

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ECONOMIA**

Monografia

ÁLVARO SCHWARTZ MICHELETTI

**Orientador: PROF. DR. EDUARDO BARROS
MARIUTTI**

**A ANTROPOLOGIA DO VALOR
ECONÔMICO**

Fragmentos para uma economia pós-desenvolvimento

CAMPINAS – 2019

“Eu, por exemplo, não me admiraria nada se, de repente, sem nenhum motivo, em meio ao futuro bom senso geral, surgisse um cavalheiro com um rosto nada nobre ou, melhor dizendo, com uma fisionomia retrógrada e zombeteira e, de mãos na cintura, dissesse a todos nós: e então, senhores, que tal dar um pontapé em todo esse bom senso e mandar esses logaritmos para o diabo para que possamos novamente viver segundo a nossa vontade idiota. (...) E tudo isso por um motivo insignificante que não valeria a pena mencionar: precisamente pelo fato de que o homem, invariavelmente e em todo lugar, quem quer que ele seja, sempre gostou de fazer o que quis, e não como mandam a razão e o interesse próprio”

Fiódor Dostoievski, 1864, sobre o progresso

“Fala sem ódio e sem medo; diz o que sabes”

Pierre-Joseph Proudhon, 1840

SUMÁRIO

Introdução

Capítulo 1 - Alf Hornborg: o problema dos fluxos energéticos

1.1 – Perspectivas relacionais na Antropologia	01
1.2 – Impérios energéticos	04
1.3 – Eficiência de um ponto de vista sistêmico	08
1.4 – O problema do valor	13

Capítulo 2 – David Graeber: por uma teoria antropológica do valor

2.1 – O fetiche da mercadoria	17
2.2 – Rumo a uma teoria antropológica do valor	20
2.3 – Guerra e escravidão na origem da moeda	27
2.4 – Apostas ontológicas	37

Conclusão

43

Referências

48

I. Introdução

Algumas palavras introdutórias

uma localização histórica e pessoal das palavras por vir

Não existem ideias sem corpo. Esta é uma proposição geral que permeia o pensamento dos dois autores que serão estudados neste trabalho e, dessa forma, seria despropositado iniciá-lo sem algumas palavras sobre o corpo que falou pelas próximas dezenas de páginas

O meu processo de enveredar para a Antropologia foi um processo emocional e intelectual.

Intelectual por ser uma linha de fuga das preocupações mais quadradas da Economia. À moda de Karl Polanyi (o primeiro antropólogo que li no curso de História Econômica do professor que me orientou em toda a graduação), buscar entender a economia como um aspecto geral das sociedades, a ser compreendido dentro dos sistemas simbólicos delas próprias. Não faria sentido pensar na provisão dos bens materiais essenciais à vida como um processo central da sociedade, restringindo e determinando todos os outros se assim não for a percepção de mundo dos envolvidos. Se elas conseguem organizar a reprodução da vida pensando em outras chaves, essas chaves são tão válidas e funcionais quanto as nossas.

Em um momento em que o mundo parece estar acabando, lembrar que existem outras possibilidades de vida é de uma vivacidade enorme, bom para as ideias e para o corpo. Longe de idealizar vivências distantes de mundos Kayapo, Iroquois ou Guarani, lembrar que a reprodução da vida por fora das estritas leis do mercado sempre existiram, existem e existirão; são a base do tecido social e uma eterna referência de resistência e possibilidade.

Também um processo emocional, como não, visto se deu na gloriosa turbulência de entre meus 18 e 22. Dos tormentos de imaginar-me profundamente e exclusivamente racional e sofrer/criticar o reino da razão com Dostoievski no ensino médio, as leituras da teoria antropológica do valor de Graeber coincidiram e foram um potente catalisador de descobertas pessoais intensas da faculdade. A sociedade é um processo dinâmico e criativo, diz ele. As ideias que a organizam, na verdade, dizem respeito a congelamentos simbólicos por meio dos

quais o desejo encontra canais de expressão social. Longe de existirem verdades em conexão direta com a realidade, existem *valores*; jeitos de explicar o mundo que propõem certas formas de ação. Nosso caminho nesse mundo, individual e coletivo, buscando convergências, aproximações (sempre imprecisas, eternamente em processo) entre o sentido profundo e sem palavras de que nos falam os ossos e os símbolos por meio dos quais essas vontades podem encontrar comunhão na sociedade.

Em meio a longos momentos de letargia e confusão que quem conviveu comigo certamente testemunhou, foi este senso dilatado de possibilidade que me manteve curioso e atento na faculdade; e foram estas ideias que, de uma forma ou de outra, quiseram encontrar forma neste trabalho.

Tanto pessoalmente como coletivamente, parecemos estar num momento de insuficiência dos esquemas de valor conhecidos, sem mais poder acreditar de verdade na possibilidade de que o progresso e/ou a revolução logo mais virão nos salvar definitivamente.

Neste contexto, discernir claramente os aspectos insustentáveis do projeto modernizador e postular a sociedade como um projeto aberto de produção coletiva parecem tarefas muito importantes para ajudar a manter os olhos bem abertos e a atenção afiada ao nosso redor. Lembrar que o sentido das coisas cresce do chão e das pessoas, e essa é a baliza de valor que sempre será, No final, a política é sobre o sentido da vida¹, lembra Graeber com sua clareza anarquista que insepara as ideias das coisas. E aqui e agora é sempre um lugar bom o suficiente para começar, não importa o que se diga.

Caminhar. Sem ódio e sem medo. Sem ideal nem esperança, mas sem sucumbir ao niilismo. Estas são as ideias de fundo que movem este trabalho.

Na introdução de sua “Pequena Introdução ao Desenvolvimento”, Celso Furtado, ao discutir o conceito, coloca:

“Tem-se como evidente que o homem não está em equilíbrio com o meio: necessita transformá-lo para realizar-se individual ou coletivamente. Seu comportamento social assume a forma de um processo, no qual a duração é algo distinto do tempo cosmológico. No empenho de efetivar suas potencialidades, ele transforma o mundo, engendra o desenvolvimento. Na base de toda reflexão sobre

¹ GRAEBER, 2001, p. 88

este existe, explícita ou implicitamente, uma teoria geral do homem, uma antropologia filosófica.” (FURTADO, 1981. p. ix)

Nesta definição, Furtado sugere algumas pistas relativas à ideia de desenvolvimento que são muito interessantes para o que se pretende desenvolver neste trabalho. O processo de desenvolvimento envolve a produção e reprodução de certa relação com o meio ambiente e o tempo que são construídos socialmente a partir das concepções cosmológicas de cada comunidade². Compreender de que se trata o desenvolvimento, se partirmos desde a base desses conceitos de uma “antropologia filosófica” que coloca Furtado, consiste em compreender as relações sociais, a relação com o tempo, a relação com a natureza que constituem essa forma de vida, assumindo que estas formas não são homogêneas entre diferentes lugares, tempos e culturas. Na realidade, seria a partir da própria prática social dos atores que estas concepções cosmológicas se realizariam no mundo³. Para além da compreensão de desenvolvimento econômico ampla o suficiente para abarcar a periferia do capitalismo, como propõem Furtado, alargariamos esta reflexão crítica para pensar o desenvolvimento econômico de forma a compreender também processos de *outras sociedades*.

Neste trabalho, pretendo fazer uma contribuição para a discussão desta antropologia filosófica, inicialmente trazendo as contribuições de dois autores do campo da Antropologia (David Graeber e Alf Hornborg) para discutir a compreensão de valor corrente nas discussões econômicas de forma crítica, compreendendo-a como um produto histórico e culturalmente localizado que orienta, a mais das vezes implicitamente, nossas considerações sobre o desejável e o possível da organização socioeconômica.

A Antropologia, que em seus primeiros dias consistia em um projeto de compreensão das sociedades ditas primitivas, em um esforço europeu para traçar suas próprias origens pré-civilizadas (a linha do tempo do desenvolvimento civilizatório seria uma só, estando diferentes sociedades no espaço em diferentes pontos nesse processo. A análise histórica poderia, portanto, de certa forma ser feita a partir de uma exploração geográfica), acaba desnaturalizando, por meio de seu próprio desenvolvimento, as categorias eurocêntricas que a

² Embora, no sentido que tratamos aqui, a diferenciação feita pelo pernambucano entre a duração social e o tempo cosmológico não faria grande sentido, visto inexistir um tempo cosmológico desacoplado de uma percepção social de duração.

³ Refiro-me aqui à discussão sobre agência e valor contida em Graeber (2001), que será desenvolvida com detalhe no decorrer deste trabalho.

informavam, abrindo espaço para uma “antropologia simétrica” que observaria a sociedade ocidental com o mesmo crivo que era dispensado exclusivamente aos povos tradicionais.

Nesse sentido, a disciplina consiste tanto em um formidável repositório acerca das diversas possibilidades culturais humanas, elencando formas variadas de se relacionar com a natureza, ferramentas, animais, deuses e outros seres humanos; como também uma via de compreensão crítica singular de nossa própria sociedade, sendo capaz de olhar para os conflitos e impasses do capitalismo contemporâneo por meio de categorias de certa forma externas a ele.

Este trabalho consiste, portanto, de dois impulsos básicos. Um primeiro, fortemente calcado na obra de Alf Hornborg, dá conta de sua análise da forma particular por meio da qual o capitalismo e seus artefatos (o dinheiro e as tecnologias baseadas em eletricidade e combustíveis fósseis) organizam o espaço geográfico e o fluxo de energia (advinda dos ecossistemas e do trabalho humano) globalmente, sublinhando a insustentabilidade ecológica desse modelo. Um segundo está relacionado à especificidade do valor econômico, investigando as contribuições da obra de David Graeber para pensar a sua gênese histórica e as formas sociais associadas à sua reprodução, com grande foco na questão do trabalho reprodutivo doméstico e sua separação do circuito “verdadeiramente produtivo” da economia.

Propõem-se uma análise da forma como os dois autores se apropriam seletivamente da teoria marxista de formas semelhantes (principalmente a partir de seu foco no conceito de fetichismo), expondo por um lado os limites ecológicos do capitalismo e por outro a sua indissociabilidade de certas formas de organização social.

No primeiro capítulo, faremos uma breve exposição sobre as linhas de antropologia relacionais em que Hornborg se inscreve, expondo suas aproximações e discordâncias com alguns autores e a sua interpretação sobre o sistema-mundo baseada na ecologia política. Elencando as críticas que Hornborg faz às concepções marxistas de corte ortodoxo e ecológico da teoria do valor, exporemos a seguir sua análise dos problemas inerentes a uma organização dos recursos baseada no *general purpose money* capitalista. No segundo capítulo, será elaborada uma análise da teorização crítica de David Graeber do conceito de valor, passando pela sua narrativa sobre a origem da moeda e das implicações destas ideias para a organização social.

Estas ideias fazem-se particularmente importantes e oportunas no contexto histórico em que vivemos. Por um lado, encontramos-nos em meio ao Antropoceno⁴, a nova era geológica criada para dar conta dos efeitos biogeoquímicos das ações humanas na Terra, que passam a ter proporções genuinamente planetárias. Por outro, vivemos impasses com o recrudescimento e multiplicação de regimes autoritários e desigualdade social no mundo todo. Ambas tendências colocam em questão a desejabilidade e a viabilidade da utilização de instrumentos, métricas e lógicas capitalistas para constituir a relação humana com a natureza e seus semelhantes. Os dois autores aqui estudados nos fornecem ideias para pensar como o crescimento econômico e o acesso crescente a mercadorias não consistem em horizontes de possibilidade social viáveis com o asseveramento progressivo da crise ecológica que vivemos, nos dando chaves para pensar em desenvolvimento de formas distintas e mais alinhadas com a harmonia das relações dos homens entre si e com a natureza.

⁴ O Antropoceno consiste na proposição de uma nova era geológica inaugurada pela ação humana em escala global. A tese foi consagrada por Crutzen (2006), onde ele afirma que, dadas as proporções do impacto antrópico sobre a estrutura biogeoquímica da Terra, seria justificável oficializar esta mudança em nossa forma de compreender as eras do planeta.

Capítulo 1 – Alf Hornborg: o problema dos fluxos energéticos

Alf Hornborg é um antropólogo sueco que realizou campo na Amazônia brasileira e peruana. Sua linha de pesquisa vai no sentido de compreender diferentes maneiras pelas quais as sociedades se relacionam com o meio ambiente, tendo se concentrado nas últimas décadas em uma análise crítica dessas questões na sociedade capitalista.

O argumento mais geral do livro é que o dinheiro capitalista, com sua propriedade de mediar a troca de quaisquer objetos ou atividades uns pelos outros, independentemente de considerações de tempo e espaço⁵, permitiu a formação de um império centrado no progresso tecnológico, absolutamente singular na história humana. Fortemente orientado pela tradição de Nicholas Georgescu-Roegen, matemático romeno considerado uma das primeiras e mais importantes figuras da economia ecológica, Hornborg buscará compreender criticamente a tecnologia moderna a partir da análise dos fluxos energéticos de trabalho humano e ecológico que a constituem.

Primeiramente, no entanto, algumas palavras sobre a compreensão de tecnologia que embasa estas constatações fazem-se importantes.

1.1 Perspectivas relacionais na antropologia

Em sua obra *Global Magic* de 2016 (que será um dos trabalhos centrais analisados nesta pesquisa), Hornborg inicia sua argumentação falando sobre a compreensão de tecnologia mais amplamente disseminada na academia e na sociedade. Haveria uma

⁵Aqui faço referência à discussão consagrada na Antropologia sobre esferas de troca, que é descrita sucintamente em Graeber (2011, p. 36-7). A propriedade do dinheiro capitalista de poder ser trocado por toda espécie de bem e serviços não é nada trivial, havendo na literatura antropológica numerosos exemplos de sistemas de troca em que diferentes tipos de coisas (desde performances artísticas até adornos pessoais e alimentos) só podem ser trocadas entre si, ou apenas em momentos determinados. Haveriam domínios de valores distintos que só poderiam ser trocados entre si, normalmente ligados a aspectos da cosmologia daquele povo (por exemplo, artefatos ligados ao trabalho masculino e feminino, que não são trocáveis uns pelos outros). A característica impessoal, durável e genérica do dinheiro capitalista diria respeito a um sistema de trocas específico, carregando em suas dimensões materiais aspectos importantes da cosmologia construída ao redor dele (TURNER, 2008, p. 53)

compreensão generalizada de nossas tecnologias modernas como “objetos neutros”, artefatos fruto da engenhosidade humana que teriam capacidades intrínsecas ao seu *design* de aumentar a produtividade do trabalho humano e a eficiência de nossos processos materiais. Assim, o progresso técnico seria um pressuposto praticamente além de qualquer consideração moral, o sentido do caminho civilizatório capaz de aumentar as possibilidades de fruição da vida dos seres humanos. Caberia à esfera da política, separada da economia, deliberar sobre os diferentes caminhos para onde orientar essa inventividade e as formas de distribuir seus frutos.

Para o autor, as teorias antropológicas recentes carregam em si um potencial de uma compreensão distinta desses fenômenos, calcada na dissolução do que é chamado de *dualismo cartesiano*. Ele consistiria em uma concepção polarizada entre natureza/cultura, que seria erodida à medida que compreendem-se fluxos materiais e simbólicos como processos interligados e indissociáveis.

Nesse sentido, torna-se central uma perspectiva *relacional*, compreendendo a natureza de fenômenos e seres humanos e não-humanos a partir das relações que estabelecem uns com os outros ao invés de suas propensões individuais ou características estruturais internas. Caberia pensar, portanto, na constituição dos objetos como indissociável do local ocupado por eles em redes de relações mais amplas. Entre vários outros autores, esta posição é advogada por Bruno Latour, que neste trecho dá um exemplo desta abordagem falando sobre a questão do buraco na camada de ozônio:

“O buraco de ozônio é por demais social e por demais narrado para ser realmente natural; as estratégias das firmas e dos chefes de Estado, demasiado cheias de reações químicas para serem reduzidas ao poder e ao interesse; o discurso da ecossfera, por demais real e social para ser reduzido a efeitos de sentido.” (LATOUR, 1994, p. 12)

Nesse sentido, não seria possível falar em uma “tecnologia pura” ou um “meio ambiente externo” como se estes não se mesclassem continuamente. Tampouco seria viável falar em uma tecnologia exclusivamente *técnica*, ligada ao mundo das ciências naturais e separada do mundo da política e da sociedade. Os fenômenos naturais teorizados cientificamente partem de certas compreensões sobre a relação do homem com a natureza, por exemplo, e esta teoria, ao ser produzida no contexto de laboratórios ou ser aplicada

concretamente, passa a ser transpassada por considerações inconfundivelmente sociais e estranhas à sua suposta pureza técnica⁶.

Analogamente, os fenômenos simbólicos tradicionalmente estudados pelas nossas ciências sociais também são continuamente contagiados por considerações que escapam ao que é constituído apenas socialmente ou no campo dos discursos, tendo bases materiais igualmente incontornáveis e subordinadas às leis das ciências naturais. Todo objeto e todo ser, portanto, consistiria em um nexo de relações, um ponto de entrecruzamento em uma malha global de fluxos energéticos e simbólicos.

No contexto do Antropoceno, essa forma de compreensão se torna particularmente importante: à medida que os impactos ambientais do sistema de trocas globais se tornam cada vez maiores e indisfarçáveis, esforços no sentido de compreender as conexões entre arranjos materiais e simbólicos tornam-se sumamente relevantes para dar conta das transformações socioambientais em curso, sob o risco de, incapazes de considerar criticamente suas próprias bases materiais, nossas ações coletivas destruam o substrato sobre o qual se sustentam.

A obra de Hornborg parte destas preocupações aqui amplamente delineadas. No entanto, ela intervém neste debate considerando que os autores da antropologia que trabalham dentro destes pressupostos têm estado muito preocupados em compreender as dimensões simbólicas e culturais dos mais variados fenômenos, compreendendo sua natureza inter-relacionada⁷, mas pouco implicados na tarefa de compreender de que forma estes fenômenos são constituídos também por fluxos materiais⁸, fazendo uso de fontes de energia específicas

⁶ Uma das autoras paradigmáticas nestes estudos é Isabelle Stengers (2010), que discute as relações de poder e contingências históricas que condicionam e estruturam o surgimento de diversos campos da ciências modernas, compreendendo-as como formas específicas de conceber e se relacionar com o mundo mais do que expressões da verdade.

⁷ “(...) ele [Tim Ingold] mostrou como a constituição e comportamento dos seres vivos geralmente emerge como produto das relações em que eles estão imbricados, mais do que sendo determinados por alguma programação pré-existente. Como Bateson, ele observa que a ciência ocidental *mainstream* encorajou representações do mundo em que organismos humanos e não-humanos e seus produtos são objetificados e desligados de seus contextos relacionais.” (HORNBERG, 2016a, p. 12, tradução minha)

⁸ “As perspectivas da economia ecológica e da ecosemiótica são esforços no sentido de transcender o dualism cartesiano partindo de direções opostas; o primeiro mostrando que a sociedade também é material e o segundo argumentando que a natureza também é comunicativa (Hornborg 2001a: 5). Enquanto o segundo ponto é elaborado de forma extensa e convincente por Bateson e Ingold, a primeiro parece estar for a do seu campo de interesse. Nenhum destes dois teóricos de sistemas ecológicos aborda o metabolismo material e a economia política de infraestruturas sociais como as tecnologias globalizadas” (Ibid, p. 13-14, tradução minha)

que são distribuídas e empregadas por arranjos indissociáveis dos sistemas globais de trocas econômicas.

Ele argumentará que não bastaria, como faz Tim Ingold, olhar para as nossas compreensões científicas e investigar os diversos pressupostos cosmológicos advindos da vida concreta dos agentes que existem por trás de ideias que em tese diriam respeito apenas ao mundo material⁹. Sua preocupação será de pensar as dimensões energéticas do capitalismo globalizado, bem como compreender o funcionamento de suas trocas e artefatos (notadamente a tecnologia moderna) a partir das relações sociais que as produzem. Qual seja, embarcando na indissociabilidade de natureza e cultura, ao invés de buscar as bases simbólicas que subjazem nossas compreensões sobre o mundo natural, focar a atenção nas bases materiais que são mobilizadas para sustentar nossas estruturas simbólicas.

Para tanto, ele principiará sua análise a partir de uma discussão sobre o fenômeno dos impérios desde um ponto de vista energético.

1.2 Impérios energéticos

Afirmando sua dívida com as teorias de sistema-mundo de Immanuel Wallerstein e Andre Gunder-Frank, Hornborg principia sua elaboração sobre o capitalismo globalizado com estas colocações:

Para encontrar uma teoria materialista de sistemas *sociais* globalizados, temos que nos voltar à perspectiva analítica do sistema-mundo. O argumento central da abordagem do sistema-mundo é que as trajetórias específicas de sociedades locais, territorialmente definidas ou culturalmente homogêneas, será em boa medida resultado de campos de interação muito mais amplos e de difícil mapeamento (...) Para Wallerstein, este sistema-mundo do século XVI era composto do “centro”, da “periferia” e de uma zona intermediária “tampão”, ou “semi-periferia”. O centro é o local por excelência da acumulação de capital, baseada em uma “troca desigual” de seus produtos manufaturados por matérias primas de sua periferia empobrecida. O sentido em que esta troca é desigual não foi convincentemente elaborado na

⁹ Este seria o projeto de Ingold (2000), como se vê neste trecho: “[A intuição] constitui uma fundação necessária para qualquer sistema de ciência ou ética. Simplesmente existir como seres sencientes demanda estar situado em um certo ambiente e implicado nas relações que isto resulta. Estas relações, e as sensibilidades constituídas no decorrer delas, estão na base de nossas capacidades de julgamento e nossas habilidades de discriminação, e cientistas – que também são pessoas – dependem destas capacidades e habilidades tanto quanto quaisquer outros. É por isto que a perspectiva soberana da razão abstrata, da qual a ciência ocidental julga deter autoridade, é praticamente inatingível: uma inteligência que fosse completamente descolada das condições da vida no mundo não poderia pensar da forma que pensa. (...) Meu projeto amplo tem sido de trazer estes fundamentos à nossa visão” (INGOLD, 2000, p. 25, tradução minha)

literatura do sistema mundo, mas esta questão é fundamental para este livro” (HORNBERG, 2016a, p. 14, tradução minha)

A questão fundamental de Hornborg no decorrer da obra será compreender o sistema-mundo a partir da assimetria *energética* das trocas que o constituem. Inicialmente, sua preocupação será de compreender impérios de um ponto de vista ecológico, analisando comparativamente as ideologias e artefatos por meio dos quais diferentes Estados durante a história foram capazes de engendrar sistemas de apropriação sistemática de recursos energéticos dos territórios controlados, seja esse controle político e militar ou apenas comercial. Partindo desta compreensão geral do problema do imperialismo, ele faz uma análise sobre a especificidade do império industrial britânico que, sob diferentes hegemonias nacionais, consistiria em uma mesma estratégia de dominação global que sobrevive até hoje.

Ele parte de um conceito de longuíssima duração de “capital”, chamando assim todas as formas materiais pelas quais impérios são capazes de cristalizar os excedentes energéticos que capturam de forma a utilizá-los para reproduzir ou expandir essa captura de energia por meio de trocas assimétricas¹⁰. Quando fala em energia, Hornborg está se referindo à dimensão material dos fenômenos que discute, compreendendo o trabalho humano, o vento, o cultivo da terra, os combustíveis fósseis, a gravidade e toda espécie de força como fontes energéticas cujo uso e distribuição dentro dos diferentes contextos econômicos, históricos e culturais deve ser compreendido por uma ciência social preocupada em pensar a sociedade humana como inextricável dos processos ambientais que a sustentam. Impérios, portanto, seriam melhor compreendidos em sua condição híbrida entre o material e o simbólico, como mecanismos de captura de energia compostos por artefatos materiais e também ideologias que sustentam trocas assimétricas como morais ou necessárias.

Ele começa sua análise observando a diferença substancial que há entre impérios baseados na extração de excedentes agrários (comuns por um longo período histórico, a exemplo dos Han e dos Inca) e na acumulação por meio da arbitragem de preços globais por meio do comércio de longa distância (como é o caso dos ibéricos e holandeses). Enquanto

¹⁰ “Em uma perspectiva comparativa à luz da história mundial, a acumulação de capital pode ser entendida como uma relação recorrente (capaz de se retroalimentar) entre algum tipo de infra-estrutura material e a capacidade simbólica ou coercitiva de apropriar-se do trabalho de outras pessoas e de recursos da terra. Esta definição ampla do conceito incluiria, portanto, não apenas a relação especificamente “capitalista” entre fábricas têxteis britânicas do século XIX e as instituições do trabalho assalariado e das trocas mercantis, mas também a relação analogamente recursiva entre terraços agrícolas peruanos do século XVI e a instituição Inca por meio da qual fermentado de milho era distribuído cerimonialmente em troca de trabalho” (HORNBERG, 2016a, p. 67, tradução minha)

estes primeiros acumulam capital por meio do controle do território e de tributos, os segundos controlam os circuitos de comércio para serem capazes de se aproveitar as diferenças globais de índices de preços para acumular recursos. Enquanto os primeiros eram baseados em um controle militar e religioso sobre territórios agrários, capturando os excedentes produtivos por meio de diferentes tipos de tributação (desde impostos até trocas assimétricas em rituais), os segundos, embora também dependentes de estruturas militares e religiosas, tinham sua base material nos índices de preços dos circuitos comerciais de longa distância.¹¹

Ao discutir a emergência do modelo imperial industrial perseguido pelos britânicos, seu argumento é de que ele consiste em um sub-tipo desta estratégia comercial, também baseado na arbitragem global de preços mas focada na terra e no trabalho para constituir fluxos assimétricos de energia. Temos a ação concomitante do recém inventado motor a vapor movido a carvão mineral (uma inovação técnica que permite o acesso a fontes energéticas até então impensáveis e a arbitragem comercial em proporções geográficas inéditas¹²) e da empreitada colonial nas Américas (fornecendo as possibilidades políticas para o acesso de terra e trabalho a preços inferiores aos vigentes na Europa Ocidental). Com estes preços distintos atrelados aos fatores, somando-se a remuneração dada também ao capital, as trocas entre bens produzidos na metrópole e na colônia, se eram simétricas em termos monetários, constituíam fluxos energéticos assimétricos para o centro em termos de terra e trabalho incorporado.

A linha de raciocínio do antropólogo ecoa o argumento de Karl Polanyi, que coloca a centralidade da transformação da terra e do trabalho em mercadorias para a formação do sistema capitalista em que vivemos:

Não foi o aparecimento da máquina em si, mas a invenção de maquinarias e fábricas complicadas e, portanto, especializadas que mudou completamente a relação do mercador com a produção. (...) A produção industrial deixou de ser um acessório do comércio organizado pelo mercador (...); ela envolvia agora investimentos a longo prazo, com riscos correspondentes, e a menos que a continuidade da produção fosse garantida, com certa margem de segurança, um tal risco não seria suportável. Quanto

¹¹ Ilustrando esta mudança paradigmática, Hornborg (2016a, p. 88) comenta como a percepção da energia vital que anima a sociedade tende a ser o Sol em impérios agrários, mas torna-se o dinheiro quando o comércio passa a ser central para as estratégias de apropriação; um movimento lógico que corresponde à forma de acesso e captura de energia mais utilizada por essas sociedades.

¹² “Combustíveis fósseis forneceram uma forma de energia que não competia com a produção de alimento ou outros usos da terra. Isso significou que o acesso à terra não mais representava a restrição definitiva, como era o caso para os fisiocratas e para Malthus. Contudo que o preço dos combustíveis fósseis fosse baixo o bastante, não importava se a energia gasta nos transportes excedesse o conteúdo do carregamento” (ibid., p. 22, tradução minha)

mais complicada se tornou a produção industrial, mais numerosos passaram a ser os elementos da indústria que exigiam garantia de fornecimento. Três desses eram de importância fundamental: o trabalho, a terra e o dinheiro. Numa sociedade comercial esse fornecimento só podia ser organizado de uma forma: tornando-os disponíveis à compra. (...) A ampliação do mecanismo de mercado aos componentes da indústria – terra, trabalho e dinheiro – foi a consequência inevitável da introdução do sistema fabril numa sociedade comercial. (POLANYI, 2012, p. 80-81)

O argumento de Hornborg, no entanto, adiciona nuance à formulação de Polanyi neste trecho. Os ganhos superiores da organização industrial que ele descreve acima são indissociáveis da possibilidade de adquirir terra e trabalho baratos nas Américas, sendo estes na verdade a base dessa “oportunidade de negócio”. A “introdução do sistema fabril numa sociedade comercial” não teria ocorrido não fossem as condições históricas e políticas de constituir um *comércio vantajoso* de terra e trabalho. Bastaria uma alteração nos preços relativos e não valeria a pena produzir ou comprar tecidos industriais, tampouco investir na construção e invenção de maquinários mais e mais produtivos. No entanto, sob estas condições históricas este desenvolvimento foi possível, e os resultados foram formidáveis em termos de acumulação no Velho Continente.

Citando o trabalho de Kenneth Pomeranz, o autor ilustra este ponto apontando que as importações de algodão, açúcar e carvão britânicas em 1900 tinham incorporadas em si o equivalente a 200 milhões de hectares de terra produtiva, um número espantoso quando comparado aos módicos 24 milhões totais da Grã Bretanha¹³.

Em uma outra pesquisa, Hornborg (2006) compara a terra e o trabalho incorporados em 1000£ de algodão cru americanos e 1000£ de tecidos britânicos em 1850, concluindo que uma troca de um pelo outro envolveria um ganho de 123% em termos de horas de trabalho e 210% em termos de hectares de terra para quem compra o algodão por meio da venda de manufaturados. Pensando do ponto de vista nacional, computando apenas os gastos de terra e trabalho ingleses envolvidos na produção de tecidos e excluindo os investimentos de recursos já contidos nas matérias primas utilizadas, esses ganhos energéticos obtidos na operação comercial saltam para respectivamente 800% em termos de horas de trabalho e 6000% em hectares de terra.

Nesse sentido, a lógica de David Ricardo (1996) que advoga o interesse inglês em abster-se de produzir milho e comprá-lo internacionalmente com os lucro industrial estaria inscrita neste contexto onde seria possível adquirir alimentos com a mesma moeda utilizada

¹³ Ibid., p. 65

para comprar combustíveis fósseis oferecendo energia barata e algodão cultivado em terras coloniais utilizando trabalho escravo. O conceito de uso eficiente dos recursos, portanto, deveria ser pensado a luz de uma perspectiva mais sistêmica.

1.3 Eficiência de um ponto de vista sistêmico

O autor argumenta que, ao serem fruto de oportunidades de negócio centradas no comércio dentro de um sistema que remunera de forma geograficamente diferenciada a terra e o trabalho, o real feito das tecnologias modernas consiste em sua capacidade de engendrar trocas assimétricas em termos energéticos. A racionalidade por trás do design mecânico e do julgamento da viabilidade de uma tecnologia consiste no seu potencial de, a preços dados, produzir mais do que ela custa. No entanto, esta lucratividade é pensada dentro do tecido do mercado global, onde tanto os produtos industrializados produzidos por esta tecnologia quanto os seus insumos e os fatores produtivos utilizados são precificados desconsiderando em absoluto dimensões energéticas. A acumulação de recursos que permite a produção contínua de mais máquinas é o sintoma claro dos fluxos materiais desiguais que são mistificados sob a aparência simétrica das transações comerciais globais.

É interessante notar como os conceitos de produtividade e eficiência, crescentes em proporções inéditas a partir da Revolução Industrial, perdem seu encanto quando observados sob essa perspectiva ecológica. A produtividade de um operário inglês aumenta nesse período pois o seu trabalho passa a poder ser trocado, dentro do sistema global do Império Inglês, por quantidades de trabalho (ou terra) muito superiores. Um trabalhador na colônia poderia ficar feliz ao ler a teoria das vantagens comparativas de Ricardo (1996) e constatar que, em termos monetários, o fato de ele vender os produtos de seu trabalho para a Europa aumenta seu poder de compra, visto que permite o acesso a produtos que fizeram uso de quantidades de *capital* que seu país não dispõem.

No entanto, essa forma de colocar o problema apresenta uma troca simétrica e proveitosa em termos de valores monetários (pressupondo a livre troca de fatores de produção

em um processo produtivo, homogêneos sob a métrica abstrata dos preços¹⁴) e esconde uma troca assimétrica de energia. A “oportunidade de ganhos comparativos” que seu emprego na produção globalizada oferece consiste, na realidade, na oportunidade de se inserir nas relações energeticamente assimétricas sobre a qual a produção dos gêneros industriais ingleses se constituiu. De um ponto de vista global, portanto, os ganhos de produtividade do trabalho só podem consistir em uma capacidade conjuntural de o trabalho em uma região do sistema comandar recursos muito superiores vindos de outra.¹⁵

O conceito de eficiência, que detrás da mesa de uma empresa aparece como uma operação eminentemente técnica, na realidade tem como seu substrato aspectos políticos e sociais que definem os preços dos fatores produtivos e passam longe de qualquer determinação objetiva; bem como aspectos culturais que incorporam a valorização monetária superior de bens industriais intensivos em consumo de energia como realmente valiosos na busca de uma vida plena e satisfatória.

Se o aumento da produtividade e da eficiência não são verdadeiros em termos materiais quando se pensa o sistema globalmente, torna-se evidente que a eficiência buscada é um conceito culturalmente localizado, aqui no caso relacionado à otimização dos processos em termos dos seus custos monetários e do uso de recursos dos países centrais.

Como vimos, esta valorização em nada considera o preço inferior dado ao trabalho e à terra da periferia, ou os impactos ambientais destes empreendimentos, tidos como externalidades. Além disso, oculta outra assimetria energética de proporções colossais no que tange ao preço dos combustíveis fósseis. Imprescindíveis para a matriz energética que emerge

¹⁴ “Ao encorajar o deslocamento das demandas por terra britânicas para o exterior (por meio de sua crítica das *Corn Laws* protecionistas, por exemplo) Ricardo contribuiu para o desenvolvimento conceitual associado à transição de uma sociedade agrícola para uma industrial. Este ponto seria refletido de forma importante em sua proposição da substitubilidade dos fatores de produção (terra, trabalho e capital) entre si (...)” (ibid., p. 42, tradução minha)

¹⁵ “Do ponto de vista dos setores privilegiados da sociedade, investimentos em tecnologia são compreensivelmente entendidos como progresso. Esta convicção foi fundamental para as concepções dominantes de história, desenvolvimento e modernização por pelo menos dois séculos. Mas o progresso tecnológico tem sido em larga medida privilégio das elites afluentes, e a própria existência de novas tecnologias tem se baseado na apropriação de trabalho e recursos incorporados de uma periferia cada vez mais empobrecida. Os investimentos em tecnologia a vapor no início do século XIX estavam indissociavelmente ligados ao comércio de escravos no Atlântico e às plantações de algodão do sul americano. Eles dependiam de uma troca desigual contínua de terra e trabalho incorporados entre o centro industrial e sua periferia colonial.” (HORNBERG, 2016a, p. 24, tradução minha)

com a industrialização britânica, sua energia resultante da ação condensada de milhões de anos de forças geológicas em nada é refletida pelos preços vigentes, cuja nível relativo é central para a ordem do sistema global (como os choques do petróleo dos fins da década de 70 e começo de 80 são apenas um dos muitos exemplos). Tampouco são considerados os efeitos disruptivos do uso desses combustíveis no equilíbrio biogeoquímico do planeta Terra, naturalmente considerado como dado pelos economistas mas sob stress crescente desde o início da Revolução Industrial.

Alheia a quaisquer considerações morais ou materiais, trata-se de uma métrica eminentemente empírica e pragmática, relacionada às condições políticas da expansão colonial europeia que se principia no século XVI e da qual emergem as possibilidades de investimento lucrativo em empreitadas industriais.

A despeito da ênfase que dedica a estas considerações, Hornborg está ciente de que o valor econômico não está diretamente ligado a quaisquer aspectos materiais, sendo produto emergente das relações de mercado (como dirão marginalistas críticos da teoria do valor trabalho marxista) e imbricado em um sistema cultural (como dirão antropólogos como Marshall Sahlins)¹⁶. Ainda assim, Hornborg escolhe enfatizar o aspecto *energético* dos preços e da assimetria da trocas do capitalismo globalizado por uma razão essencialmente política: ao contrário de quaisquer considerações morais, os volumes energéticos das trocas têm uma dimensão inquestionavelmente material e uma relação indisfarçável com os limites biogeoquímicos do planeta Terra. A crítica ao preço baixo do petróleo frente ao seu valor energético seria pouco mais que um moralismo ecologista se as emissões de gás carbônico não caminhassem no sentido de mudanças climáticas que ameaçam a vida humana e o petróleo não fosse um recurso não-renovável que acabará nas próximas décadas.

Sua inspiração aqui é fortemente ligada à obra do economista e matemático romeno Georgescu-Roegen, que busca compreender os sistemas econômicos a partir de seu

¹⁶ “No pensamento marxista, valores de uso são igualados a “riqueza real” e denotam quantidades materiais de recursos como trabalho incorporado, energia, terra e água, que atendem às necessidades humanas. No entanto, como Braudillard (1981 [1972]) e Sahlins (1976) mostram, as necessidades humanas – além de demandas metabólicas básicas para manter um organismo humano isolado vivo – são impossíveis de separar de seus contextos culturais. Para ilustrar este ponto, poderíamos perguntar quanto “valor de uso” teria carne de porco para um muçulmano. Se valores de uso são culturalmente determinados, é difícil ver como eles poderiam ser objetivamente identificados com quantidades materiais.” (ibid, p. 82, tradução minha)

comportamento termodinâmico. Ao constatar que no sistema capitalista as mercadorias são valorizadas crescentemente à medida que são processadas industrialmente (em um processo dissipador de energia) e que o sistema está baseado na busca da expansão contínua da produção, ele estabeleceu que o progresso capitalista produziria uma entropia crescente no sistema¹⁷ e caminharia inexoravelmente para seu próprio esfacelamento, à medida que incentiva o consumo crescente de matérias primas sem qualquer processo de reposição. Nesse sentido, as considerações sobre a dimensão ecológica das trocas se fazem relevantes justamente porque inescapáveis. Todas as formações socioculturais podem ser consideradas válidas sob algum prisma ideológico, mas a destruição das condições ambientais necessárias à vida humana certamente consiste em um fato que salta para além do relativismo moral.

Nesse sentido, Hornborg argumenta que, se estivermos realmente preocupados em buscar soluções reais para a degradação ambiental atualmente em curso acelerado, as ferramentas econômicas fiéis a este conceito de tecnologia são inúteis. Alardeadas como perpetuamente em progresso, as inovações técnicas sustentáveis seriam, para muitos, a base de um futuro com crescimento econômico e degradação ambiental baixa ou nula. No capítulo 7 de *Global Magic*, no entanto, ele começa o texto com um exemplo provocativo das inconsistências desse pensamento:

“Em 2010, o *Bank of America*, inaugurou um prédio de 55 andares na Ilha de Manhattan, Nova York, que foi laureado na imprensa como “o mais sustentável do país” e um dos “grandes prédios de escritório mais ambientalmente responsáveis” no mundo (Roudman 2013). A construção recebeu a certificação Platina pelo assim chamado “Liderança em Design Energético e Ambiental” (LEED, na sigla inglesa) e foi aplaudido por Al Gore como um modelo no combate às mudanças climáticas. No entanto, de acordo com uma avaliação da cidade de Nova York em 2012, essa mesma construção “produz mais gases do efeito estufa e usa mais energia por metro quadrado do que qualquer prédio de escritórios comparável em Manhattan” e “usa mais do que o dobro da energia por área do que o Empire State Building, de 80 anos de idade” (ibid.). A função principal de esquemas de certificação como o LEED, conclui o jornalista Sam Roudman, é criar um mercado para sustentabilidade e publicidade verde, mais do que poupar energia.” (HORNBORG, 2016a, p. 113, tradução minha)

Não haveriam quaisquer possibilidades de “sustentabilidade” mantendo um modo de vida baseado em tecnologias constituídas ao redor da abundância energética que os

¹⁷ “Em outras palavras, de uma perspectiva física, produção é destruição. A criação de valor para o consumidor ou utilidade é, simultaneamente, a criação de entropia. Produtos finais precisam ter um preço superior aos insumos que os compõem – trabalho, combustíveis e matérias primas – mas inexoravelmente representam menos energia disponível. A dissipação de recursos, portanto, é cegamente e continuamente recompensada pelo Mercado com mais e mais recursos para dissipar.” (ibid, p. 26, tradução minha)

combustíveis fósseis e o mercado global oferecem arregimentando trocas assimétricas que produzem condições de consumo impensáveis sem este nível de globalização.

Um exemplo desta questão seria a energia solar. Pensada desde a década de 1950 como uma solução futura para geração energética sustentável¹⁸, ela ainda hoje patina para demonstrar seu potencial em larga escala. Como ilustração, Hornborg põem por caso a usina de Ouarzazate, no Marrocos, o maior projeto do tipo no mundo. De acordo com ele, o projeto de 25 km² e com custo de 9 bilhões de dólares seria capaz de atender apenas a 1/35 da população marroquina, escondendo também custos relacionados ao dispêndio energético dos transportes e a mineração invasiva de componentes raros que em nada são refletidos nos preços. Seria uma ilustração, argumenta ele, da falácia de se pensar em atender de forma sustentável as demandas energéticas colossais do capitalismo contemporâneo, que dirá de pensar em expandi-las para ainda outras regiões do mundo¹⁹.

Se objeções morais podiam ser feitas ao capitalismo sem grande ameaça à sua existência no passado, tal não é o caso quando discutimos as implicações ecológicas e energéticas levantadas por este autor. Com a progressiva degradação dos ecossistemas e a exaustão dos combustíveis fósseis, as relações ecológicas que embasam nossa estrutura social tendem a provar-se impedimentos materiais intransponíveis. A já minoritária parcela da população mundial com acesso a níveis de consumo energético de países desenvolvidos tende a diminuir e as possibilidades concretas de atingir níveis de desenvolvimento capitalista centrais em países periféricos se tornaria utópica.

O momento histórico que vivemos demandaria com urgência singular um esforço no sentido de compreender os entrelaçamentos sociotécnicos e ambientais envolvidos em nossa sociedade moderna. Um movimento como este, como demonstram os argumentos do antropólogo sueco levantados até aqui, não tem como ser feito mantendo-se preso a concepções dualistas ingênuas do progresso técnico, insistindo em pensar que poderia haver tecnologias que geram abundância sem depender de fluxos energéticos globais assimétricos. Arranjos que permitam atender as necessidades humanas com menos consumo agregado de

¹⁸ HORNBERG, 2016a, p. 117

¹⁹ HORNBERG, 2019

energia, bem como formas de ciência social capazes de refletir sobre estes aspectos entrelaçados do mundo em que vivemos aparecem como urgentes.

1.4 O problema do valor

Defendendo sua perspectiva de compreensão das assimetrias no capitalismo a partir de suas dimensões energéticas, Hornborg faz uma crítica contumaz da abordagem de marxistas clássicos e ecológicos sobre o assunto, apontando que a forma pela qual a teorização do problema se dá não se distancia em alguns aspectos essenciais da formulação de economistas *mainstream*.

A crítica dessas escolas seria de que certos “valores de uso” (elementos capazes de concretamente atender às necessidades humanas) seriam subvalorizados no capitalismo, recebendo remunerações em termos de “valores de troca” inferiores à utilidade real que auferem às pessoas. A diferença residiria em qual seria o principal recurso apropriado pelo capitalismo, com o foco recaindo sobre o trabalho humano nas leituras marxianas e sobre aspectos naturais como uso de terra, água e emissão de poluentes na abordagem da economia ecológica.²⁰

Hornborg considera esta uma formulação condizente com os dilemas apresentados pelo capitalismo, abordando a questão candente do descompasso entre valores monetários e energéticos das mercadorias. No entanto, o enfoque escolhido seria pouco potente. Ao postular a subremuneração dos fatores de produção, os próprios valores monetários são usados para criticar a disparidade de fluxos materiais que encobrem. Estes fluxos energéticos, argumenta ele, nunca estiveram em questão no cálculo capitalista, apenas a maximização dos lucros dados os preços de mercado. Dizer que a remuneração do trabalho é inferior ao valor que este gera acaba sendo uma formulação feita em termos capitalistas (qual seja, sob a égide

²⁰ “As duas tradições têm a convicção de que os preços de mercado, ou valores de troca, não fazem justice aos “valores de uso”, e que a subremuneração e a troca desigual de tais valores é fundamentalmente problemática. Elas diferem em termos de quais valores de uso seriam o problema central. O pensamento marxiano tradicionalmente foca na apropriação dos industriais do valor de uso do trabalho e nas desigualdades e polarizações de classe resultantes. A abordagem da economia ecológica, por outro lado, tem focado na apropriação de valores de uso “naturais” como energia, terra incorporada e serviços ecossistêmicos, bem como na degradação ambiental resultante.” (HORNBERG, 2016a, p. 78, tradução minha)

de valor que se pretende criticar), falhando em compreender que os lucros estão baseados justamente nesse obscurecimento dos fluxos materiais. Seria impossível isolar a contribuição de uma parcela específica da energia usada no processo produtivo para um valor de venda final em termos de uma métrica que desconsidera esses aspectos; estas trocas e este sistema não teriam nenhum incentivo para existir se não fosse precisamente estas assimetrias. A questão é que estas assimetrias seriam de qualidades não medidas pela métrica dos preços, que são usadas por essas teorias para postular ideias de subremuneração dos valores. Estaria sendo usada uma linguagem capitalista para criticar o capitalismo, evidentemente incorrendo em limitações teóricas.²¹

Como alternativa a estas duas escolas, ele defende a linha da economia ecológica baseada em Georgescu-Roegen, que explicitaria acontecerem *simultaneamente* a geração de valor capitalista e a expansão da entropia do sistema (resultante de uma troca energeticamente assimétrica da terra e do trabalho pelas mercadorias que produzem)²², sem, contudo, postular que uma remuneração monetária condizente a esses conteúdos materiais seria possível. Vê-se, portanto, que essa forma de abordar o problema sepulta as possibilidades de um progresso técnico sustentável ou da generalização de padrões de vida capitalistas para todo o sistema

Ele argumenta que, na verdade, esta crítica marxista (seja pela via ortodoxa ou ecológica) está intimamente ligada ao não-abandono de Marx de um horizonte de generalização do progresso técnico para toda a humanidade. O revolucionário alemão estaria vendo o crescimento das possibilidades de consumo europeias como fruto de certa

²¹ “Sugerir que economistas marxistas ou ecológicas têm uma compreensão superior do que é valioso do que atores no Mercado, e que estes sistematicamente subremuneram estes valores mais essenciais é uma abordagem errada para o problema. O principal erro cometido por estes teóricos é usar o conceito de valor para falar de um tipo de fluxo material que não é o objeto de valorização em si. Não é a quantidade de trabalho ou energia incorporados que definem quanto um consumidor está disposto a pagar por uma mercadoria. O mais-valor que rende lucros aos capitalistas não é o produto metafísico do poder de trabalho – uma entre várias fontes possíveis de energia – mas simplesmente a diferença entre o custo dos insumos e os ganhos com a venda dos produtos.” (HORNBERG, 2016, p. 26, tradução minha)

²² “(...) somente na economia não-reducionista da qual Georgescu-Roegen é pioneiro podemos encontrar uma distinção analítica consistente entre a semiótica da valorização de mercado e suas consequências materiais. Sua conclusão de que *os produtos dos processos econômicos representam simultaneamente um aumento do valor para o consumidor e da entropia* continua sendo um desafio formidável para qualquer defensor do crescimento econômico e do progresso tecnológico.” (ibid, p. 90, tradução minha)

inventividade técnica, da capacidade intrínseca de máquinas modernas de aumentar a produtividade do trabalho.²³

Hornborg insiste que a organização da sociedade ao redor de um horizonte de produção de mercadorias infinitamente crescente é um fenômeno indissociável da existência do dinheiro, especificamente o *general purpose money* capitalista, como é geralmente referido pelos antropólogos²⁴. Como ele coloca:

“(...) nós precisamos oferecer um segundo olhar de forma distanciada para a ideia cultural aparentemente auto-evidente do dinheiro, especificamente para a ideia de que tudo é intercambiável no mesmo mercado. Esta ideia – este artefato – torna possível comprar tanto tempo humano como ecossistemas inteiros como mercadorias. Isto incentiva todos a acumular tantos direitos abstratos sobre o trabalho e recursos alheios quanto possível, o que implica em querer pagar o mínimo dinheiro possível pelo que se compra. (...) A ilusão de equivalência abstrata entre qualidades incomparáveis – a essência fundante da organização social capitalista – é tão enganosa em termos de suas implicações para a justiça social como o é em termos de sustentabilidade ecológica (Nelson 2001a). Esta ilusão está encapsulada no conceito universalmente utilizado mas insidioso do ‘valor’ ” (HORNBERG, 2016b, p. 3, tradução minha)

Ao tratar como comparáveis quantitativamente coisas radicalmente distintas em termos de sua dimensão energética e sua importância para o funcionamento de vidas sociais e ecossistemas locais, seria possível subordinar estas outras considerações de valor aos ditames da otimização em termos monetários do uso dos recursos, uma métrica que, como

²³ “Para aqueles de nós que esperam reforçar a crítica radical do capitalismo industrial – e das teorias econômicas que ignoram as dimensões biofísicas da economia – tão poderosamente inaugurada por Marx, é contraproducente tentar compensar as suas limitações analíticas com exegeses seletivas. Pelo contrário, nós deveríamos estar preparados para descartar os aspectos de sua análise que eram inconsistentes com seu esforço de compreender a lógica do capitalismo, e que podem claramente ser atribuídos às limitações do discurso hegemônico de seu contexto histórico: essencialmente, sua crença prometeica no progresso tecnológico e seu compromisso com a teoria do valor trabalho.” (ibid, p. 83, tradução minha)

²⁴ Um texto central neste discussão é o de Dalton (1965), onde ele discute a diferença entre o dinheiro “primitivo” e moderno. Partindo das funções da moeda conhecidas de todo economista (unidade de conta, meio de troca e reserva de valor), ele argumenta que esses atributos valem apenas para o dinheiro ocidental moderno, sendo o uso de artefatos semelhantes ao dinheiro em sociedades não-ocidentais usualmente marcado pelo cumprimento de apenas alguns destes papéis. Assim, um dinheiro como o nosso, capaz de cumprir todas estas funções e ser trocado por virtualmente qualquer coisa dentro da sociedade seria específico de nossa economia integrada pelo mercado. Economias de sociedades diferentes se organizariam por meio de arranjos distintos, frequentemente com diferentes regras para diferentes âmbitos da vida social. Assim, os artefatos usados como dinheiro nessas sociedades carregariam estas especificidades, cumprindo algumas funções da nossa moeda em contextos específicos (como certos objetos que podem servir de dote ou de pedido oficial de desculpas por ofensas sérias) ou sendo trocáveis por apenas este ou aquele objeto ou prática. Assim, o autor estabelece a distinção entre *general purpose* e *limited purpose monies*. Trata-se de um empreendimento de pesquisa típico da antropologia econômica substantivista que seguiu a trilha de Karl Polanyi que, como coloca Graeber (2001, p. 68), e dedicava a examinar as diferentes “maneiras que uma sociedade provê suas necessidades materiais” focando em seus sistemas de troca.

demonstrado acima, é orientada para a acumulação de recursos materiais no centro do sistema e resulta em uma entropia crescente.

A essência do que seria ser “de esquerda” e proponente de um marxismo efetivamente radical nos dias de hoje, argumenta ele, envolveria desafiar o fato de que boa parte dos debates sobre a organização da sociedade encontram-se de uma maneira ou de outra subordinados ao horizonte teórico do progresso técnico ou do aumento da produção humana em termos monetários. Este seria um arranjo intrinsecamente insustentável ecologicamente, que faz parecer idênticas a acumulação de capital e o atendimento das necessidades humanas e resulta em soluções esquizofrênicas de sustentabilidade insustentável como vimos no exemplo do protocolo LEED.

“Então, para finalmente retornar à pergunta que abriu este texto, o que significa ser ‘crítico’ ou ‘radical’ hoje, 133 anos após a morte de Karl Marx? Significa reconhecer que o que os economistas *mainstream* celebram como ‘crescimento’ é na verdade *acumulação* e que o que eles endossam como ‘globalização’ e ‘livre mercado’ é *imperialismo* e *troca desigual*. Mas fundo – e aqui é onde a esquerda precisa repensar algumas de suas premissas básicas – significa reconhecer que nossa preocupação com o dinheiro e crucialmente com o ‘progresso tecnológico’ pode ser entendido como *fetichismo*, no sentido que relações entre pessoas assumem a forma de relações entre coisas” (HORNBERG, 2016b, p. 15, tradução minha)

Em sua visão, seria preciso recortar uma parte essencial do argumento de Marx e levá-la às últimas consequências, uma tarefa que tanto revolucionários históricos quanto o próprio Marx ao navegar entre diferentes níveis de abstração teriam falhado em fazer. Como coloca David Graeber, que propõem um movimento semelhante em relação ao marxismo, “o trabalho de Marx, me parece, aponta em uma miríade de direções diferentes. Mas algumas são decididamente mais interessantes.”²⁵. Hornborg argumenta que o aspecto central da teoria marxista, condizente e instigante para uma teoria social capaz de superar o dualismo cartesiano, estaria na formulação marxista sobre o fetiche da mercadoria e do dinheiro. Afinal, ali estaria o gérmen que baseia toda a discussão de Hornborg sobre a tecnologia: de que forma é possível que os objetos produzidos no capitalismo parecem ganhar agência e capacidade de reprodução autônoma, a despeito da óbvia realidade de sua produção estar baseada em arranjos socioambientais e na ação criativa de milhões de seres humanos?

²⁵ GRAEBER, 2006, p. 69, tradução minha

Para investigar esta questão mais a fundo, o próximo capítulo empreenderá uma recapitulação do conceito de fetiche marxista, analisando a apropriação que David Graeber faz dele e as implicações para a reflexão social que podemos obter de sua compreensão sobre o valor.

Capítulo 2 – David Graeber e a teoria antropológica do valor

2.1 O fetiche da mercadoria

No final do primeiro capítulo de *O Capital*, Marx expõem a problemática do fetiche da mercadoria. Ele argumenta que, dado a maneira anônima por meio da qual se estrutura a produção no capitalismo, as formas sociais socialmente reconhecidas de riqueza teriam a característica de aparecerem como as verdadeiras fontes do valor, apagando a história e as relações sociais realmente existentes que foram necessárias para sua produção

Tal seria um fenômeno histórico, relacionado à generalização dos mecanismos de mercado como os meios usados pelas pessoas para prover os bens e serviços necessários à sua existência social²⁶. De forma inédita na história, não seria por meio do trabalho humano produzindo diretamente aquilo que necessita que se constituiria a subsistência, mas sim esta capacidade de satisfação seria projetada para o campo misterioso das trocas, onde objetos e serviços absolutamente distintos podem ser trocados um pelos outros com a premissa da existência de uma qualidade comum entre eles (o trabalho humano abstrato)²⁷; uma processo

²⁶ “Essa cisão do produto do trabalho em coisa útil e coisa de valor só se realiza na prática quando a troca já conquistou um alcance e uma importância suficientes para que se produzam coisas úteis destinadas à troca e, portanto, o caráter de valor das coisas passou a ser considerado no próprio ato de produção.” (MARX, 2013, p. 148)

²⁷ A questão do trabalho abstrato é central para a formulação marxista, e será recuperada na análise de David Graeber. Resgatando a discussão de Dalton sobre “moedas primitivas”, podemos pensar sobre a especificidade histórica que consiste pensar que os peixes frutos de uma tarde de pescaria, as roupas usadas em uma festa

intimamente ligado à separação das pessoas dos meios de produção necessários à sua subsistência.

A questão seria que, na prática cotidiana das transações comerciais, este valor como sendo uma propriedade interna das mercadorias realmente parece se confirmar. A economia, portanto, apareceria como uma ciência capaz de dar conta dessas trocas, compreendendo os mecanismos por meio dos quais elas se dariam e quais tipos de arranjos e práticas garantiriam a produção da maior quantidade de valor por partes de indivíduos ou Estados.

A crítica de Marx à economia política que ele chama burguesa seria justamente a de se deixar seduzir por esse feitiço das mercadorias, isentando-se de compreender as relações sociais que produzem o sistema daquela maneira e dão às mercadorias seu valor. Naturalmente, as mercadorias não serviriam às necessidades humanas não fosse algum nível de trabalho contido nelas, de forma a conformá-las de acordo com as necessidades humanas percebidas socialmente naquela comunidade²⁸. Além disso, houveram outras formas históricas de organizar o trabalho humano e a provisão de bens materiais, devendo o capitalismo ser pensado com sua devida historicidade.

qualquer e um desenho particularmente inspirado de alguém poderiam se relacionar em termos *quantitativos*, sendo determinável qual a proporção exata de peixes que equivalem a uma pintura, por exemplo. Ideias como estas estão longe de emergirem universalmente como reguladoras da maioria das relações sociais. Um fenômeno como este demanda tanto um meio de troca absolutamente impessoal, que mantenha suas características em diferentes momentos do espaço e do tempo (um aspecto observável nas considerações de Menger (1892) sobre as características que tornam uma mercadoria mais ou menos apta à consolidação como moeda) e também condições nos quais a produção de bens e serviços são produzidas que permitam a organização do trabalho de forma impessoal e claramente destacada de outras esferas da vida que poderiam enredar as mercadorias no tecido de relações que as produzem e destituí-las de seu caráter abstrato. Além das considerações de Graeber sobre as condições em que tais contextos de trabalho emergem, que trabalharemos a seguir, podemos citar o trabalho de Thompson (1998) sobre os duros processos de corrosão das tradições locais e costumes laborais comunitários envolvidos na instituição das jornadas de trabalho mais extensas e claramente definidas quando da introdução das indústrias britânicas.

²⁸ Como bem explica David Graeber sobre este ponto: “Se uma mercadoria (...) atende uma necessidade humana, é porque seres humanos intencionalmente produziram-na para tanto. (...) O objeto, portanto, incorpora intenções humanas. É por isso que consumidores querem comprá-lo. Mas por conta da natureza anônima peculiar do sistema de Mercado, toda esta história torna-se invisível do ponto de vista do consumidor. Da perspectiva dela, parece que o valor do objeto – incorporado em sua capacidade de atender suas vontades – é um aspecto do próprio produto.” (GRAEBER, 2001, p.65, tradução minha)

Em verdade, a questão para Marx seria compreender de que forma, no capitalismo, o valor do trabalho humano passa a ser entendido na forma de um salário²⁹, qual seja, como uma proporção quantificável da imensa coleção de mercadorias que constituiria a riqueza na sociedade capitalista. A questão central seria a transformação do *próprio trabalho humano* em mercadoria, qualquer coisa passível de ser comprada, vendida e precisamente quantificada. Aqui se daria um movimento central e de implicações retumbantes. Uma vez que o trabalho passa a ser pensado em função da quantidade valor de troca que produz, ele passa a ser um *fator de produção* dentro de um cálculo de custos envolvidos na mobilização de mercadorias para a produção de mais mercadorias. Desligado de dimensões energéticas da terra, trabalho e recursos naturais que utiliza (como vimos na obra de Hornborg) e também quaisquer distinções qualitativas da criatividade humana em relação a quaisquer outros objetos, o valor do trabalho passa a ser calculado essencialmente em termos do preço das mercadorias necessárias à sua reprodução.

Como coloca o antropólogo Terence Turner, orientador de David Graeber e importante referência na reflexão sobre a aplicação das ideias marxistas em sociedades sem Estado:

“A explicação de Marx sobre a fonte do mais valor está baseada em sua distinção entre poder de trabalho e trabalho concreto como mercadorias. Poder de trabalho é definido como a habilidade de um trabalhador de trabalhar. Ele requer um certo nível de bens produzidos para ser mantido (abrigo, roupas, comida e assim por diante) e portanto tem um certo valor em termos de trabalho. O grande *insight* de Marx foi que o que os trabalhadores vendem aos capitalistas em troca de um salário é o seu poder de trabalho – ou seja, sua capacidade abstrata de trabalhar – e não seu trabalho concreto. (...) [O salário] corresponde ao valor de troca do trabalho socialmente necessário para produzir a comida, o abrigo, as roupas e outras necessidades que tornam possível a reprodução da capacidade do trabalhador de trabalhar. (...) Esta distorção de consciência social, que Marx chamou de ‘fetichismo das mercadorias’, é a forma de alienação na qual os produtores atribuem sua própria contribuição produtiva ao valor dos produtos à forma mercadoria como objeto de troca. Assim, o valor de seus próprios poderes, seu poder de trabalho, é pensado como sendo determinado pelo salário, que é o valor de troca que ele obtém no mercado determinado pelo poder de trabalho necessário para produzi-lo, ao invés do valor de troca dos produtos que ele é usado para produzir para os capitalistas que pagam os salários.” (TURNER, 2008, p. 53-4, tradução minha)

Temos aqui um movimento em dois níveis. Por um lado, temos uma expropriação em termos do próprio valor capitalista, a remuneração do trabalho humano com uma parcela inferior do valor de troca que ele produz para os detentores dos meios de produção, gerando o

²⁹ “Marx via a questão que buscava responder ao escrever o livro [O Capital] como uma questão similar de representação simbólica: por que, pergunta ele, no modo de produção capitalista o valor do trabalho é representado na forma de um salário?” (GRAEBER, 2013, p. 225, tradução minha)

lucro das empresas. Mas temos também um movimento mais sutil, que se dá por meio da valorização do trabalho humano *em termos* do que ele produz de mercadorias. Em outras palavras, o problema seria o apagamento do atendimento das necessidades humanas socialmente necessárias como o princípio guia do valor, aparecendo a forma específica do trabalho assalariado como a única forma de trabalho realmente valiosa³⁰

O antropólogo admite que o caminho tomado por ele para se apropriar do problema do fetiche consiste em uma intervenção radical na teoria marxista, baseada nas demandas concretas de aplicá-la no contexto de sociedades largamente diferentes daquela que estava sendo teorizada por Marx. No entanto, Graeber argumenta que a contribuição do autor alemão, quando matizada pelos interesses da antropologia, serviria como um potente instrumento teórico para olhar criativamente a nossa própria sociedade. Uma breve análise sobre a apropriação específica que o autor faz da tradução marxista, portanto, se faz importante.

2.2 Rumo a uma teoria antropológica do valor

Em seu livro *Towards an Anthropological Theory of Value* (Graeber, 2001), o autor desenvolve extensamente o que ele chama de *Chicago value theory*, uma compreensão antropológica da teoria do valor marxista teorizada principalmente por Terence Turner.

A questão central para Graeber, alinhada com suas preocupações de antropólogo, seria extrair da teoria marxista uma ideia de materialismo que dê conta da produção de relações humanas e não só da produção de “bens e serviços”. Trata-se de uma ideia que caminha no mesmo sentido de Hornborg de superar o dualismo cartesiano, apontando que todas as relações sociais envolvem de alguma maneira um substrato material e toda a produção de bens materiais se dá organizada dentro de uma teia simbólica de arranjos sociais. Uma

³⁰ “O que isto sugere é que o sistema de valores de troca não opera apenas para facilitar a exploração dentro da fábrica disfarçando o fato de que o valor vem do trabalho, ele opera em um nível ainda mais insidioso ao encorajar-nos a acreditar que apenas certas formas de trabalho (trabalho assalariado ou, na melhor das hipóteses, trabalho que contribui na produção de mercadorias vendáveis) produz valor em última instância.” (GRAEBER, 2013, p. 224, tradução minha)

reflexão social “materialista” sensata, portanto, seria uma que dá conta da inter-relação destes dois processos.³¹

Vejamos de que forma o argumento é elaborado. Partir-se-ia de uma compreensão de estruturas sociais como sendo dinâmicas, constantemente produzidas e reproduzidas a partir das ações dos indivíduos. Ao mesmo tempo em que elas seriam percebidas como elementos além da experiência humana por meio dos quais cada pessoa pensaria sobre a sociedade e orientaria suas ações de forma a tornarem-se significativas dentro dela, essas estruturas seriam produzidas justamente por estes repetidos atos orientados por essa estrutura imaginária. A obra marxista, que ele argumenta estar se esforçando para navegar dentro desses termos, explicaria o processo da seguinte forma³²: ao organizar-se socialmente para produzir as coisas (materiais e imateriais) socialmente tidas como necessárias³³ produzem-se arranjos sociais (famílias, guildas, clãs, empresas, sociedades secretas...) por meio das quais essa produção se dá e que sugerem tipos de pessoas tidos como propriamente socializadas a serem produzidas. A partir desses processos, naturalmente, novas necessidades são produzidas, que se inscrevem nessa mesma estrutura.

O problema, porém, seria como pensar a ação humana dentro deste contexto. Da perspectiva dos atores, a totalidade social na qual se produz o sentido de suas ações individuais é incognoscível. É impossível que, ao conduzir suas atividades, uma pessoa compreenda o sentido que elas representam para todos os outros afetados de forma minimamente significativa por elas. Dessa forma, haveria uma tendência à ação social

³¹ “Eu sugeri anteriormente que uma análise materialista não precisa estar baseada em alguma noção de determinação, mas sim em nunca deixar-se esquecer que a ação humana, ou mesmo o pensamento humano, só pode acontecer por meio de algum meio material e portanto não pode ser compreendido sem levar em conta as qualidades desse meio” (GRAEBER, 2001, p. 83, tradução minha)

³² Como exposto por Graeber (2001, p. 57-60), esta seria a estrutura proposta por Marx e Engels em “A Ideologia Alemã” para pensar sobre 4 níveis de demandas materiais (bens e serviços necessários, arranjos sociais para produzir tais bens, seres humanos devidamente socializados para ocupá-los e as novas necessidades que surgirão inevitavelmente desses processos) que seriam o substrato de onde surgiriam as *ideias* de nossa sociedade.

³³ Neste ponto nunca é demais reiterar que “necessidades” nunca são descoladas de contextos culturais. Salvo um conjunto mínimo de elementos absolutamente necessários à vida de um ponto de vista biológico, há um sem número de coisas que são tidas como necessárias dentro das cosmologias de diferentes sociedades. Analogamente, partindo de nossas próprias concepções do que é necessário e valioso, os dados etnográficos frequentemente apresentam-se como contrastes chocantes, apresentando-nos sociedades que em nada prezam coisas que compreendemos como sinais patentes e incontornáveis de civilidade e progresso e dedicando enormes esforços para produzir outros valores cuja relevância nos escapa totalmente. A mais da verdade, como coloca Graeber (2013), são os valores que trazem universos ao campo da existência, qual seja, formas de compreender o mundo, a natureza, o cosmos, a sociedade, o ser humano, etc, surgem a partir de (e servem de base para) critérios do que é justo, desejável e valioso de ser perseguido pelas pessoas no mundo.

plasmar-se em certos *meios concretos*, que passam a ser considerados eles próprios aqueles dotados de valor intrínseco. É importante ressaltar que aqui “concreto” não significa de forma alguma “material”. Estes meios podem igualmente ser coisas como moedas de ouro, colares de conchas, performances musicais ou pinturas corporais.

A questão é que os meios por onde certos valores são *concretizados* são a forma pela qual eles aparecem socialmente como o efeito no mundo das condutas tidas como valiosas. Os princípios do que é valioso e correto socialmente ou mesmo do que é um corpo humano propriamente socializado se manifestariam nos mínimos detalhes da vida cotidiana, sendo infinitamente reproduzidos por meio da conduta das crianças diante de seus pais ou das pinturas corporais feitas pelas mães em seus filhos, por exemplo.³⁴

Exemplos mais próximos de nós também são possíveis: após anos de diligentes estudos, uma pessoa recebe um diploma. Diante de repetidas demonstrações de honra e bravura, um militar recebe uma medalha. Os exemplos são vários, mas o aspecto central é de que esses meios concretos seriam símbolos de certos valores, mas, ao representá-los e aparentarem ser a fonte deles, seriam justamente aquilo que incentivaria os vários agentes e reproduzir as relações que os produzem³⁵. Como coloca Graeber, seria uma representação que “cumpre uma função necessária em tornar concreto a própria coisa que representa”.³⁶

Mobilizando estas formulações de forma a serem utilizáveis em contextos das sociedades tradicionais, onde frequentemente inexistente algo semelhante ao nosso “Estado”, o autor argumenta que, uma vez que são plasmados em meios concretos, torna-se possível pensar na apropriação do valor gerado por eles por certos grupos sociais.

³⁴ “Os valores de dominação e beleza são criados, em suas formas mais simples, nos mínimos detalhes da vida cotidiana, particularmente na família: por exemplo, nas atitudes de deferência que crianças devem seguir diante de seus pais, ou a tranquilidade familiar que elas podem adotar com outros parentes. Mas também em outras formas mais obviamente criativas: mulheres Kayapo, por exemplo, passam uma larga porção do tempo pintando os corpos de seus filhos, bem como umas das outras. À medida que elas o fazem (...) elas estão infinitamente reafirmando um modelo implícito do corpo humano e da sociedade, da transformação de poderes interiores ‘libidinais’ em formas sociais visíveis.” (GRAEBER, 2001, p. 82-3, tradução minha)

³⁵ É provável que ouçamos a esse respeito argumentos de que, em verdade, o sentido de ganhar um diploma ou uma medalha não é ele em si, mas o processo que resultou nele ou os atos feitos desinteressadamente do reconhecimento final. Isso, no entanto, só reforçaria a tese: para fins sociais, seriam esses símbolos que importariam em última instância. A preocupação com a possibilidade de que alguém poderia obtê-los sem realmente ter passado por um processo formativo específico ou agir de certas maneiras positivas só reforça a importância desses valores para os envolvidos e da capacidade do símbolo em questão de representá-los.

³⁶ GRAEBER, 2001, p. 67, tradução minha

Pondo por caso os Kayapo estudados por Turner mais uma vez, teríamos os valores centrais de “beleza” e “dominância”, que estariam tanto inscritos nas sutilezas da prática cotidiana (como por exemplo, a expressão de dominância dos mais velhos sobre suas filhas e genros por meio da deferência e contenção que eles lhes devem no campo doméstico) quanto seriam realizadas no campo público dos rituais, nos quais estes anciãos³⁷ realizam discursos e cantos que são vistos como a manifestação por excelência da beleza e da dominância. A questão central seria pensar no acúmulo de valor por parte dos mais velhos a cada um dos ciclos geracionais (que Turner considera análogos da divisão em unidades padronizadas de tempo que se observa no trabalho capitalista³⁸). Após um primeiro momento em que um homem e sua esposa teriam de viver sob a dominância dos pais da mulher, realizando a maior parte do trabalho de socialização e cuidado da reprodução da vida material que permitem àqueles da geração anterior dedicar-se a tarefas “mais elevadas” (ou seja, mais valorizadas), eles próprios ascenderiam na hierarquia social. Toda esta estrutura piramidal seria construída com vistas ao valor máximo: a produção de chefes de “terceira geração”, dedicados quase exclusivamente às tarefas mais sublimes e descoladas daquelas tarefas vistas como “mundanas” relegadas aos mais novos.

Outros pensadores argumentariam estar fora de lugar a proposição destes fenômenos como “exploratórios”. Seria, afinal, uma consideração arbitrária: assim como os anciãos dedicam-se ao canto cerimonial, os mais novos dedicam-se, por exemplo, à produção de alimentos. Antecipando estas críticas, Graeber argumenta que tais proposições desconsiderariam os contextos sociais mais amplos em que estes processos se dão. De fato, haveria um controle de diferentes artefatos por parte de diferentes grupos dentro da comunidade. No entanto, havendo considerações dentro do sistema simbólico desses povos sobre a superioridade de um em relação a outro, a ideia de exploração não seria indevida.³⁹

Voltando ao capitalismo, o argumento é de que o dinheiro capitalista seria um desses símbolos, capaz de aparecer aos atores como a razão pela qual eles agem socialmente, mas sendo essencialmente produzido por essa ação. Aqui residiria a magia do fenômeno do fetiche: a capacidade do trabalho humano de prover às pessoas que o executam as coisas que

³⁷ Aqui a referência é a anciãos homens. Embora as mulheres mais velhas também realizam performances tidas como valiosas, são os discursos e cantos dos chefes homens que são vistos como a corporificação máxima da mescla dos ideais de beleza e dominância (GRAEBER, 2001, p. 74)

³⁸ GRAEBER, 2001, p. 74

³⁹ GRAEBER, 2001, p. 77

necessitam para reproduzir suas vidas sociais, em um contexto de mercado, viria da capacidade deste trabalho de produzir mercadorias vendáveis nesse sistema. No entanto, como vimos anteriormente, esta percepção seria duplamente enganosa. Por um lado, por ocultar o fato de que, ao depender dos meios de produção de terceiros, os trabalhadores estariam à mercê da exploração envolvida em sua remuneração ser inferior ao valor de troca que seu trabalho gera aos capitalistas⁴⁰. Por outro, por esta formulação apagar o valor de toda forma de ação criativa que não produza diretamente mercadorias.

Aqui, ele argumenta haver uma especificidade histórica do capitalismo:

“Na *Ideologia Alemã*, Marx e Engels deixaram claro que ‘produção’ sempre significa a produção de bens materiais e relações sociais (...) Este insight pode parecer se perder rapidamente na ênfase posterior que Marx dá à economia política e à produção de mercadorias, mas na verdade ele acreditava que o modo capitalista de produção que ele se esforçou tanto para descrever era perverso justamente por requerer este tipo de análise. Ou seja, ele era perverso justamente porque via seres humanos primeiramente como meios de produzir riqueza, e não o contrário. Em nenhum lugar do mundo antigo (...) jamais ocorreu a ninguém perguntar quais são as condições que criam a maior riqueza, mesmo que esta seja a única pergunta que podemos fazer hoje em dia. Pelo contrário, assumia-se que riqueza era um dos fatores (e frequentemente ambivalente) no processo realmente importante da vida humana: a criação de seres humanos que podem ser cidadãos adequados de suas comunidades.” (GRAEBER, 2013, p. 223, tradução minha)

Logo, Graeber defende uma compreensão do capitalismo centrada em uma especificidade geralmente ignorada. Enquanto, argumenta ele, a maioria dos que buscam definir este modo de produção oscilam entre sua pulsão ilimitada por crescimento e a presença substancial de trabalho assalariado como seus aspectos centrais, haveria um terceiro aspecto importante em sua constituição: o capitalismo seria a primeira forma histórica de organizar a produção a estabelecer uma divisão sistemática entre as esferas doméstica e econômica.⁴¹

⁴⁰ Poderíamos dizer que boa parte das formulações “de esquerda” correntes na macropolítica relacionam-se com essa dimensão da exploração. As relações capitalistas envolveriam uma sub-remuneração do trabalho que poderia ser sanada seja por meio de arranjos social-democratas reformistas, expandindo gradualmente a remuneração do trabalho, ou por caminhos revolucionários, que distribuiriam de forma equitativa estes frutos ao centrar o controle dos meios de produção em um Estado controlado pelas classes trabalhadoras. Um aspecto central da crítica de ambos autores aqui trabalhados a estas posições poderia ser resumida em sua incapacidade de lidar com a dimensão mais sutil do fetiche da mercadoria previamente exposta, qual seja, o ocultamento das relações sociais produtivas concretas que produzem o valor e a percepção dos artefatos como sendo dotados de agência e valor intrínseco. Para Hornborg, a ênfase seria nos aspectos energéticos negligenciados pela aderência fetichística ao valor econômico. Para Graeber, como veremos mais adiante, o foco estaria no apagamento de outras formas de trabalho e provisão das necessidades humanas (das quais o trabalho reprodutivo doméstico é um exemplo paradigmático) como valiosas.

⁴¹ GRAEBER, 2006, p. 77-8

Um aspecto central do valor capitalista seria a sua impessoalidade, qual seja, a sua separação completa da esfera em que se dá a reprodução social. Conquanto a força de trabalho é valorizada em termos do custos das mercadorias necessárias à sua reprodução, todo o trabalho reprodutivo envolvido nesse processo é tido como improdutivo, ou seja, não é remunerado⁴². Graeber argumenta ser condizente que, quando adentra-se esse campo, não mais fala-se em “valor”, mas sim em “valores”, no plural. Valores familiares, maternais, sexuais, religiosos, artísticos... Sua qualidade distintiva seria a característica de não poderem ser claramente quantificados ou comparados entre si, como seria o caso de tudo aquilo compreendido sob a rubrica de “valor” no singular⁴³.

Partindo daí, ele argumentará que esta cisão é um movimento central para a possibilidade de constituição do *trabalho abstrato*, que nada mais seria do que a capacidade de produzir mercadorias descoladamente de quaisquer contextos sociais mais amplos; uma forma importantíssima para constituir o tipo de objeto típico do capitalismo: isento de história ou contexto, passível de ser trocado em qualquer lugar por qualquer coisa.

Aqui, coloca-se uma importante consideração de Turner (2008) quando pensa sobre os meios concretos que assumem a representação dos diferentes valores em diferentes sociedades. As especificidades materiais desses meios seriam de grande significância, visto carregarem inúmeros aspectos das formas e possibilidades de reprodução das formas de valor que representam e, em última instância, das concepções cosmológicas sobre a natureza do tempo, espaço ou da humanidade inscritas neles. O dinheiro capitalista, coloca ele, teria as características físicas de poder ser trocado em tempos e espaços variados, relacionando-se com a percepção de tempo e espaço capitalistas de alto nível de abstração⁴⁴.

⁴² Dizer isto passa longe de afirmar que o trabalho reprodutivo (quase absolutamente feminino) não é importante nos processos de reprodução capitalista. Muito pelo contrário, a sua não remuneração constitui uma base absolutamente central da possibilidade dos lucros capitalistas. Inclusive, pode-se argumentar que a relação observada atualmente entre o acirramento neoliberal das pressões por acumulação e o recrudescimento conservador ao redor do reforço de papéis tradicionais de gênero é uma importante pista dessa conexão.

⁴³ “O valor dos ‘valores’, em contraste, encontra-se precisamente em sua falta de equivalência; eles são vistos como formas únicas, cristalizadas. Eles não podem ou não devem ser convertidos em dinheiro, e tampouco podem ser precisamente comparados entre si. Ninguém jamais vai ser capaz de produzir uma fórmula matemática que dá conta de quanto é justo traír valores políticos em nome da religião, ou negligenciar a família perseguindo a arte. É verdade que as pessoas tomam este tipo de decisões o tempo todo, mas elas sempre vão resistir qualquer formalização – até mesmo sugerir fazê-lo é estranho, e provavelmente ofensivo” (GRAEBER, 2013, p. 224, tradução minha)

⁴⁴ “No capitalismo, onde todo trabalho é tratado como uma mercadoria homogênea (trabalho abstrato) independente da miríade de formas concretas que assume na prática, e onde ele é definido em um alto nível de

Embora Graeber argumente que no contexto Kayapo exemplificado anteriormente podem-se observar dinâmicas de exploração em certo sentido análogas àquelas do capitalismo, elas se dariam em termos de distinção e hierarquia nos valores relacionados à reprodução da vida e das relações humanas. Como coloca Marx, nesse caso fazendo um contraste semelhante entre o feudalismo e o capitalismo:

“A dependência pessoal caracteriza tanto as relações sociais da produção material quanto as esferas da vida erguidas sobre elas. Mas é justamente porque as relações pessoais de dependência constituem a base social dada que os trabalhos e seus produtos não precisam assumir uma forma fantástica distinta de sua realidade. Eles entram na engrenagem social como serviços e prestações *in natura*. A forma natural do trabalho, sua particularidade - e não, como na base de produção das mercadorias, sua universalidade - é aqui sua forma imediatamente social (...) Julguem-se como se queiram as máscaras atrás das quais os homens aqui se confrontam, o fato é que as relações sociais das pessoas em seus trabalhos aparecem como suas próprias relações pessoais e não se encontram travestidas em relações entre coisas, entre produtos do trabalho.” (MARX, 2011, p. 152)

Independentemente de juízos de valor sobre diferentes formações sociais não-capitalistas (como diz o próprio Marx, “julguem-se como queiram as máscaras” daquele contexto), a questão seria compreender a especificidade do modo de produção atual quando comparado a elas. E, nesse sentido, salta aos olhos esta separação entre esferas, esta desconexão entre as considerações sociais ou culturais e as econômicas.

Em outro argumento nesse sentido, Graeber ressalta como em contextos tradicionais em que não há uma separação deste tipo, ao contrário da ausência de formalização generalizada que os “valores” assumem no capitalismo, haveria uma notável formalização dos símbolos de valor usados para reproduzir as relações sociais. Tantos e tais artefatos seriam suficientes para apaziguar a morte de uma pessoa de outro clã, tantos e tais para fazer um pedido de noivado, outros tantos e tais para consumir o casamento...⁴⁵. No capitalismo, pelo

abstração, encontramos categorias espaço-temporais com características abstratas, universais e precisamente articuladas quantitativamente (infinitamente divisíveis e substituíveis). Estas propriedades representativas encontram paralelo nas propriedades do meio de representação que incorpora estas categorias como meio de circulação: intercambiabilidade universal, permitindo infinitos ‘graus de liberdade’ no que tange ao tempo, os termos e os itens trocados.” (TURNER, 2008, p. 53, tradução minha)

⁴⁵ O filme *Pájaros de Verano* (2018) apresenta estes fenômenos de forma muito didática, retratando o período de contato de povos tradicionais da região da Wajira colombiana com os circuitos comerciais do narcotráfico. A história retrata a ascensão e queda de Rapayet, um indígena de uma tradicional família caída em desgraça que busca ascender de volta ao topo da hierarquia social Wayuu comprando os artefatos historicamente utilizados para alianças, casamentos e rituais com dinheiro obtido vendendo maconha para atravessadores americanos. Não obstante críticas que devem ser mantidas em mente por parte de intelectuais indígenas colombianas que argumentam tratar-se de uma história por demais romantizada da história de contato (os indígenas são retratados como figuras centrais que enriquecem com o comércio quando a maioria dos casos concretos foi de inserção marginal e degradação; certas tradições e rituais Wayuu seriam representados de forma estetizada e pouco fidedigna), trata-se de um filme que ilustra de forma brilhante as subversões que ocorrem quando os meios de

contrário, sendo a forma pela qual o valor seria extraído descolada dessas relações, elas seriam notavelmente pouco formalizadas.⁴⁶

Dizer isto passa longe de afirmar que o trabalho reprodutivo (quase absolutamente feminino) não é importante nos processos de reprodução capitalista. Muito pelo contrário, a sua não remuneração constitui uma base absolutamente central da possibilidade dos lucros capitalistas.⁴⁷

Na verdade, sendo esta cisão entre as esferas um aspecto central da especificidade pela qual se constitui a exploração por meio do valor capitalista, ou, em outras palavras, a maneira pela qual as hierarquias e opressões inscritas em sua cosmologia particular se concretizam, uma tarefa central da obra de Graeber é buscar as origens históricas deste arranjo.

Em sua obra *Dívida: os primeiros 5.000 anos* (Graeber, 2011), esta é uma de suas aspirações centrais.

2.3 Guerra e escravidão na origem da moeda

O secreto escândalo do capitalismo, diz Graeber, é que em nenhum momento ele foi organizado primeiramente ao redor do trabalho livre⁴⁸. Como é comum em sua obra, uma afirmação deliberadamente chocante feita tentando sintetizar os argumentos gerais desenvolvidos.

Em sua obra *Dívida*, ele empreende uma análise de largo fôlego sobre as diferentes formas de estruturação dos sistemas de dívida e crédito em diferentes sociedades no decorrer da história. Sua preocupação central será compreender de que forma esquemas de crédito

valor que deveriam ser obtidos de uma forma (por meio da reprodução cotidiana das hierarquias e estruturas sociais ali valorizadas) passam a poder ser obtidos *de outra*.

⁴⁶ GRAEBER, 2013, p. 226

⁴⁷ Inclusive, poder-se-ia argumentar que a relação observada atualmente entre o acirramento neoliberal das pressões por acumulação e o recrudescimento conservador ao redor do reforço de papéis tradicionais de gênero é uma importante pista dessa conexão.

⁴⁸ GRAEBER, 2011, p. 350

comunitários (poderia-se dizer, enraizados na sociedade⁴⁹) seriam dissolvidos e transformados em arranjos em que as relações entre as pessoas tomam a forma de dívidas claramente quantificadas e liquidáveis, típicas de contextos marcados pela impossibilidade de comunicação, anonimato ou ameaça de violência (frequentemente por todos os três) usualmente encontrados no comércio de longa distância entre sociedades diferentes.

Ele começa criticando veementemente a narrativa econômica clássica de surgimento da moeda como uma decorrência lógica do escambo nos mercados, argumentando que esta forma de colocar o processo encobre a história real por trás do surgimento e generalização do uso da moeda em diversos momentos e locais.

A narrativa econômica tradicional deriva o surgimento da moeda a partir das interações em um contexto de mercado, em que agentes arbitrários e anônimos trocam todo tipo de objeto uns pelos outros e liquidam quaisquer dívidas possíveis entre eles no momento da transação. Partindo destes princípios, em sua busca por conseguir trocar as mercadorias de que dispõem pelas que desejam, certos gêneros acabariam naturalmente sendo perseguidos pelos agentes por sua demanda elevada e constante em diferentes tempos e espaços, bem como por sua durabilidade, portabilidade e divisibilidade; fatores que facilitariam a troca destes artefatos por quaisquer outros disponíveis no mercado que eles pudessem desejar. Eventualmente, estas mercadorias se consolidariam como meio de troca buscado por todos, aumentando ainda mais sua liquidez e progressivamente consolidando-as como “moeda”. Essa é a clássica narrativa elaborada por Menger (1892) em sua defesa da emergência da moeda de forma natural, emergindo a partir das interações de sujeitos auto-interessados e independente da ação do Estado.

De um ponto de vista antropológico, no entanto, a “naturalidade” das interações entre sujeitos auto-interessados mediada pelos preços relativos não é nada evidente. Na verdade,

⁴⁹ O termo enraizado (tradução do inglês *embedded*) foi consagrado por Karl Polanyi. Sua obra e a de seus discípulos partiu de sua análise do capitalismo como sendo um sistema singular onde a produção material ganha autonomia em relação à sociedade (desenraiza-se) e passa a se auto-regular pelos princípios mercadológicos (POLANYI, 2012). Esta preocupação, que ecoa a discussão de Graeber feita na seção anterior sobre a cisão entre as esferas domésticas e econômicas no capitalismo, foi a pulsão geradora da escola Substantivista de antropologia econômica, que protagonizou o debate central da disciplina com os Formalistas na década de 60. Enquanto os segundos buscavam explicar as diferentes sociedades a partir das ideias de agentes racionais auto-interessados cuja variação no comportamento diria respeito apenas aos tipos de valores maximizados e as restrições de escassez vigentes, os primeiros buscariam compreender de que forma e por meio de quais arranjos o que costumeiramente chamaria-se de economia em nossa sociedade (a produção e distribuição de bens e serviços) assumiria nessas diferentes sociedades (GRAEBER, 2001, p. 10-12).

trata-se de uma formação social específica e historicamente dada, cuja origem e funcionamento seriam de grande interesse. Graeber problematiza essa narrativa argumentando que, historicamente, a maioria das sociedades não se organizou por meio do mercado; e compreender de que forma e em que contextos os mercados se tornam relevantes e presentes em um número crescente das esferas da vida é uma tarefa essencial da qual a projeção das trocas comerciais para todos os tempos e lugares nos rouba.

A questão seria compreender a moeda não a partir de suas características intrínsecas, naturalizando as relações sociais comerciais ao seu redor, mas sim a partir de sua constituição relacional, compreendendo os processos que a produzem e são organizados por meio de sua existência. Ou seja, ao invés de compreender de que forma agentes em um mercado naturalmente acabariam criando uma moeda, a tarefa seria compreender quais processos criaram esse mercado em que moedas são um pressuposto tão essencial que surgiriam naturalmente.

A partir da literatura antropológica, temos que um princípio organizativo geral encontrado em sociedades tradicionais que serviria como um ponto de partida mais realista são arranjos mais ou menos formalizados de crédito mútuo, em que todas as pessoas se dedicam a alguma espécie de atividade e fornecem seus serviços para as outras, recebendo também delas o pagamento na espécie dos seus serviços. Esses arranjos de crédito mútuo podem ocorrer tanto informalmente, com trocas de favores entre vizinhos, quanto de forma mais sistemática, como por exemplo com a emissão de “moedas locais” por parte de donos de mercearias. Estas seriam como “certificados de dívida” dessa pessoa: na medida em que ela é conhecida e reconhecida e várias pessoas travam relações com ela, o direito de receber qualquer coisa dela passa a ser reconhecido como algo útil pela comunidade. Um exemplo, provavelmente ainda reconhecível em cidades menores, são donos de vendas e mercearias.

A diferença central de um sistema como este para um sistema comercial como os economistas estão acostumados é a confiança e os laços entre as pessoas, centrais para o funcionamento desse sistema. Na medida em que não há o anonimato do mercado, não há grandes preocupações com a quitação das dívidas. Na realidade, havendo a percepção de que as pessoas estão largamente em contato constante, dívidas constituem relações mais do que problemas a serem sanados, uma oportunidade futura de receber algo de alguém mais do que

um risco de calote. Mesmo relações comerciais estariam em larga medida inscritas neste sistema de obrigações e confiança.⁵⁰

Estes tecidos sociais seriam a esfera da reprodução humana discutida na seção anterior. Distinguindo estas sociedades do capitalismo, Graeber chama-as de *human economies* e suas representações concretas do valor de *social currencies*. Nessas sociedades, as principais trocas e os artefatos tipicamente compreendidos como “dinheiro primitivo” teriam outra função totalmente.⁵¹

Nessas sociedades, boa parte dos esforços e preocupações costumam se dirigir aos tipos de criação e manipulação de relações citado acima. As transações materiais que tanto preocupam economistas costumam estar enraizadas em sistemas sociais cujas preocupações e valores centrais são outros. Não é possível ou razoável falar em uma teoria geral dessas “human economies” tipificadas por Graeber, visto que consistem em sociedades completamente diferentes e distantes no tempo e no espaço, unidas apenas por sua organização distinta da lógica capitalista.

A questão central dos exemplos arregimentados por ele seria expor uma tendência geral dessas comunidades: tendo seus arranjos de valor centrados na reprodução humana, essas sociedades teriam princípios muito refratários às práticas capitalistas baseadas na

⁵⁰ “(...) nós estamos acostumados a colocar a culpa da ascensão do capitalismo em algo vagamente chamado de ‘mercado’ – a desagregação de sistemas mais antigos de ajuda mutual e solidariedade e a criação de um mundo de cálculo frio, onde tudo tem seu preço. Na realidade, aldeões ingleses pareciam não ver contradição entre os dois. Por um lado, eles acreditavam fortemente na gestão coletiva de campos, riachos e florestas, e na necessidade de ajudar vizinhos com dificuldades. Por outro, mercados eram vistos como uma versão atenuada deste mesmo princípio, visto que eram fundados inteiramente na confiança (...) vizinhos assumiam que eles deviam estar sempre levemente em dívida um com o outro. Ao mesmo tempo, a maioria parecia estar confortável com a ideia de comprar e vender, ou mesmo com flutuações de Mercado, conquanto isso não chegasse ao ponto de ameaçar a subsistência de famílias honestas. Mesmo quando empréstimos a juros começaram a ser legalizados em 1545, não houve muitos protestos, na medida em que eles estivessem inseridos dentro deste sistema moral mais amplo: empréstimos a juros eram vistos como uma vocação apropriada, por exemplo, para viúvas sem outras fontes de renda, ou como uma forma de vizinhos dividirem os lucros de alguma pequena empreitada comercial” (GRAEBER, 2011, p. 327-28, tradução minha)

⁵¹ “Na verdade, o termo ‘dinheiro primitivo’ é confuso por esta razão, visto que sugere que estamos falando de uma versão mais crua do tipo de dinheiro com que lidamos hoje. Mas isto é precisamente o que não encontramos. Frequentemente, estas moedas não são usadas para comprar ou vender nada. Seu uso é na criação, manutenção e reorganização de relações entre pessoas: arranjar casamentos, definir a paternidade de crianças, apaziguar conflitos, consolar enlutados em funerais, buscar perdão no caso de crimes, negociar tratados, obter seguidores; quase todo tipo de coisa que não seja trocar inhames, pás, porcos ou jóias. Estas moedas frequentemente são muito importantes, a ponto de poder-se dizer que a vida social consiste em obtê-las e passá-las adiante. Claramente, no entanto, elas marcam uma concepção totalmente diferente do que está realmente em jogo no caso do dinheiro e mesmo a economia como um todo.” (GRAEBER, 2011, p. 130, tradução minha)

transformação de obrigações entre pessoas em dívidas claramente enunciadas e liquidáveis. Tal forma de pensar sobre obrigações mútuas seria central para pensar na cisão entre esfera doméstica e econômica produzida pelo trabalho assalariado e escravidão capitalistas, uma operação na qual uma parte presta serviços à outra sem que ela lhe deva nenhuma obrigação pessoal ou moral além da remuneração acordada. A questão, portanto, é pensar de que forma uma coisa se transformaria na outra. O argumento central de Graeber, recuperado sob diversos ângulos no decorrer da obra, é que este processo é sempre marcado pela violência física e o desenraizamento de pessoas e objetos de seus contextos sociais.

Um exemplo histórico recorrente são mercenários e exércitos. Tal seria um caso clássico de pessoas que precisam ser pagas em ouro e prata por serem desenraizados de quaisquer contextos comunitários mais permanentes, vivendo um modo de vida itinerante e violento que demanda uma forma de subsistência material que se sustenta em diversos contextos sociais. Esse ambiente de fronteira, de contato entre estranhos e pessoas que provavelmente nunca se verão novamente, é o domínio tradicional do dinheiro baseado em metais preciosos. Além de garantir a conquista de minas e riquezas com as quais pagar os mercenários responsáveis por obtê-las, o comando de um exército amplo também é capaz de monetizar as economias e desmontar os sistemas de crédito comunitários tradicionais.

Por meio do comando da violência, os Estados são capazes de impor tributos que têm de ser pagos em termos da moeda oficial, logrando de uma só vez organizar um sistema tributário mais eficiente e alimentar seus soldados no território em que estão, já que as pessoas precisarão vender seus serviços e produtos para obter a moeda com que esses mercenários foram pagos.⁵²

⁵² “Geoffrey Ingham chama o sistema resultante de “complex monetário-militar” – embora eu ache que seria mais preciso chamá-lo de um “complexo monetário-militar-escravagista”. Em todo caso, o termo descreve com precisão o que acontecia na prática. Quando Alexandre partiu para conquistar o Império Persa, ele emprestou muito do dinheiro com o que pagou e alimentou suas tropas, e cunhou suas primeiras moedas, usadas para pagar seus credores e e continuar mantendo o dinheiro, que era obtido derretendo ouro e prata saqueado depois de suas vitórias iniciais. No entanto, uma força expedicionária precisava ser paga, e bem paga: o exército de Alexandre, composto de cerca de 120.000 homens, demandava meia tonelada de prata por dia, só em salários. Por essa razão, a conquista implicava na necessidade de reorganizar o sistema existente de minas e casas de moeda persas para atender ao exército invasor; e minas antigas, é claro, eram exploradas com escravos. A maioria dos escravos, por sua vez, eram prisioneiros de guerra. Presumivelmente a maioria dos pobres sobreviventes do cerco de Tiro acabou trabalhando nestas minas. É fácil ver como esse processo pode se retroalimentar.” (GRAEBER, 2011, p. 229-230, tradução minha)

Outro exemplo dentre os inúmeros que ele arregimenta em sua obra, contudo, prova-se mais revelador de seu argumento geral e merece uma exploração mais pormenorizada: o sistema social dos Lele, um povo que, quando estudado por Mary Douglas na década de 50, vivia próximo ao Rio Kasai no território do Congo Belga. A natureza de suas *human currencies* (pedaços de tecido de rafia e barras de sândalo africano) será reminescente dos argumentos gerais colocados sobre a sociedade Kayapo:

“[Tecido de raffia] era a moeda social por excelência. Presentes informais dela fazem fluir todas as relações sociais: marido para esposa, filho para mãe, filho para pai. Eles resolvem ocasiões de tensão, como ofertas de paz; são como presentes de despedida, ou transmitem parabéns. (...) Homens não podiam usar essa moeda para comprar mulheres; tampouco usá-lo para obter direitos sobre crianças. Os Lele eram matrilineares, as crianças pertenciam ao clã de sua mãe, não de seu pai. Havia uma outra maneira pela qual homens ganhavam controle de mulheres, no entanto. Era o sistema de dívidas de sangue. (...) é um entendimento comum em contextos tradicionais africanos que seres humanos não morrem sem razão. Se alguém morre, é porque alguém deve tê-lo matado. (...) Uma vez que a vila estava satisfeita com a identificação de um culpado, aquela pessoa devia uma dívida de sangue: qual seja, ele devia à família da vítima uma vida humana. Ele deveria, portanto, transferir uma jovem mulher de sua família para o outro clã, sua irmã ou sua filha, para ficar no lugar da vítima, ser uma ‘serva’. Como com os Tiv, esse sistema rapidamente tornou-se imensamente complicado. ‘Servidão’ era herdada. Se uma mulher era serva de alguém, também o seriam seus filhos, e também os filhos de sua filha. Isso implicava que a maioria dos homens eram também servos de alguém (...) Todo grande drama ou tragédia na vida das vilas geralmente levava a uma transferência de direitos sobre mulheres. Quase todas essas mulheres seriam eventualmente trocadas de novo.” (GRAEBER, 2011, 137-40, tradução minha)

Faço esta longa citação com o objetivo de ilustrar o tipo de intrincadas relações sociais constitutivas do tipo de comunidade que Graeber chama de *human economy*, que muitas vezes escapam à nossa capacidade de imaginação. O ponto, no entanto, é um comentário sobre os diferentes tipos de relação que são sustentados por meios materiais cujo valor reside em sua capacidade de produzir e rearranjar relações sociais. Alguns aspectos precisam ser ressaltados. Primeiramente, o fato de que estas “servas” não constituíam de forma alguma o que entendemos como escravas. Os Lele tinham alguns poucos escravos, que consistiam em membros de outros povos capturados em combate, e eles em nada se assemelham com o estatuto social dessas mulheres. A relação de *pawnship* que Graeber descreve, na verdade, implicava no constante rearranjo das relações e obrigações entre pessoas e, para estas servas, implicava em duas famílias (a de sangue e a de seu “lorde”) que lhe deveriam cuidados e solidariedade. Na realidade, as possibilidades de imposição da vontade de uns sobre os outros ou de produção de desigualdades substanciais não eram muito abundantes. Sendo uma

sociedade sem Estado, a vida social dos Lele era enormemente baseada na solução dos conflitos de forma a atender razoavelmente todos os envolvidos.⁵³

Graeber expõem todo este panorama de um elaborado sistema das obrigações mútuas e de organização da vida social a partir da circulação de objetos valiosos cujo principal poder é de rearranjar e reproduzir as relações para apontar para as margens onde este sistema torna-se outra coisa, qual seja, quando entram em questão considerações de violência e coerção. Se no caso de conflitos dentro de uma mesma vila não havia grande espaço para a imposição da vontade de uns sobre outros, o estado de conflitos razoavelmente permanente entre diferentes vilas consistia em uma situação muito diferente.

“É exatamente neste ponto, quando o potencial de violência entra em cena, que a grande barreira construída entre o valor das vidas e o dinheiro repentinamente se quebra. Às vezes, quando dois clãs estavam disputando o direito a compensação de sangue, o injustiçado poderia perder as esperanças de ser atendido por seus oponentes. O sistema político não oferecia meios diretos de um homem (ou clã) usar coerção física ou o apelo a autoridades superiores para obter o que deseja dos outros. Neste caso, ao invés de desistir de seu direito por uma serva, ele poderia obter a riqueza equivalente, se conseguisse. O procedimento usual era tentar convencer o único grupo capaz de capturar uma serva a força, qual seja, uma vila. O homem que buscasse defender seu caso para uma vila pedia deles 100 pedacos de raffia ou 5 barras de sândalo africano. A vila juntaria essa quantia, seja de seu tesouro comunitário ou por empréstimo de seus membros e adotaria o direito à serva como seu. Uma vez que ele recebesse esse dinheiro, seu direito à serva cessaria de existir e a vila, que o comprou, organizaria um ataque para capturar a mulher em disputa. Em outras palavras, é somente quando a violência entra em questão que havia a possibilidade de comprar e vender pessoas. A habilidade de fazer usa da força, de cortar por entre o labirinto infinito de preferências, obrigações, expectativas e responsabilidades que marcam as relações humanas realmente existentes, também permite passar por cima daquilo que é a regra primordial das relações econômicas dos Lele: o fato de que vidas humanas só podem ser trocadas por outras vidas humanas, e não objetos físicos.” (GRAEBER, 2011, p. 143-4, tradução minha)

A partir do momento que o elaborado tecido de inter-relações que rege as possibilidades dessa comunidade pode ser transpassado por ameaças de violência, abre-se o espaço para o pensamento em vidas humanas como abstratas e trocáveis desconsiderando a absoluta particularidade que cada pessoa constitui dentro da teia de relações sociais. Este seria um movimento necessário no processo de constituição da separação entre a reprodução da

⁵³ “Na vida cotidiana, não havia quase nenhuma forma sistemática de coerção. Esta é a principal razão pela qual a servidão era particularmente inócua. Havia todo um sistema de regras, mas sem um governo, tribunais e juízes para tomar decisões autoritárias, sem grupos de homens armados dispostos ou capazes de empregar a ameaça da força para efetivar essas decisões, as regras tinham que ser ajustadas e interpretadas. Em última instância, os sentimentos de todos tinham que ser levados em consideração. No dia a dia, os Lele valorizavam fortemente comportamentos gentis e afáveis.” (GRAEBER, 2011, p. 143, tradução minha)

vida humana das considerações de produção de riquezas. É apenas uma vez que pessoas (e conseqüentemente a ação criativa humana, seu trabalho) podem ser alienadas de seus contextos sociais originais, que algo como o capitalismo poderia emergir.

Partindo destas ideias, David Graeber pensará a emergência e expansão do capitalismo. Seu argumento será de que esse processo se deu por meio de uma longa cadeia de dívidas estabelecidas globalmente, abrangendo desde máfias que se estabelecem na África subvertendo as relações de servidão tradicionais para converter seus sujeitos em escravos para venda no tráfico atlântico até concessionários de terras na América e monarcas europeus. A questão chave seria esta transposição do valor para formas descontextualizadas da sociedade, na forma de riqueza abstrata. Seus exemplos dão conta dos diferentes âmbitos em que se dá este processo. Associando a emergência dos Estados nacionais europeus em meio à fragmentação radical do feudalismo a partir de processos de crescente militarização/acumulação de riquezas⁵⁴ (como descrito no trecho sobre o “military-coinage-slavery complex”), constitui-se tanto no Velho Continente quanto nas Américas uma estrutura na qual os diversos atores são motivados por urgentes demandas de suas dívidas uns com os outros. Os nascentes Estados nacionais, endividados com seus exércitos de mercenários, veem-se pressionados para expandir continuamente, insistindo no pagamento em moeda dos tributos que lhe eram devidos de seus cidadãos e investindo em empreitadas trans-oceânicas, mistos de comércio e guerra, que lhes garantissem acesso a metais preciosos. Consolida-se um sistema de competição interestatal com diversos competidores, no qual aqueles mais capazes de acumular recursos monetários conseguem expandir e controlar mais territórios, que por conseguinte lhe resultam em maior capacidade de convertê-los em impostos.

Para Graeber, esse processo resulta em uma disputa política sobre o significado da moeda. Se no nível local e comunitário as operações comerciais baseavam-se largamente em sistemas de crédito, no sistema interestatal e comercial crescentemente globalizado que surgia a operação era baseada em moedas com “valor intrínseco”.⁵⁵

⁵⁴ Graeber (2011) dá conta desse processo por meio de exemplos impressionistas e de uma formulação mais abstrata e geral. Uma pesquisa histórica mais precisa que subsidia esta formulação pode ser encontrada em Wallerstein (1974).

⁵⁵ “Este foi o caso em boa parte da Europa; A despeito da entrada massiva de metais das Américas, a maioria das famílias tinha tão pouco dinheiro que se via regularmente reduzida a derreter a prataria da casa para pagar seus impostos. Isto é porque eles *precisavam* ser pagos em metais. Negócios cotidianos continuaram a ser conduzidos essencialmente da mesma forma que na Idade Média: cadernetas, notas promissórias ou, em comunidades menores, simplesmente lembrando quem devia o que para quem.. O que realmente causou inflação é que aqueles em controle dos metais – governos, bancos, grandes mercadores – conseguiram usar esse controle para começar

Nesse processo, o maior interesse desses Estados seria o de dismantelar os arranjos comunitários tradicionais de crédito e reprodução da vida localmente. A circunscrição forçosa de cidadãos europeus para os exércitos, escravos africanos para as colônias e, mais tarde, camponeses para as fábricas, consistiria no cerne do projeto capitalista de desacoplar a reprodução da vida material dos arranjos locais e torná-la dependente dos circuitos crescentemente globalizados de produção de mercadorias, nos quais o trabalho humano abstrato (desligado dos sentidos comunitários que subordinariam sua criação aos regimes de valor locais) pode produzir mercadorias trocáveis no mercado mundial e inserir-se em hierarquias que talvez nunca sejam compreendidas plenamente, tão distante fica seu centro dos locais onde se apropria do trabalho e da terra.

Em mais uma afirmação que parece intencionalmente chocante, Graeber argumenta ser uma interessante proposta analítica comparar as características estruturais da escravidão e do capitalismo. Para ele, haveriam uma semelhança chave na forma pela qual o trabalho se organiza. Assim como o modo de produção escravista se constitui por meio da apropriação de anos de investimento de trabalho e recursos em seres humanos ao capturar escravos e usar sua força de trabalho apenas durante seus anos produtivos, extraindo-a da forma mais racional possível (em termos de seu produto em mercadorias) até a exaustão, o capitalismo seria marcado por uma operação semelhante. Assim como no caso de um escravo, a reprodução da vida de um trabalhador assalariado é feita em uma esfera completamente separada daquela onde seu trabalho produtivo em termos capitalistas se dá, sendo efetivamente mantido fora da contabilidade do sistema. Como ele coloca:

“Ambos [capitalismo e escravidão] dependem de uma *separação do local de (re)produção social da força de trabalho, e do local onde o poder de trabalho é realizado na produção* – no caso da escravidão, isso é efetivado pelo transporte de trabalhadores comprados ou roubados de uma sociedade para outra; no capitalismo, ao separar a esfera doméstica (a esfera da produção social) do lugar de trabalho. Em outras palavras, o que é feito pela distância física em um é alcançado pelo anonimato do Mercado em outro. Crucialmente, a transação financeira em ambos casos produz *trabalho abstrato*, puro potencial criativo. Isto é criado pelo efeito do comando.

a muda as regras, primeiramente ao insistir no dinheiro de ouro e prata, e depois ao introduzir novas formas de dinheiro creditício para seu próprio uso, enquanto lentamente se desarticulavam e destruíam os sistemas locais de confiança que permitiram o funcionamento rotineiro de pequenas comunidades por toda a Europa largamente sem o uso de dinheiro metálico. Tratava-se de uma batalha política, mesmo se fosse um debate conceitual sobre a natureza do dinheiro. O novo regime de dinheiro metálico só pode ser imposto por meio de violência sem precedentes - não só no exterior, mas também doméstica. Em boa parte da Europa, a primeira reação à “revolução dos preços” e o *enclosure* dos campos comunais associado foram (...) milhares de camponeses fugindo ou sendo expulsos de suas vilas para tornar-se vagabundos ou “homens sem mestre”, um processo que culminou em insurreições populares (...) Vagabundos foram presos, exportados para as colônias como trabalhadores endividados e conscritos em exércitos coloniais – ou, eventualmente, postos para trabalhar em fábricas em seu próprio país.” (GRAEBER, 2011, p. 312-3, tradução minha)

Trabalho abstrato é o poder criativo puro, a capacidade de fazer qualquer coisa. Pode-se dizer que qualquer um controla o seu próprio trabalho abstrato, mas para estendê-lo além disso, é preciso colocar pessoas em uma posição em que elas são essencialmente a extensão do desejo de outrem, completamente às suas ordens.” (GRAEBER, 2006, p. 79, tradução minha)

Pensar a constituição histórica do capitalismo nestes termos produz uma complementaridade interessante com a obra de Hornborg discutida anteriormente. Poderíamos argumentar que o fetichismo que constitui a raiz da incapacidade da ciência moderna de compreender as implicações sociais e ecológicas do aumento da riqueza capitalista estaria justamente na cisão feita entre a esfera da produção econômica e a da reprodução social. Compreendendo a organização da sociedade como a busca de crescente riqueza material e assumindo ser esta riqueza uma *forma geral ou neutra*, e não um esquema de valor específico, o progresso capitalista passaria por cima das considerações dos esquemas de valor locais. Tais esquemas via de regra carregam dentro de sua cosmologia acúmulos milenares sobre formas sustentáveis de reproduzir a vida no contexto dos territórios em que estão localizados, em imbricações sociais, tecnológicas e ecológicas típicas de povos que não dispõem de combustíveis fósseis capazes de permitir-lhes sistemas de coerção e logística em distâncias fascinantes.

Quando a economia política burguesa denunciada por Marx subscreve o valor das mercadorias às suas características intrínsecas, ela em verdade estaria ocultando seus aspectos culturais e ecológicos, pretendendo que o valor não é um fenômeno social total, qual seja, uma forma de coordenar as ações humanas com pressupostos sobre que tipos de seres humanos são desejáveis e deveriam ser produzidos e sobre as possibilidades de uso e relação com o meio ambiente.

Nesse sentido, a observação do capitalismo à luz da obra dos dois autores aqui discutidos nos mostra aspectos importantes dos princípios constitutivos desse valor. Trata-se de um sistema que emerge com base na possibilidade de uso da força por meio do Estado para atropelar as considerações locais de valor (que, via de regra, ao emergirem de contextos em que há uma menor capacidade de coerção sobre as pessoas, são obrigadas a considerar condições minimamente dignas para todos os envolvidos) e na possibilidade que os combustíveis fósseis oferecem de *desconsiderar* questões energéticas que, durante boa parte da história, foram limitantes objetivos das possibilidades humanas.

Como coloca Hornborg, no entanto:

“Temos que nos perguntar se alguns dos princípios fundamentais da Economia moderna não estão inextricavelmente ligados ao uso da energia de combustíveis fósseis. Um retorno aos biocombustíveis reintroduziria algumas das restrições e racionalidades do imperialismo pré-industrial, incluindo a antiga competição pela terra para a produção de alimento ou energia, e a lógica de calcular custos de transporte em termos dos requisitos de espaço ecológico. (...). Ao contrário do que dizem muitos teóricos contemplando a expansão do Ocidente, nós não deveríamos deixar a percepção da significância da energia na história mundial dos impérios nos levar a adotar uma visão simplista e darwinista, apresentando a hegemonia do imperialismo intenso em energia e tecnologia como natural e inevitável (...) Impérios começam e terminam, e em muitas instâncias da história, sociedades de baixo uso de energia e tecnologia provaram-se mais resilientes do que seus vizinhos e predecessores poderosos.” (HORNBERG, 2016a, p. 74, tradução minha)

2.4 Apostas ontológicas

Antes de terminar este capítulo, uma última seção dedicada à questão do valor na perspectiva de David Graeber se faz importante, fazendo um breve comentário sobre a compreensão presente em sua obra sobre as implicações políticas de pensar valor como ele faz.

Como discutimos, a expansão do capitalismo estaria, de acordo com o autor, baseada na incorporação de mais e mais povos e territórios sob um sistema de valor específico. Ao propor-se como destacado das relações constitutivas da reprodução social, o valor capitalista teria a qualidade de parecer neutro, um aumento de bens materiais que poderia servir a qualquer desejo, ser canalizado em qualquer direção. No entanto, por mais que busque se separar das considerações de valor, o valor capitalista ainda consiste em um sistema cultural específico, consistindo em uma proposição cosmológica completa que produz relações particulares entre seres humanos e não-humanos no processo de buscá-lo. A desconexão dos valores capitalistas de considerações energéticas e daquelas da reprodução da vida social elencadas pelos dois autores aqui estudados é um esforço no sentido de desvelar estes pressupostos, apontando a forma pela qual tanto seres humanos como a natureza como um todo passam a ser vistos como objetos e meios para progredir a produção crescente de riquezas e mercadorias.

Nesse sentido, a pertinência da busca e expansão desses valores seria posta em questão. Apostas, por exemplo, no desenvolvimento de tecnologias sustentáveis, “empregos verdes” ou valorização de serviços ecossistêmicos seriam pautas delicadas⁵⁶. Tentar inserir

⁵⁶ Como por exemplo, na bandeira do Green New Deal, que vem ganhando força no debate público norte-americano e de muitos países europeus (FRIEDMAN, 2019). A aposta em pacotes de investimento público que gerem crescimento econômico e pleno emprego de forma sustentável ecologicamente. Uma das propostas em

considerações energéticas em um sistema que se constitui e expandiu por meio das trocas assimétricas engendradas *precisamente* pelo ocultamento dessa dimensão parece pouco mais do que uma profissão de fé no progresso material do capitalismo sem considerar as relações objetivas que o constituem. A partir da concepção de Graeber sobre o valor, no entanto, podemos esboçar possibilidades de compreensão do problema a partir de outra chave.

Ele afirma que “sociedade”, a mais das vezes, constitui essencialmente a arena imaginária na qual a busca de valores empreendida pelos sujeitos se dá. Para um cidadão paulistano médio, por exemplo, o canto cerimonial de um chefe Kayapo talvez seja visto com certa curiosidade ou mesmo admiração, mas não será percebido como a catarse propriamente cósmica de junção dos ideais complementares de beleza e dominância. Esta forma só assume seu valor quando se dá em um contexto social organizado ao seu redor. O ponto crucial seria que, para um Kayapo que conduz suas tarefas diárias ao redor desses ideais específicos, “sociedade” consiste justamente no todo imaginário de pessoas que aceita esses valores também, e mediante o qual elas se realizam.

Essa percepção do todo, no entanto, seria dinâmica e mutável. Em sociedades tradicionais seria mais comum observar uma única concepção compartilhada na comunidade⁵⁷, mas quando se consideram contextos mais complexos, inevitavelmente haveriam disputas entre diferentes cosmologias em jogo.

pauta nos EUA, por exemplo, a conversão energética do país para o uso integral de fontes sustentáveis, tange o absurdo. Atualmente, estas energias representam 20% da pauta do país, com projeções apontando o alcance da marca de 31% ao redor de 2050 (WOLF, 2019). A aposta em uma mudança como esta concomitante à manutenção de padrões de consumo que se constituíram sob um regime energético de combustíveis fósseis parece mais próxima de um discurso político com vistas a manter o status quo em uma situação cuja sua viabilidade de longo prazo se mostra improvável salvo o desenvolvimento de tecnologias milagrosas do que uma verdadeira evidência da viabilidade destas. Sobre esta crença no progresso técnico, Hornborg aponta, colocando questões pertinentes sobre a inserção da periferia nas utopias de desenvolvimento sustentável: “O sol gerou bilhões de anos de evolução biológica em nosso planeta, mas então por que nós imaginamos que nossa espécie deveria ser capaz de construir tecnologias mais eficientes em capturar a energia solar do que a fotossíntese? Toda a ideia de que poderíamos obter energia solar diretamente para *substituir o trabalho humano* deveria ser analisada pelas ciências *sociais*, mais do que as tecnológicas. A eletricidade gerada por painéis solares no deserto do Saara sem dúvida será reservada para as pessoas que podem pagar por ela – provavelmente alemães e não argelinos. A mesma elite global, em outras palavras, que hoje pode pagar por petróleo. A tecnologia solar, portanto, parece incapaz de resolver problemas de distribuição global, mas ainda há numerosas questões problemáticas no que tange aos seus aspectos econômicos e ecológicos. Será que mesmo alemães serão capazes de pagar por ela em meio à crise financeira? Onde serão extraídos os minerais raros necessários para sua construção, e a que consequências ambientais? Os dilemas convencionais da moderna sociedade tecnológica parecem reaparecer, não importa a tecnologia.” (HORNBERG, 2016a, p. 125, tradução minha)

⁵⁷ Embora Graeber (2013, p. 227) aponte que mesmo esta colocação é problemática. A tarefa antropológica de compreender culturas frequentemente geraria afirmações como essa, postulando comunidades como um único circuito completo de valor. Na realidade, estas considerações de valor frequentemente encontram-se em disputa

Neste sentido, ele argumenta que um movimento muito comum para cosmologias que buscam afirmar-se seria a proposição explícita de teorias universais, uma colocação dos princípios básicos daquela concepção de valor como essencialmente relativos à natureza da realidade. Essas proposições, na verdade, não teriam necessariamente a ver com uma crença legítima na universalidade dos princípios advogados. Nas palavras de Graeber, “elas podem propor uma visão total do mundo, mas não é particularmente importante que os atores acreditem que essa visão é essencialmente verdadeira, válida ou justa, conquanto eles estejam implicados em alcançar certas formas de valor”⁵⁸. A questão seria a proposição de totalidades nas quais certas formas de valor e seus meios de realização material ganham significado. No entanto, é muito comum observar pessoas navegando com extrema facilidade entre diferentes totalidades universais, atuando a cada momento como se uma delas fosse verdadeira.

Graeber reitera como em contextos como o do mundo rural de Madagascar, onde ele fez sua pesquisa de campo, existe uma compreensão generalizada de que as proposições de valor têm uma certa qualidade performática, tendo efeitos sociais pela crença conjunta de que eles funcionarão *a despeito* da percepção coletiva de que é isto que está acontecendo. Ele argumenta que essa natureza acessível da magia é típica de contextos sociais mais igualitários.⁵⁹

Essa condição, no entanto, seria ameaçada pelo que ele chama de “apostas ontológicas”. Tal seria um movimento possível diante de disputas entre diferentes sistemas

mesmo dentro destas sociedades, e via de regra estabelecem relações de negação ou inserção com outras sociedades ao redor que são na verdade constitutivas destas cosmologias “internas”. Graeber e Wengrow (2018) fazem uma interessante releitura da narrativa arqueológica sobre a ascensão do Estado que vai nessa linha, colocando povos nômades como conhecendo e negando deliberadamente formações estatais adjacentes. O trabalho de Turner (1995) sobre os conflitos políticos Kayapo em oposição ao também são um bom exemplo da distância deste universos de uma estabilidade cultural imaculada. Estes trabalhos fazem uma retrospectiva analítica da política Kayapo frente ao Estado e outras forças modernizantes. Inicialmente marcada por duas gerações de interlocutores indígenas largamente aculturados (como o chefe Pombo de Kikretum, órfão Kayapo criado por uma família brasileira em contexto urbano), a luta indígena pela demarcação de terras teve amplo sucesso mas resultou em inúmeros casos de venda ilegal de direitos de mineração e extração de madeira nativa nas reservas indígenas e chefes enriquecidos vivendo vidas de ostentação nas cidades. A geração seguinte de chefes, no entanto, formada nas universidades brasileiras como a anterior, teve um papel central na reinvenção destas práticas, formando com anciãos e chefes mais velhos uma contraposição às práticas extrativistas e constituindo associações de aldeias para relacionar-se com o governo e organizar a vida de forma mais alinhada às práticas políticas e culturais tradicionais Kayapo, buscando obter o dinheiro tido como necessário a partir de práticas como a produção de produtos da floresta. Esta narrativa é um exemplo ilustrativo do dinamismo envolvida mesmo em “comunidades tradicionais” e das possibilidades de criatividade social constantemente envolvidas na reprodução da sociedade

⁵⁸ GRAEBER, 2013, p. 229, tradução minha

⁵⁹ Ibid, p. 232

(“quando universos colidem”, nas palavras de Graeber⁶⁰), quando as instituições e grupos associados a uma delas passam a propô-la como relacionada à natureza última da realidade. Dado que realidade consiste, por definição, naquilo que está mais além do que nós pensamos ou percebemos, uma proposta como esta estaria na prática propondo sua expansão sobre as outras, que seriam formas “erradas” de estar no mundo, alheias à revelação do real descoberta pelo sistema defendido. Graeber argumenta que este foi um fenômeno observado na expansão de diversas religiões, e também do capitalismo.

. No caso deste último, essa afirmação se daria por meio de uma operação curiosa. Ao propor que “eficiência” seria algo como um “meta-valor”, qualquer coisa universalmente desejável e neutra que serviria como baliza para decidir o que seria mais ou menos valioso, as instituições econômicas seriam capazes justamente de recortar o campo do possível:

“A princípio, eficiência nunca é um fim em si mesma, mas, por definição, um meio de obter alguma outra coisa; e teóricos do livre mercado insistem que não fazem qualquer julgamento sobre que tipos de valores os consumidores estão buscando. No entanto, na prática e na ideologia, por meio da noção de mercados eficientes e do enorme aparato de regulação que opera em seu nome, ela é elevada ao status de um critério global de como recursos são distribuídos e, como efeito, que tipos de valor é possível perseguir.” (GRAEBER, 2013, p. 234, tradução minha)

Como a análise dos dois autores presentes neste trabalho pontuou repetidas vezes, esta “neutralidade” da eficiência capitalista inexistente. Ela consiste na maximização de valores específicos, baseados em relações sociais e ecológicas específicas. Assim, como proceder? A denúncia da neutralidade dos artefatos capitalistas e as relações que engendram serviria principalmente para nos lembrar do caráter mais radical e perigoso de se falar em política:

“(…) é disso que se trata política em última instância: não apenas acumular valor, mas definir o que valor é, e como diferentes valores (...) dominam, incorporam ou relacionam-se uns com os outros de diferentes formas (...) Ao fim e ao cabo, a luta política é e sempre será sobre o sentido da vida.” (GRAEBER, 2013, p. 228, tradução minha)

A análise de Graeber nos lembra que o sentido das coisas é, em última instância, uma questão política. Sugere a ideia radical de que acreditar na inserção no capitalismo (e, por conseguinte, nesta ou naquela doutrina econômica receitada para incrementar o nível de emprego) não é a única maneira de melhorar as condições de vida e atender as necessidades humanas. Na verdade, nos contextos de desemprego e empregos cada vez mais precários e

⁶⁰ Ibid, p. 232

demandantes em termos de tempo e energia, talvez seja justamente o contrário. Neste sentido, observar as manobras intelectuais da Economia como apostas ontológicas buscando legitimar um mundo que nasceu negando a dimensão da reprodução da vida e o meio ambiente nos faz pensar sobre exatamente que tipo de coisa nós realmente estamos querendo maximizar.

Seria neste contexto e dialogando com preocupações semelhantes a estas que teríamos uma difusão cada vez maior no campo da esquerda de reflexões e movimentos sociais que não buscam inserir-se no capitalismo em melhores condições ou apropriar-se de seu produto (ambas formulações que mantêm-se fiéis ao valor econômico como desejável), mas sim defender ou constituir formas de reprodução da vida que dependam menos dele. Tratam-se de movimentos que baseiam-se em diversos repositórios de práticas e conhecimentos, tanto ancestrais quanto absolutamente presentes e contemporâneos, muito organizados ao redor das ideias do comum e do bem viver⁶¹.

Silvia Federici (2019), ao falar sobre os comuns, coloca que consistem em uma palavra de ordem surgida da expansão progressiva da privatização sobre esferas de vida até então impensadas, ameaçando o acesso aberto à água, atmosfera e terra (para citar alguns exemplos) para milhões de pessoas. Dessa forma, pensar a gestão destes recursos e, mais amplamente, a reprodução da vida humana sem depender de Estado e mercado (qual seja, da reprodução do valor capitalista⁶²) seriam um fio conectando diversas alternativas de esquerda radicais contemporâneas.

Ela faz uma leitura feminista desta ideia, pondo por caso o trabalho reprodutivo doméstico. Seu argumento é ser este um ponto de partida singularmente importante para o pensamento revolucionário.

⁶¹ Uma referência recente que rapidamente se tornou paradigmática na definição deste conceito é o livro *O Bem Viver* de Alberto Acosta (2016). Nele, ele faz uma discussão sobre a ideia de desenvolvimento e sua história, colocando a forma pela qual cosmologias indígenas latino-americanas teriam percepções diferentes sobre o que seria desejável na forma de organizar a vida e se relacionar com outras pessoas e seres não-humanos. Embora receba justas críticas antropológicas por supostamente pretender abarcar sob um único termo um espectro de experiências e cosmologias muito distinto de povos completamente díspares, a pertinência e potência do livro em popularizar o termo no debate público e abrir a discussão para considerações muito alinhadas com o que foi feito neste trabalho (desnaturalizando a maximização do valor econômico como necessária e geradora automática de bem estar) é louvável.

⁶² Que, não custa lembrar, não foi superada nas experiências de socialismo real presentes ou pretéritas.

Muito alinhada com os argumentos de David Graeber enunciados aqui⁶³, ela argumenta que uma coletivização da reprodução social e uma insistência na manutenção de recursos essenciais à vida (água, terra, zonas de pesca, etc) como bens de uso comum seria um passo essencial no processo de desarticular a subsistência humana dos ditames do mercado. Como diz ela:

“Uma razão crucial para criar formas coletivas de viver é que a reprodução de seres humanos é o trabalho mais intensivo do mundo e, em grande medida, é um trabalho impossível de ser reduzido à mecanização. Não podemos mecanizar o cuidado das crianças ou dos doentes, nem o trabalho psicológico necessário para recuperar nosso equilíbrio físico e emocional” (FEDERICI, 2019)

Esta proposição se alinha em sentidos muito interessantes com a discussão empreendida por Graeber que vimos até agora. Considerando, como ele faz, o fenômeno do valor econômico como uma totalidade social que envolve a produção de coisas e também de relações sociais específicas, a quintessência da política seria atender necessidades diferentes por meio de arranjos sociais diferentes. Enquanto o capitalismo busca constituir lares atomizados⁶⁴ baseados na divisão sexual do trabalho (seria impossível pensar na instituição de um circuito produtivo de mercadorias desligado da reprodução do trabalho que as executa sem que este trabalho esteja sendo feito por *alguém*⁶⁵), a criação intencional de contextos coletivos

⁶³ Naturalmente, visto a argumentação de Graeber por um materialismo heterodoxo que considera “produção” em um sentido amplo (abarcando a produção de objetos e relações sociais) e por uma compreensão do capitalismo a partir de sua separação do circuito “produtivo” do “reprodutivo” têm como base central a economia feminista. “Tal teoria foi possível em primeiro lugar por conta dos *insights* da ciência social feminista, que tornou impossível simplesmente ignorar o inacabável trabalho de cuidado, manutenção, educação e afins que de fato mantém as sociedades em pé e tendeu a ser feito avassaladoramente por mulheres. Reconhecer estas formas de ação como produtivas, no sentido marxiano, facilitou o projeto de ver como os *insights* de Marx poderiam ser aplicados a muitas das sociedades mais igualitárias e sem Estado que a abordagem do modo de produção tem tanta dificuldade em dar conta.” (GRAEBER, 2006, p. 71, tradução minha)

⁶⁴ Federici (2019) dá um exemplo muito interessante deste processo, demonstrando de que forma esse movimento se deu no pós-crise de 29 nos EUA. Seguindo-se a um período de intenso desemprego que resultou no florescimento de numerosos arranjos sociais errantes e alternativos (ela dá o exemplo dos *hobos*, trabalhadores nômades que chegaram a constituir uma série de vilas coletivas onde viviam coletivamente entre viagens), o capital americano tomou medidas para constituir uma força de trabalho mais adequada à seus propósitos: “Conscientes da ameaça da recomposição da classe trabalhadora na Depressão, o capital estadunidense obteve excelentes resultados na aplicação do princípio que caracterizou a organização da vida econômica: cooperação no ponto de produção; separação e atomização no ponto de reprodução. A casa de família atomizada e serializada oferecida por Levittown, composta por seu apêndice umbilical, o carro, não apenas sedentarizou o trabalhador como também pôs fim ao tipo de comuns trabalhadores autônomos que as florestas de *hobos* haviam representado” (FEDERICI, 2019, p. 320-1) (mais sobre os *hobos* na nota de rodapé abaixo)

⁶⁵ As conexões entre o pensamento de Silvia Federici e David Graeber sugerem muitas aproximações e diálogos frutíferos. Embora uma consideração detida destas questões extrapole o escopo deste trabalho e fique como apontamento de pesquisas futuras, é interessante esboçar algumas. Silvia Federici (2017) faz uma narrativa da transição do feudalismo para o capitalismo centrada na questão da perseguição e domesticação dos corpos

dedicados à reprodução da vida poderia representar uma atribuição de valor a necessidades obscurecidas no capitalismo, dando-lhes forma propriamente social ao mesmo tempo que alivia-se o peso delas ao ser distribuído coletivamente. Necessidades que anteriormente só podiam ser atendidas por meio de bens e serviços trocados no mercado repentinamente passariam a poder ser atendidas por meio do trabalho humano não-fetichizado, qual seja, executado diretamente onde cumpre sua função social para o produtor.

Seguindo estas pistas, teríamos um caminho de um tipo de ação política que apareceria como interessante à luz da teoria do valor antropológica aqui descrita: mais do que disputar a maximização e alocação de um tipo de valor, a busca coletiva de boas condições de vida *diretamente*, organizando-se para constituir a sociedade de forma a dar conta de atender as necessidades sociais, essencialmente valorizando estes processos de produção da vida ao invés do dinheiro. Na medida que pelo menos uma menor quantidade das necessidades demandar dinheiro, talvez poderíamos começar a poder imaginar um mundo onde há mais liberdade de escolher os valores a buscar e a conexão da cosmologia capitalista com a natureza última da realidade não pareça tão evidente na ameaça concreta que oferece de matar de fome aqueles que lhe duvidam.

Conclusão

*“Eu tô te explicando pra te confundir,
Eu tô te confundindo pra te esclarecer” (Tô – Tom Zé)*

Neste trabalho, a proposta foi olhar como dois autores da Antropologia empreendem uma análise do capitalismo centrando-se no conceito do fetiche da mercadoria. O valor econômico teria a propriedade mística de aparecer aos atores (e a uma enorme parcela dos

femininos, com a caça às bruxas como processo paradigmático. A questão seria compreender a emergência do capitalismo industrial como estruturalmente conectada à necessidade de simultaneamente apagar as sociotécnicas de produção e reprodução da vida ligadas ao território (manipulação das plantas, conhecimento da terra, dos astros e do próprio corpo; todos processos tradicionalmente dominados por mulheres e que seriam rotulados como bruxaria e perseguidos) e constituir o lar patriarcal atomizado onde haveria a reprodução da vida descolada de contextos comunitários e exclusivamente feita pela mulher. Tais movimentos seriam essenciais para a expropriação dos meios de reproduzir a vida independentes do mercado e engendrar os processos de assalariamento e acumulação capitalistas. As conexões com a narrativa de David Graeber sobre a formação de um campo doméstico isolado do campo produtivo são marcantes, embora tragam à baila toda uma nova série de considerações históricas e socioculturais.

intelectuais que o analisam) como riqueza abstrata e sem limites, capaz de adquirir qualquer coisa de forma desconectada das relações constitutivas da reprodução da vida social e da ecologia terrestre.

Críticos ao dualismo cartesiano intrínseco à esta forma de entender o fenômeno, ambos autores aqui considerados buscam compreender o fenômeno do valor econômico por uma perspectiva *relacional*, compreendendo qual seria o substrato de relações sociais e com o meio ambiente que estão pressupostos e são reproduzidos na multiplicação desta forma de valor.

A obra de Hornborg enfatiza centralmente aspectos ecológicos, trazendo o conceito de energia para observar que, ao fazermos uso de uma métrica que em nada considera as bases materiais (tempo de trabalho, área de terra, combustíveis fósseis, etc) para valorizar as ações humanas e a sua gestão de recursos, estaríamos fadados a reproduzir trocas assimétricas e devastação ambiental até mesmo nas mais insuspeitas opções de consumo.

David Graeber, partindo de uma discussão mais geral sobre a natureza do valor na sociedade, discute a questão do fetiche a partir de uma crítica ao idealismo e a correntes mais ingênuas de materialismo. Para ele, a questão seria compreender como processos de produção material estão inscritos em sistemas de valor mais amplos e, ao serem levados a cabo, são responsáveis por reproduzi-los. Não haveria distinção, portanto, entre a produção de bens materiais e de relações entre pessoas: toda produção material se dá em um contexto social e toda reprodução das relações sociais demanda um substrato material. Neste contexto, as formas de valor buscadas pelos atores seriam o que daria sentido social para esses dois processos, estabelecendo que tipo de seres humanos, não-humanos e artefatos deveriam ser buscados e quais os processos para produzi-los. A crítica de Graeber vai no sentido de apontar a perversidade envolvida em um arranjo social que coloca como o objetivo central da vida humana a maximização de riqueza, excluindo do seu circuito de valor principal toda a esfera de reprodução da vida humana⁶⁶ e negando violentamente mesmo os recursos básicos de subsistência aos que não se sentem dispostos a participar.

⁶⁶ Como Graeber coloca sobre ela, sem meias palavras: “É isto que é realmente a vida humana; com o que a maioria das pessoas passa a maior parte do tempo se preocupando; sobre o que nossas paixões, obsessões, amores e intrigas tendem a se centrar; a parte da vida que grandes romancistas e dramaturgos ficam famosos por descrever; aquilo de que a poesia e o mito buscam dar conta; mas que a maior parte da teoria política e econômica essencialmente faz desaparecer.” (GRAEBER, 2006, p. 73, tradução minha)

Apontando para problemas diferentes, ambos autores estariam navegando uma mesma problemática; pensando como, mantida intocada a inquestionabilidade e a aparência de neutralidade envolvida na busca do valor econômico, as nossas possibilidades de relação com o meio ambiente e em sociedade encontram-se engessadas, sem horizonte possível senão uma eterna variação de formas de uma mesma substância. Se a desigualdade social aviltante e o bloqueio incessante de qualquer criatividade social não fossem razão suficiente, as consequências ambientais iminentes e em proporções geológicas de nossa inércia civilizacional talvez tragam nova urgência a estas críticas sociais.

Com estas palavras, arrisco-me em minhas últimas considerações, invocando dois exemplos da Antropologia.

Em diversas de suas entrevistas, o professor Laymert Garcia dos Santos do IFCH – UNICAMP conta este mesmo relato sobre conversas com xamãs indígenas:

“Elias Canetti escreveu que era muito interessante observar que somos capazes de desenvolver tecnologias, mas que todas elas foram pensadas, primeiramente, no mundo do mito. O nosso problema principal, dizia Canetti, é que nós não temos capacidade de inventar mitos. Portanto, nós estamos produzindo tecnologias agora em cima de mitos que foram produzidos antigamente, mas não estamos produzindo as bases de tecnologias futuras em razão dessa incapacidade de inventar mitos. (...) Quando você vê um xamã yanomami ou um xamã xavante, sem um jamais ter falado com o outro, dizendo que “nós inventamos um avião mas não o desenvolvemos”, a gente pensa que eles estão com inveja – já que somos capazes de voar e eles não. Mas, se pensarmos na perspectiva do Canetti e do ponto de vista dos mitos, se os homens hoje voam é porque lá trás já estava sendo pensada uma maneira de voar de uma outra forma. No caso brasileiro, temos uma riqueza imensa que está em vias de extinção. Temos mais de 200 povos indígenas, para não falar na contribuição de outros povos tradicionais. É preciso ver que tipo de relação eles têm com o ambiente para pensarmos no desenvolvimento com eles – e não contra eles.” (SANTOS, 2008)

Em outro exemplo que espanta os olhos e acorda a imaginação, temos a relação dos Cree, um povo caçador do norte da América do Norte, com os caribu e o ato de caçá-los, descrito por Tim Ingold (2000). Os caribu exibem o comportamento curioso de, quando surpreendidos por uma ameaça, ficarem imóveis por longos segundos, olhando fixamente para o perigo antes de tomar qualquer iniciativa. Cientificamente, a biologia ocidental determinou ser o comportamento uma resposta evolutiva para a sobrevivência de uma espécie frequentemente caçada por lobos. Sendo o caribu em média mais rápido que o lobo, um momento de repentina paralisia capaz de induzir o lobo a também aguardar para iniciar a corrida tenderia a beneficiar as presas. A explicação dos Cree para o fenômeno (para quem a

paralisia dos caribus aparece como uma oportunidade perfeita para flechá-los), no entanto, é bastante diferente:

“Agora, o povo Cree, caçadores tradicionais do nordeste do Canadá, tem uma explicação diferente sobre porque as renas – ou caribus, como são chamados na América do Norte – são tão fáceis de matar. Eles dizem que o animal se oferece, deveras intencionalmente e em espírito de boa vontade ou mesmo de amor para com o caçador. A substância corporal do caribu não é tomada, ela é *recebida*. E é nesse momento de encontro, quando o animal se posta e olha nos olhos do caçador, que se dá esse oferecimento. Assim como em muitos povos caçadores pelo mjunido, os Cree traçam um paralelo entre a caça de animais e a sedução de jovens mulheres, e aproximam o abate da caça com o ato sexual. Sob essa luz, matar aparece não como o fim da vida, mas como um ato crucial para sua regeneração.” (INGOLD, 2000, p. 13, tradução minha)

Como o autor enfatiza, não se trata propriamente de discutir qual das duas interpretações é mais próxima da realidade e capaz de prever acuradamente os resultados repetidas as mesmas condições (uma premissa comparativa que, naturalmente, privilegiará o modo de conhecimento construído ao redor dela). A questão seria entender que todos os modos de conhecimento emergem de um contexto concreto de práticas sociais, servindo como ponte entre o campo dos sentimentos e percepções humanas e a sua tradução em formas de agir no mundo. Nas palavras de Ingold:

“Quando o caçador fala de como o caribou apresentou-se para ele, ele não se propõem a descrever o animal como um agente atomizado e racional cuja ação de oferecer-se para ele serve para dar vazão a qualquer resolução individual interna. Como música, a história do caçador é uma performance, e também como música, seu propósito é dar forma ao sentimento humano – neste caso, o sentimento da vívida proximidade do caribou como outro ser vivo e senciente. Naquele momento crucial de contato direto, o caçador *sentiu* a presença avassaladora do animal – um sentimento análogo ao amor e que, no domínio das relações humanas, é experimentado no ato sexual. Ao contar da caça, ele dá forma a esse sentimento na linguagem do discurso.” (INGOLD, 2000, p. 24-5, tradução minha)

O propósito destas duas citações é esboçar pistas que indicam o caminho da “economia pós-desenvolvimento” que sugiro no título deste trabalho. O ponto comum de Hornborg e Graeber em suas críticas ao capitalismo consiste na extirpação de subjetividade que o fetiche de seus artefatos exerce sobre aqueles que os perseguem. Ao envolver-se na acumulação de capital para receber sua parte devida dele, é preciso se sujeitar a relações com humanos e com o meio ambiente destituídas de qualquer possibilidade de mudança, dadas de acordo com o nível de preços atribuído ao trabalho e à terra de forma a maximizar o produto final e nada mais (agir de forma diferente seria irracional, e quantidades excessivas de irracionalidade seriam punidas com inanição).

O que se observa nas citações acima são formas de coordenar a experiência humana no mundo, constituindo uma linguagem para falar das possibilidades e efeitos da existência humana no mundo. Tratam-se de modos de conhecer, assim como o da modernidade. Ao invocá-los aqui, longe de intenções românticas ou nostálgicas sobre passados tribais inexistentes, o ponto seria lembrar que a proposição do valor econômico sobre o mundo é igualmente baseada em um conjunto de experiências específico e historicamente dado.

À medida em que a ação humana corrói as bases ambientais sobre as quais estas experiências se constituíram, é muito provável que a utilidade ou desejabilidade de usar nossas ferramentas econômicas e nossas expectativas de desenvolvimento tradicionais diminuam.

Como coloca Viveiros de Castro (2015) no prefácio de *A queda do céu*⁶⁷:

“A ‘alma’ e seus avatares leigos modernos, a ‘cultura’, a ‘ciência’ e a ‘tecnologia’, não nos isentam nem nos ausentam desse comprometimento não desacoplável com o mundo, até porque o mundo, segundo os Yanomami, é um *plenum* anímico, e porque uma verdadeira cultura e uma tecnologia eficaz consistem no estabelecimento de uma relação atenta e cuidadosa com ‘a natureza mística das coisas’ – qualidade de que, justamente, os Brancos carecemos por completo. Pode-se dizer de nós, então, o que o narrador diz dos maus caçadores yanomami, aqueles que costumam guardar para si as presas que matam (e por isso os animais se furtam a eles) – que ‘apesar de terem olhos abertos, não enxergam nada’ (p. 474). Com efeito, se as profecias justificadamente pessimistas de Davi se concretizarem, só começaremos a enxergar alguma coisa quando não houver mais nada a ver. Aí então poderemos, como o poeta, ‘avaliar o que perdemos’.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 13-4)

Neste contexto, será necessário lembrar ou criar outras formas de pensar e constituir nossa relação com o mundo. Se a economia como a pensamos hoje não servirá para os mundos que existirão depois que este acabar, o convite a que este trabalho se propõem é o de começar a pensar, desde já, o que seria uma economia que enxerga sem a distorção causada pela miragem do horizonte do desenvolvimento, sendo capaz de servir-nos na dura tarefa de construir nossos mundos sociais de formas mais harmônicas social e ecologicamente.

⁶⁷ Obra colossal de Bruce Albert e Davi Kopenawa, desenvolvida no decorrer de mais de uma década e dando conta da cosmologia yanomami, da história pessoal de Davi e da interpretação indígena sobre a sociedade branca e a hecatombe ambiental que vem trazendo a todos os povos do mundo, ameaçando causar a “queda do céu”.

Referências Bibliográficas

- ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. São Paulo: Editora Elefante, 2016.
- CRUTZEN, Paul J. The "Anthropocene". In: EHLERS, e; KRAFFT, T (Ed.). **Earth System Science in the Anthropocene**. Berlim: Springer, 2006. p. 13-18.
- DALTON, George, Primitive Money, **American Anthropologist**, v. 67, n. 1, p. 44–65, 1965.
- FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva**. São Paulo: Editora Elefante, 2017.
- FEDERICI, Silvia. Feminismo e a Política do Comum em uma Era de Acumulação Primitiva. *In: O Ponto Zero da Revolução: Trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. São Paulo: Editora Elefante, 2019.
- FRIEDMAN, Lisa. **What is the Green New Deal? A Climate Proposal Explained**. 2019. Disponível em: <<https://nyti.ms/2qsD1oJ>>. Acesso em: 23 nov. 2019.
- FURTADO, Celso, **Pequena Introdução ao Desenvolvimento: Enfoque interdisciplinar**, 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1981.
- GRAEBER, David, **Toward an Anthropological Theory of Value: The false coin of our own dreams**, Nova York: Palgrave Macmillan, 2001.
- GRAEBER, David. Fetishism as Social Creativity or, Fetishes are Gods in the Process of Construction. **Anthropological Theory**, v. 5, n. 4, p. 407–438, 2005.
- GRAEBER, David. Turning Modes of Production Inside Out: Or, Why Capitalism is a Transformation of Slavery. **Critique of Anthropology**, v. 26, n. 1, p. 61–85, 2006.
- GRAEBER, David, **Debt: The first 5.000 years**, Nova York: Melville House Publishing, 2011.
- GRAEBER, David, It is value that brings universes into being, **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, v. 3, n. 2, p. 219–243, 2013.

GRAEBER, David; WENGROW, David. **How to change the course of human history: (at least the part that's already happened)**. 2018. Disponível em: <<http://bit.ly/2sc1gYH>>. Acesso em: 23 nov. 2019.

HORNBERG, Alf. Footprints in the cotton fields: The Industrial Revolution as time–space appropriation and environmental load displacement. **Ecological Economics**, v. 59, n. 1, p. 74–81, 2006.

HORNBERG, Alf. Technology as Fetish: Marx, Latour, and the Cultural Foundations of Capitalism. **Theory, Culture & Society**, v. 0, n. 0, p. 1–22, 2013.

HORNBERG, Alf, **Global Magic: Technologies of Appropriation from Ancient Rome to Wall Street**, Nova York: Palgrave Macmillan, 2016a.

HORNBERG, Alf. Post-Capitalist Ecologies: Energy, “Value” and Fetishism in the Anthropocene. **Capitalism Nature Socialism**, v. 27, n. 4, p. 61–76, 2016b.

HORNBERG, Alf. **How localisation can solve climate change**. 2019. Disponível em: <<https://bbc.in/37rfool>>. Acesso em: 22 nov. 2019.

INGOLD, Tim. **The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill**. Londres: Routledge, 2000.

LATOUR, Bruno. **Jamais Fomos Modernos: Ensaio de Antropologia Simétrica**. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

MARX, Karl. **O Capital**. São Paulo: Boitempo, 2011.

.

MENGER, Carl. On the Origins of Money. **Economic Journal**, v. 2, n. 6, p. 239–255, 1892

.

PÁJAROS de Verano. Direção de Ciro Guerra e Cristina Gallego. Roteiro: Maria Camila Arias e Jacques Toulemonde Vidal. Colômbia: Ciudad Lunar, 2018. (125 min.)

POLANYI, Karl. **A Grande Transformação: as origens de nossa época**. 2. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

RICARDO, David. **Princípios de Economia Política e Tributação**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Economistas).

SANTOS, Laymert Garcia dos. Entrevista a Álvaro Kassab. **Jornal da Unicamp**. Campinas, p. 12-13. 14 jul. 2008.

STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitics I**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010. (Posthumanities, 9).

THOMPSON, E. P. Tempo, disciplina de trabalho e capitalismo industrial. In.: **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 267 – 304.

TURNER, Terence. Marxian value theory: An anthropological perspective. **Anthropological Theory**, v. 8, n. 1, p. 43–56, 2008.

TURNER, Terence. An Indigenous People's Struggle for Socially Equitable and Ecologically Sustainable Production: The Kayapo Revolt Against Extractivism. **The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, v. 1, n. 1, p. 98–121, 1995.

TURNER, Terence; FAJANS-TURNER, Vanessa. Political innovation and inter-ethnic alliance: Kayapo resistance to the developmentalist state. **Anthropology Today**, v. 22, n. 5, p. 3–10, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prefácio: O recado da mata. In: **A Queda do Céu: Palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

WALLERSTEIN, Immanuel. **The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century**. Nova York: Academic Press, 1974. (The Modern World-System, 1).

WOLF, Zachary B.. **Here's what the Green New Deal actually says**. 2019. Disponível em: <<https://cnn.it/2pNVTOA>>. Acesso em: 23 nov. 2019.