior da gens – a expansão da propriedade e o surgimento de classes em Atenas, como política de Sólon, implicou na dissolução sistemática do direito gentílico e o substituiu pelos próprios regimentos do poder político centralizado. Mas a influência das políticas de Sólon na dissolução da comunidade gentílica grega foi agregada por um outro elemento essencial para essa transição histórica.

Uma das principais causas da dissolução da comunidade gentílica grega a partir das políticas de Sólon foi, segundo Morgan (1980, p. 312), os incentivos no sentido de atrair para Atenas colonos trabalhadores de outras regiões da Grécia. Essa medida fez com que muitos indivíduos emigrassem para localidades estranhas à sua própria realidade, ocasionando a quebra do vínculo de parentesco antes pressupostos em suas respectivas comunidades gentílicas e interferindo também na organização social que existia em Atenas. Marx comenta a passagem de Morgan sobre as medidas adotadas por Sólon.

[...] a política de Solón tendia a atrair para Atenas colonos trabalhadores de outras partes da Grécia. Esta foi uma das razões do fracasso da organização gentílica **[Esses colonos eram todos gregos; com a linguagem escrita, as diferenças de dialetos haviam deixado de se constituírem enquanto uma barreira separadora (ininteligibilidade); por outro lado, a emigração, a navegação e todo o movimento de pessoas ligadas ao comércio é incompatível com uma sociedade baseada na gens<sup>25</sup>]**. (MARX, 1972, p. 213; MORGAN, 1980, p. 312)

Marx ressalta que o aspecto decisivo não é o fato de que esses novos colonos intercambiassem suas características constitutivas com a população que vivia em Atenas; para além disso, o que obteve uma influência determinante foram as consequências da expansão do comércio – “incompatível com uma sociedade baseada na gens” – como causa dessas movimentações naquela localidade a partir das políticas

---

<sup>25</sup> Do original “*Diese settlers alle Griechen; mit wriiten language hatte d. dialectic Unterschied nicht mehr Macht zur Barriere v. Scheidung (Unverständhichkeit) zu werden; andrerseits migration, Seefahrt u. alle mit commerce verbundne Personenbewegung - nicht fassbar in auf gens gegründete societies*”.



de Sólon. Por toda a Europa, alguns vestígios de traços característicos das comunidades gentílicas podiam ser observados em determinadas localidades. Se por um lado vimos que entre os povos tribais a religião foi um elemento que vigorou em relação à dissolução da comunidade gentílica, bem como da propriedade comunal das terras, por outro Engels demonstra que em algumas localidades da Alemanha, da França e da Inglaterra foram exatamente essas características fraternas que se apresentavam enquanto elemento *a posteriori* de resistência às forças impostas pela expansão do modo de produção capitalista nessas regiões. Engels (2019, pp. 145-6) demonstra em *A origem* que os povos dessas localidades “resgataram parte da autêntica constituição gentílica na forma de cooperativas de marca e a transplantaram no Estado feudal, proporcionando desse modo à classe oprimida, aos camponeses, mesmo sob a mais dura servidão feudal, um ponto de coesão local e um meio de resistência que não tiveram nem os escravos antigos nem os proletários modernos”. Em função dessa apropriação de características das formas sociais gentílicas, Engels ironicamente conclui que “o que rejuvenesceu a Europa não foram as qualidades nacionais específicas, senão simplesmente sua barbárie, sua organização gentílica”.

O capítulo final de Engels em *A origem da família, da propriedade privada e do estado* é um texto totalmente distinto dos anteriores de sua obra: ele não mais subsidiou suas informações naquilo que Morgan havia formulado previamente, mas sim, pretendeu-se ir além das informações obtidas pelo antropólogo americano, mesmo que as formulações de *Ancient society* ainda estivessem pressupostas em seu desenvolvimento teórico. Nesse capítulo cujo título é “Barbárie e civilização”, podemos ver um Engels que busca articular sua exposição anterior a *O capital* de Marx na intenção de investigar “as condições econômicas gerais que solaparam a organização gentílica da sociedade no estágio superior da barbárie e a eliminaram por completo no início da civilização” (ENGELS, 2019, p. 147). Se assumirmos – como já demonstramos – que não temos nenhuma evidência da intenção de Marx, ao desenvolver os rascunhos a Morgan, que seja desvinculada de sua crítica à economia política; se consideramos que Engels esteve diante dos rascunhos de Marx e de uma versão original de *Ancient society*; e se aceitarmos o fato de que Engels assume, em “Barbárie e civilização”, sua intenção de associar os pensamentos de Morgan e Marx, uma conclusão nos é pertinente: Engels pode ser considerado como primeiro intérprete da relação entre Marx e Morgan.

O primeiro elemento original trazido por Engels em seu capítulo final é uma

categoria ausente em *Ancient society* e nas preocupações de Morgan: a divisão do trabalho. De acordo com o autor de *A origem*, a divisão do trabalho, em comunidades gentílicas, advém de uma ordem natural. Todavia isso não significa que ela seja inexistente: “ela existe somente entre os dois sexos”. É notório que a divisão do trabalho é um pressuposto da produção social capitalista, entretanto, essa não é uma prática exclusiva desse modo de produção. Marx (2013, p. 180), n’*O capital*, já ressaltava que “a divisão do trabalho é um organismo natural-espontâneo da produção”. Diversos materiais etnográficos fornecem evidência para a argumentação de Engels ao demonstrarem que o homem é responsável pelas atividades externas – caça, guerra etc.

- e a mulher às atividades internas – cozimento, confecção de vestuário, etc. Porém essa dinâmica de divisão de trabalho nessa forma social está longe de ser uma regra. Leacock e Lee (1982) demonstram que além da existência de flexibilidades durante o processo de obtenção dos meios de vida, pode haver procedimentos comuns que sejam indistintos da relação entre homem e mulher. Podemos dizer que, para Engels, essa divisão natural-espontânea do trabalho é a característica própria do estado de selvageria. Para além dessa especificidade, o autor de *A origem* define, sob seus pressupostos, aqueles que constituem como os dois grandes momentos de divisões sociais do trabalho no período da barbárie.

A primeira ocorreu como consequência do aumento da produtividade do trabalho, o que aumentou também a produção da riqueza e, com isso, ampliou o campo de produção. Essa primeira divisão social do trabalho implicava no surgimento da escravidão. Seguindo o raciocínio de Engels: “da primeira grande divisão social do trabalho originou-se a primeira grande divisão da sociedade em duas classes: senhores e escravos, espoliadores e espoliados” (ENGELS, 2019, p. 150). A segunda grande divisão social do trabalho foi aquela na qual a manufatura cindiu-se da agricultura, o que aumentou consideravelmente a produção social além de ter valorizado a força de trabalho através do grau de produtividade. Com essa divisão “surge a produção destinada diretamente à troca, a produção de mercadorias” e com ela, o comércio por terras assim como pelos mares. Desse modo a diferenciação que existia entre senhores e escravos é acrescida de um novo antagonismo entre classes: os ricos e os pobres (ENGELS, 2019, p. 151). As implicações dessa nova divisão do trabalho alcançam finalmente o limiar da “civilização”, que consolida e intensifica todas essas divisões do trabalho e ainda acrescenta uma terceira, de importância decisiva: aquela que gera a

classe de comerciantes, uma classe que, segundo Engels “surge, pela primeira vez, uma classe que, sem ter qualquer participação na produção, conquista a liderança da produção como um todo e em grande escala e submete economicamente os produtores; que faz de si mesma a mediadora incontornável entre dois produtores e espolia ambos” (2019, p. 151).

De antemão já está claro que os critérios estabelecidos por Morgan para caracterizar o advento do período da “civilização” – a invenção do alfabeto fonético e o uso da escrita – em nada se relacionam com os motivos de cunho econômico apresentados por Engels. Pelos critérios expostos em *A origem* por Engels (2019, p. 160), “a civilização é, portanto, o estágio de desenvolvimento da sociedade em que a divisão do trabalho, a troca entre indivíduos dela decorrente e a produção de mercadorias [...] revolucionam toda a sociedade mais antiga”. Por mais que os critérios que fundamentam o período da “civilização” entre esses autores sejam distintos, em ambos é notória a articulação de uma forma de família específica que atende aos propósitos dessa nova fase – a monogamia; além de uma forma de propriedade necessária aos anseios das classes dominantes originárias no processo de dissolução da comunidade gentílica – a privada; e por fim através de uma organização social que desde sua origem se baseia em princípios que asseguram os bens e as posses dos grandes proprietários – o Estado.

Na condição de intérprete, Engels preencheu um vazio no esquema de Morgan. Acrescentou às teorias do antropólogo ianque as categorias constitutivas da teoria do valor de Marx e demonstrou que não é o produto de uma sociabilidade o elemento que constitui sua caracterização, mas sim o modo através do qual esses diversos produtos se conformam. Para retornarmos a uma metáfora anterior, se considerássemos a classificação morganiana como um canteiro de obras poderíamos dizer que Engels teria acrescentado a ela tijolos preciosos. Porém, como acreditamos que os pressupostos morganianos característicos de seu esquema são distintos daqueles formulados por Marx, nossa conclusão só pode nos conduzir à constatação de que essa mera estrutura ainda não se compara a um edifício. Eis algumas distinções evidentes entre *Ancient society*, de Lewis Morgan, *A origem da família, da propriedade privada e do estado*, de Friedrich Engels, e as contribuições presentes nos chamados *Cadernos etnológicos* bem como na totalidade da obra de Karl Marx.

## Conclusão

Em todo este artigo, investigamos as especificidades da organização social gentílica de Morgan a partir da leitura de Marx e, eventualmente, de Engels. Demonstramos como que em Marx já havia a pressuposição de que a proibição do incesto se apresenta como um elemento disruptivo para a formação das comunidades gentílicas – algo que foi melhor aprofundado por Lévi-Strauss, a seu modo, décadas depois; além disso, demonstramos a crítica marxiana àqueles expoentes que, ao tentarem dar uma inteligibilidade ao totemismo, criavam abstrações irrazoáveis para apreender elementos de uma forma social correspondente; dissertamos também sobre a organização política no interior da comunidade gentílica e novamente Marx critica o modo como alguns teóricos – principalmente Mommsen – inventavam “soberanos” nessas formas sociais por meio de um típico exercício de Robinsonadas; por fim, apresentamos as contribuições de Engels que se propôs, de acordo com suas intenções, conciliar a teoria do valor de Marx com as formulações de Morgan. Diante dessa investida, Engels se conformou, sob nossa interpretação, como aquele que foi o primeiro a investigar, a seu modo, os nexos entre Marx e Morgan.

As aproximações entre Marx e Morgan, angariadas especialmente pela tradição soviética (cf. TOLSTOY, 2017) que notou uma continuidade entre as formulações desses autores, não podem ofuscar suas discordâncias. O pensamento de Morgan em *Ancient Society*, amparado por uma negação da coetaneidade, nos parece distintos ao que rege as tendências investigativas do pensamento marxiano que, ao contrário, buscam, por sua vez, a compreensão das particularidades históricas de cada sociabilidade. O exercício comparativo não pode anteceder o rastreamento desses nexos, sob a pena de que seus expoentes sejam alocados na história nas mesmas gavetas onde Frazer e Tylor se resignaram. Morgan é um autor sério e importante a seu tempo, mas não deve servir como parâmetro para o marxismo nem muito menos seus esquemas como um “canteiro de obras”. Através deste artigo demonstramos, antes de qualquer coisa, que Marx foi o primeiro a perceber isso, algo que alguns marxistas contemporâneos ainda teimam em não enxergar. Dessa forma acreditamos que não se trata, portanto, da elaboração de um esquema de desenvolvimento histórico crítico, mas antes, uma crítica aos esquemas de desenvolvimento histórico, estes, invariavelmente íntimos a uma concepção teleológica - e essencialmente fatalistas – da história.

## Referências bibliográficas

- DE COULANGES, Numa Denis Fustel. **A cidade antiga**. Trad. Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: Edameris, 2006.
- EIDT, Celso. **O estado racional**: lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos artigos da *Gazeta Renana* (1842-1843). Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1998.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do estado*: em conexão com as pesquisas de Lewis H. Morgan. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.
- ENGELS, Friedrich. “Lettre à C. Schmidt du 27 octobre 1890 ». In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Sur la religion**. Paris: Ed. Sociales, 1960.
- KARATANI, Kojin. Capital as Spirit. **Crisis and Critique**, v. 3, 3, 2016, pp. 166-89.
- LEACOCK, Eleanor; LEE, Richard. « Introduction ». In: LEACOCK, E.; LEE, R. (Org.) **Politics and history in band societies**. Cambridge: The University Press, 1982.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O homem nu**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O suplício de Papai Noel**. Trad. Malcolm Bruce Corrie. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Totemismo hoje**. Petrópolis: Editora Vozes, 1975.
- LOWIE, Robert H. On the principle of convergence in ethnology. **Journal of American Folklore**, v. XXV, 1912, pp. 24-42.
- LOWIE, Robert H. *Primitive society*. New York: Boni and Liveright, 1920.
- MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Trad. Rubens Enderle e Leonardo Gomes de Deus. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.
- MARX, Karl. **O capital**. Crítica da economia política Livro I: o processo de produção do capital. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. “O editorial n. 179 da *Gazeta de Colônia*. Trad. Celso Eidt”. In: EIDT, Celso. **O estado racional**: lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos artigos da *Gazeta Renana* (1842-1843). Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1998, pp. 228-33.
- MARX, Karl. **Os despossuídos**: debates sobre a lei referente ao furto de madeira. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2016.
- MARX, Karl. **The ethnological notebooks of Karl Marx**. Org. Lawrence Krader. Assen: Van Gorcum & Comp. N. V., 1972.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feurbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. Trad.: Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Mortorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MORGAN, Lewis Henry. **A sociedade primitiva** v. I. 3. ed. Trad. Maria Helena Barreiro Alves. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1980.
- MORGAN, Lewis Henry. **A sociedade primitiva** v. II. Trad. Maria Helena Barreiro Alves. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1974.
- MORGAN, Lewis Henry. **Systems of consanguinity and affinity of the human family**. Lincoln: University of Nebraska Press, 1997.
- PIRES, Rogério Brittes Wanderley. **O conceito antropológico de fetiche**: objetos africanos, olhares europeus. Rio de Janeiro: PPGAS-MN/UFRJ, 2009.

- SARTORI, Vitor. Acerca da individualidade, do desenvolvimento das forças produtivas e do “romantismo” em Marx. *Práxis Comunal*, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, pp. 33-70, jan./dez. 2018.
- TOLSTOY, Paul. **Lewis Morgan e o pensamento antropológico soviético**. Trad. Lucas Parreira Álvares; Disponível em: <<http://passapalavra.info/2017/11/117006>>. Acesso em: 30 nov. 2017.
- TYLOR, Edward B. **Researches into the early history of mankind**. 2. ed. Londres: Murray, 1870.
- VELLOSO, Gustavo. Anti-Lubbock: as “negações” do velho Mouro contra o Barão de Avebury. *Práxis Comunal*, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, pp. 71-86, dez. 2018.

**Como citar:**

ÁLVARES, Lucas Parreira. Marx, leitor de Morgan: crítica à organização social. *Verinotio*, Rio das Ostras, v. 29, n. 2, pp. 134-171; jul.-dez., 2024.