

NO CENTENÁRIO DE MARX

Os textos que se seguem foram elaborados pelo Conselho de Redacção da RCCS para o 4.º Seminário de Quintela, que decorreu em 26 de Junho de 1983. Com eles se pretendeu suscitar a discussão sobre o sentido negativista e necrófilo de grande parte das publicações — nomeadamente as da imprensa portuguesa — a propósito do centenário de Marx, e, simultaneamente, reflectir sobre alternativas de diferente sentido.

Reconhecida hoje a importância das teorias e análises marxistas como ponto de referência fundamental no domínio das Ciências Sociais, pensamos ser urgente activar o desenvolvimento do trabalho teórico e empírico (devidamente articulados) quer sobre conceitos centrais da teoria marxista quer sobre questões novas ou negligenciadas, porque não foram tratadas por Marx ou porque ele erradamente as considerou marginais.

Foi também este o sentido dos textos que se seguem: articular, ainda que de forma não exaustiva, pontos polémicos referentes a apenas algumas daquelas questões. A sua publicação neste momento constitui um duplo desafio: pretendemos aprofundar a discussão e alargá-la a outras problemáticas, enriquecendo-a teoricamente — sem preconceito de recorrer ao uso criativo de instrumentos teóricos e conceituais de origem não marxista — e radicando-a na análise da especificidade da formação social portuguesa.

MARX: EQUIVALÊNCIAS E DESEQUIVALÊNCIAS

1. EQUIVALÊNCIAS E DESEQUIVALÊNCIAS

1.1. Não faço ideia se alguém já disse isto — por mim julgo que o que é mais ambicionado pelo espírito do «economista» (com letra pequena, significando técnico instruído na gestão das trocas e da escassez) é raciocinar em termos de *equivalentes*.

Equivalentes hão-de ser as *trocas* entre os «agentes económicos»; equivalentes hão-de ser o *tempo* das Sociedades e as *normas* que as enquadram; equivalentes são os termos das *balanças* que o economista constrói; equivalência há-de haver, enfim, entre o que se *dá* à Sociedade (ou às sociedades) e o que delas se *recebe*. Por causa destas equivalências toda a ambição do economista (e a sua legitimação) reside na *fidelidade* (troca de equivalentes) que ele preste à Sociedade.

Para tudo isto estes economistas têm boas razões — toda a produção neo-clássica, toda a teoria do equilíbrio económico geral.

Mas, e não foi Marx quem o disse, «a troca que [as sociedades negociantes do Ocidente] conheceram foi sempre permeável à coacção e ao 'dom'».

A aparência das equivalências mercantis carece, assim, de outros suportes (e até do suporte dos «economistas»).

1.2. Com Marx fica mais bem retocado o perfil de *outro* economista.

Mas (os economistas estão salvos!) Marx não foi o destruidor deste ofício. Nele também começamos por encontrar a confirmação de que as trocas de equivalentes existem, são verdadeiras (a relação salarial, por exemplo, começa por ser uma troca de equivalentes — o capitalista paga ao seu operário o *custo* da mercadoria - força-de-trabalho que este lhe vende). A diferença em Marx (bem se sabe) está em ir mais *além* — está em dar um fundamento e uma causa ao processo material de criação de riqueza. É a origem de um processo desigual, de um processo de desigualdades, oposto à ideia de «equivalência técnica e psicológica» permanentemente presente no espírito do economista.

Ao lado do *conceito de exploração* surgem também em Marx dois outros pilares fundamentais: a inclusão do *tempo* (da história) e do conteúdo *social* das relações económicas. São dois marcos decisivos de diferenciação relativamente ao carácter *totalizante* (o equilíbrio geral é um conceito único) e *total-*

litário (as diferenças entre a prática real e a teoria são «imperfeições») da teoria do equilíbrio geral.

1.3. Ao Marx da exploração capitalista corresponde o Marx-da-ruptura do mpc. Falta-lhe talvez o correspondente Marx-da-reprodução do sistema económico, do alargamento das fronteiras (do alargamento da ideia de contra-tendências à ruptura) que vão garantindo a continuidade do sistema (diremos hoje: falta-lhe uma *teoria da regulação*).

Em certo sentido ficamos, com isto, no centro de uma polémica acerca do Marxismo: os seus *conceitos-chave* são instrumentos fundamentais adquiridos para a teoria económica; as controvérsias surgem principalmente a propósito das *leis de evolução* do capitalismo.

Mas, se é claro que a ligação entre os conceitos e as leis é de raiz e que a questão está, por isso, em pensar o Marx-todo, é preciso também reconhecer as *ausências* e os *inacabados* em Marx.

1.4. O alargamento-de-Marx para compreender as formas de regulação que o capitalismo hoje conhece inclui várias componentes: privilegiar-se-á aqui aquela que procura perspectivar as *articulações internas* às formações sociais, propondo-se também que se recolhem neste contexto algumas das *polémicas-puras* acerca da evolução do capitalismo.

2. OMNIPRESENÇA E ESPECIFICIDADE DAS FORMAS CAPITALISTAS

2.1. Nos vários prefácios a diferentes edições de *O Capital* notamos que Marx se afligia «não só com o desenvolvimento da produção capitalista como com a *falta* desse desenvolvimento»; que apresentava a Inglaterra como o lugar *clássico* do mpc e que, preocupado com a comparação com a Alemanha, se referia às «circunstâncias históricas particulares» que impediram durante muito tempo o surto da produção capitalista.

Mas, mais que um espaço para pensar as particularidades nacionais, ficaram os avisos de que «a fábula [inglesa] fala de ti» — anuncia aos outros «a imagem do seu próprio futuro» capitalista.

2.2. Não haverá talvez que negar ao artífice que teceu os fios do mpc o direito à ideia de omnipresença da sua obra.

Mas hoje as *especificidades* aí estão, impondo exigências à análise. Elas são em muito um produto — da matriz estrutural do mpc apresentada por Marx.

Só que essa dinâmica potencializa *articulações*. As dinâmicas são *cruzadas*.

2.3. O próprio elemento definidor dos processos de articulação é a presença activa nas formações sociais capitalistas de «*jornas de produção não especificamente capitalistas*», principalmente representadas pela pequena agricultura.

Da pequena agricultura interessa, para aqui, o seu papel no *espaço alargado e diferenciado* onde as variáveis económicas deixam de ser *variáveis discretas* (no sentido da estatística) para representarem antes relações *contínuas* (mas orientadas) entre sistemas económicos.

Assim, por exemplo:

a) A discussão acerca da «lei da baixa tendencial da taxa de lucro» não é hoje possível sem retirarmos a realização das contratendências do campo *puro* do mpc para as recolocarmos como eixo das articulações entre o capitalismo e o não especificamente capitalista. Por isso sabemos hoje procurar noutras formas de produção (por exemplo, na pequena agricultura a tempo parcial) os contributos directos para a reprodução do capital variável, que Marx supunha «liberto de tudo» e que por isso constituía uma variável só do mpc puro.

b) A questão da concentração e centralização do capital não se podera desligar do facto de que nos sistemas produtivos há formas de *segmentação* com que os processos de valorização do capital se cruzam e que geram formas diferenciadas de concorrência.

c) A existência de *diferentes esferas de determinação do valor* é um princípio importante na discussão acerca dos caminhos que, no plano internacional e nos planos nacionais, o capitalismo vai percorrendo. E aqui é importante reconhecer que a impossibilidade de um mpc puro (a que Rosa Luxemburgo se referia) é algo que devemos situar também na esfera da produção e não só na da circulação.

d) Uma das observações mais clarividentes de Marx foi acerca do carácter contraditório, e mesmo do obstáculo, que a propriedade fundiária representava para o capital. Daí que hoje saibamos entender uma coisa que Marx não disse e que até negaria — a importância da articulação com a propriedade camponesa no mpc.

PENSAR MARX DE ONTEM E A PERIFERIA DE HOJE

Se a economia mundial é um todo, é-o de contrastes. Um olhar, mesmo que de relance, pelo que «vai por esse mundo» dificilmente não se deterá naquela que convencionamos chamar periferia, esse *alter ego* do chamado centro. Marx olhou fixamente para a economia mundial capitalista e não deixou de dar atenção às suas diferentes partes. Porém não o terá feito de forma sistemática e acabada. Tão pouco de forma coerente. Terá até sido contraditório, ao ponto de se poder dizer que na compreensão da periferia de hoje, e assim do todo que é a economia mundial, se encontra mais perto do problema que da solução. Ou, pelo menos, que as relações são escassas para problemas tão amplos. No entanto, quem as quer grandes e numerosas?

Um dos obstáculos encontra-se desde logo no momento histórico em que Marx analisou os efeitos da colonização britânica, particularmente no Oriente, como a contraparte da sua hegemonia mundial, ainda que já houvesse outras zonas tornadas periféricas e deixadas mais ou menos no silêncio. Estava ainda por chegar a crise que abalaria a *pax britânica* e que faria mover a roda do moderno imperialismo por mecanismos que levaram Hilferding primeiro, Lenin, Luxemburg e Kautsky depois, a inovar ou se se preferir a distanciar-se da perspectiva marxiana. Contudo não se ignore que Marx representa a primeira tentativa de explicação do colonialismo no contexto da economia mundial capitalista procurando identificar nos interesses económicos e políticos a sua razão de ser e, nesse mesmo terreno, advogar a sua ruína não sem, aqui e acolá, o fazer com salpicos humanitários, jacobinistas ou moralistas, como antes o fizeram Las Casas, S. Just ou A. Smith.

Pode hoje ser fácil criticar Marx por aceitar como imobilistas as sociedades submetidas ao domínio colonial. Essa é uma crítica que fazemos a numerosos estudos histórico-antropológicos do seu tempo. Não o podemos pois ilibar dessas faltas, ainda que possamos reconhecer que, neste campo, a sua virtude reside em nos obrigar à discussão sobre a natureza do chamado modo de produção asiático e do despotismo oriental. Se abandonarmos os seus exemplos paradigmáticos (Índia e China, esta última já difícil de caracterizar sob o critério do despotismo) vemos como temos hoje que repensar o critério

central, particularmente em vista do que caracterizou a colonização das Américas e da África. Por outro lado, não é menos importante fazer notar como a visão de Marx, repetindo erros que outros cometeram, é uma visão «centrocêntrica» que aceita, mais do que problematiza, o domínio colonial inglês. A época é de completa hegemonia do *workshop* do mundo, é certo, mas não deixa de ser legítima a suspeição sobre a ideia de que «não se trata de saber se os ingleses tinham o direito de conquistar a Índia, mas se devemos preferir uma Índia conquistada pelos Turcos, pelos Persas ou pelos Russos».

Esta preferência de Marx só pode explicar-se se se atender a que, para ele, o país mais desenvolvido mostra aos outros o seu futuro. O colonialismo foi então, historicamente, progressista. Mostrou de perto. E fê-lo ao *destruir* para *recriar* em seguida e à imagem, possivelmente distorcida do país central, os modos de vida e de produção existentes na periferia. Os limites deste juízo parecem ser claros. Não tendo nunca definido claramente a natureza das sociedades subjugadas nem o(s) seu(s) modo(s) de produção (asiático, antigo, feudal...) dominante(s), conclui-se, por exclusão de partes, que não eram do tipo capitalista. As independências nacionais, as guerras de libertação, o «comunismo chinês» ou o «socialismo africano» terão que ter sido postos em acção por outros agentes históricos que não o típico revolucionário de Marx. Sabendo nós (?) como Marx considera os camponeses, fica-nos hoje à discussão a natureza autêntica dos movimentos e das ideologias de libertação nacional. O seu sentido parece ser acima de tudo o de uma libertação mundial, mediatizada pela instância nacional, como, com diferentes matizes, o fazem entender os seus líderes, de Mariategui a Nkruma, ou de Gandhi a Cabral. Os seus agentes parecem por outro lado nem sempre estarem conscientes dessa dimensão. No caso concreto da pequena burguesia, os receios de A. Cabral estão aí a atestá-lo.

Poderá deduzir-se do passado colonial o futuro pós-colonial? Cremos que sim. O estado periférico é um bom exemplo dos limites com que a obra de Marx nos chegou. Não tendo observado (apesar das independências na América Latina) a existência de um estado sobredesenvolvido burocrático, jurídica e militarmente face a um desenvolvimento económico atrofiado, não tendo pois analisado essa não-correspondência entre a «base» e a «superestrutura», Marx não se sentiu obrigado a repensar os termos em que definira a possibilidade de «revolução social». Já a dimensão nacional do estado periférico pode encontrar fun-

damento no sentimento de unidade nacional que Marx diz que o colonialismo desenvolve. Contudo também essa unidade está recheada de fracturas e contradições. A conclusão a que vão chegando os movimentos ou partidos revolucionários no poder em países periféricos faz-nos pensar como é muito mais limitado do que geralmente se pensa o poder que o estado nacional tem no conjunto do sistema inter-estados.

O que se diz dos estados pode dizer-se das economias. Se há uma economia pós-colonial em que medida é ela diferente da economia colonial? Certamente e desde logo na sua qualidade de mercado para bens industriais produzidos pelo centro e que Marx não contemplou enquanto tal. A indústria ferroviária ou têxtil inglesas não foram nunca consideradas a essa luz. Mas há também diferença nas formas, ritmos e objectivos muitíssimo desiguais da sua industrialização. Tais desigualdades não bastam porém para quebrar a unidade hierarquizada da divisão internacional do trabalho. Os seus ditames fazem-nos perguntar hoje quanto de nacional há nas economias nacionais. Uma interrogação que Marx já fizera repetidas vezes para em seguida lhe responder, por exemplo, com a ideia do «tecelão de Bengala instalado ao lado do fiador de Lancashire». Que tecelão e fiador são estes? Duas faces da mesma moeda, por certo! Mas responderão eles à metáfora dos moinhos: o de vento e o a vapor? Isto é, representarão eles diferentes modos de produção? Suponhamos que sim e corriamos Marx que assim não os interpretou, embora nos tenha deixado as pistas para o fazermos nós. E deste modo vamos falando mais, e talvez mais acertadamente, de interpenetração que de articulação de modos de produção. O que certamente não é a mesma coisa, pois que na interpenetração não se pensa *aqui* um e *acolá* o outro, antes se «instalam um ao lado do outro». Para além disso «tecelões de Bengala» temo-los hoje em toda a periferia mundial. E também no centro. E nem se pense no entanto que estão moribundos, como em muitas passagens Marx nos faz crer. Tão pouco se pense que estão aí apenas porque resistem. Talvez apenas porque, ao lado, está o fiador de Lancashire.

Pensar em Marx hoje continua a ser um desafio. Para nós, por certo, também talvez para ele. Alguma vez foi o trabalho intelectual outra coisa que um desafio ou uma aposta? As ameaças essas sim, foram diferentes. Outrora as dos inimigos do intelecto, hoje as dos intelectuais de ofício. Haverá razão para parar de pensar?

MARX CONTRA OS CAMPONESES?

«De todas as classes que hoje enfrentam a burguesia, só o proletariado é verdadeiramente uma classe revolucionária. As outras decaem e acabam por desaparecer face à indústria moderna. A parte inferior da classe média, o pequeno industrial, o lojista, o artesão, o camponês, todos lutam contra a burguesia para pouparem a sua existência enquanto fracção da classe média. Porém eles não são revolucionários, mas sim conservadores. Mais do que isso, eles são reaccionários, porque pretendem fazer andar para trás a roda da história».

(Marx e Engels, O Manifesto Comunista)

1. Este um dos muitos textos que se poderia trazer para o debate sobre o campesinato em Marx, que a pergunta inicial introduz.

A passagem transcrita, ainda que lhe possam ser levantadas as reservas decorrentes do contexto em que foi produzida, resume claramente o que, pelo menos desde os *Manuscritos de Paris*, é uma das aquisições teóricas mais importantes de Marx: o proletariado é o instrumento histórico da transcendência da alienação, a classe universal que por condensar o máximo de desumanização está destinada a conduzir a revolta que irá pôr termo à sociedade de classes.

Todas as outras classes, cuja reprodução se baseia na propriedade privada dos meios de produção e do produto, só podem ter uma prática conservadora, reaccionária mesmo, enquanto resistem à proletarianização — a antecâmara da emancipação humana. Desta prognose histórica que Marx vai procurar fundamentar cientificamente durante toda a sua vida, decorre em grande parte aquilo que é apontado como a antipatia, ou mesmo a hostilidade de Marx para com os camponeses. Um acontecimento da altura, que estudou, a votação maciça do campesinato francês em Luis Bonaparte (decerto em reconhecimento da *ideia napoleónica* de seu tio de distribuir as terras da aristocracia pelos camponeses) forneceu a Marx a contraprova de que é a *paixão juvenil* pela propriedade privada que vai funcionar como reforço do poder político da burguesia e, portanto, atrasar o caminhar da história, sobrepondo-se à condição objectiva de explorada da grande massa do campesinato.

A partir daqui — i.e., da marginalidade e transitoriedade do campesinato, da supremacia da indústria baseada em rela-

ções de produção capitalistas, da homogeneidade tendencial das sociedades dominadas pelo m.p.c., do carácter conservador da propriedade camponesa — vai sendo construído um denso corpo teórico, desde logo a partir de Engels e culminando em Kautsky e Lenine, que insiste na proletarização do campesinato e, finalmente, no advento do capitalismo nos campos. É a conhecida *questão agrária* cujas teses dominaram o pensamento marxista durante os últimos cinquenta anos.

Hoje, porém, pode dizer-se que tais teses estão em recessão, tendo em conta o seu progressivo desajustamento à realidade agrária das mais diferentes sociedades. Não porque se tenha cansado de esperar pelo desfecho capitalista da história rural ou porque novos dados tenham vindo alterar radicalmente o quadro social em que as teses tinham sido elaboradas, mas antes porque, restituídas as condições de debate dentro do marxismo, tornam-se agora surpreendentemente claras a debilidade de certos argumentos e a inexistência de um conjunto de pressupostos em que aquelas assentaram.

Reportando-me apenas ao contributo de Marx para a fixação do modelo rígido de um capitalismo sem camponeses e não aos acrescentos (e também às restrições) dos seus seguidores (que importaria igualmente tratar, até pela sua responsabilidade na maneira como lemos a obra de Marx) cremos que existem duas questões verdadeiramente importantes: uma, a da centralidade do proletariado enquanto classe revolucionária; a outra, a da relação não dialéctica entre os elementos capitalistas e não capitalistas numa formação social denominada pelo m.p.c.

2. Sendo o campesinato a fracção, de longe, mais numerosa da humanidade e sendo ele, nas sociedades onde se desenvolveu o modo de produção capitalista, uma classe explorada pelas diferentes formas de capital, por que razão Marx é tão peremptório em considerá-la uma classe conservadora, tão distante da classe verdadeiramente revolucionária — o proletariado? A resposta é aparentemente fácil: a diferença está na propriedade privada, instrumento central da alienação. Na realidade, porém, a propriedade camponesa é totalmente distinta da propriedade burguesa — é Marx quem o diz — e, desde logo, porque não liberta, antes reproduz, a condição explorada dos camponeses. A propriedade será uma ilusão, mas uma ilusão que perturba a consciência desta classe de explorados (diria Marx), levando-os a rejeitarem a sua condição de proletários em potência (proletários de facto, diriam hoje alguns teóricos da questão camponesa). Que não é bem assim mostram-no

as guerras camponesas do século XX, em países de capitalismo pouco desenvolvido, e a conflitualidade crescente dos pequenos produtores agrícolas dos países capitalistas centrais. E que dizer das insuspeitadas formas de resistência camponesa à expansão dos modelos capitalista e urbano? Se a resistência é luta e se a revolução não é a fórmula única para a emancipação, fará sentido continuar a falar do reaccionarismo dos camponeses? E de resto, a discussão das condições objectivas de exploração atinge hoje o próprio proletariado, sobretudo nos países centrais, onde a intervenção de novos mecanismos de alienação se tem reflectido simultaneamente na intensidade das lutas dos operários e na sua consciência de classe.

3. A segunda questão: como se relacionam entre si as formas sociais e económicas correspondentes a diferentes modos de produção e existentes em dado momento histórico? Para Marx o lugar e a importância de cada uma são atribuídos pelas relações de um modo de produção determinado, neste sentido, dominante. Mas esta fórmula, há que reconhecê-lo, é muito vaga. Recorrendo ao *Capital*, a obra mais estudada de Marx, pouco ou nada se retira para a questão das relações entre o m.p.c. e os outros modos de produção e isto porque aquele modo de produção é aqui estudado enquanto modelo puro, entidade abstracta (e, mesmo assim, nem de uma forma completa). Pelo contrário, algumas referências às formas de outros modos de produção capitalista e, portanto, são tratadas como residuais, destinadas a desaparecerem na voragem destruidora do capital. A relação fica, assim, amputada da acção das formas não capitalistas sobre a estrutura do modo de produção capitalista. O movimento inexorável para a hegemonia dum modelo capitalista, sempre igual a si mesmo, faz-se em linha recta e não em zig-zag. A mudança é ao mesmo tempo transição e homogeneização. É como se o processo histórico fosse dialéctico só ao nível mais elevado e abstracto.

Ao referir-se ao campesinato no Livro III do *Capital* Marx aponta a contradição entre a pequena propriedade fundiária (condição vital da existência do camponês) e o capital. Mas confinando a especificidade da reprodução camponesa à propriedade privada da terra, ele é forçado a reconhecer que ao camponês não resta opção entre a barbárie (carácter antiprogressivo do mundo rural) e a proletarianização, à medida que o capitalismo se expande e o direito sobre a terra se torna em ilusão. Várias são as consequências desta posição evolucionista acerca do desenvolvimento do capitalismo para uma teoria do lugar do campesinato nas sociedades modernas, a começar no desin-

teresse pelo estudo de formas que estão a desaparecer, até à adopção de modelos de análise formalizados a partir dos elementos prenunciadores da transmutação capitalista (categorias económicas, classes), passando pela desvalorização (historicização, folclorização) ou desconhecimento dos aspectos não assimiláveis às formas capitalistas.

A superação deste vício pode fazer-se, pensamo-lo, a partir de uma leitura crítica da obra de Marx, usando alguns dos instrumentos teóricos e metodológicos centrais que ele próprio produziu. É preciso estar atento ao contexto em que o seu pensamento se formou e ao contexto em que cada uma das suas obras (as publicadas e as não publicadas) surgem. Assim, talvez não seja o *Capital* o lugar mais indicado para fundamentar uma teoria sobre a heterogeneidade das formações sociais ou sobre a articulação/interpenetração dos modos de produção, nem o *Manifesto Comunista* para pensar o papel do campesinato nas lutas pela emancipação da humanidade. Importante ainda desembaraçar Marx das sequelas (e das mitologias) daqueles que, desde a sua morte, têm trabalhado o seu pensamento e no-lo legaram *perfeito*.

MARX: CAMINHOS E DESCAMINHOS PARA A LIBERTAÇÃO DA OUTRA METADE DA HUMANIDADE

É costume atirar a culpa dos defeitos das obras de Marx e Engels para cima deste último. É de crer, contudo, quer pela sua obra a *solo*, quer pela sua maneira de «estar na vida», que se deve sobretudo a Engels o lugar e o sentido que as relações entre os sexos e as formas e relações familiares tiveram nas obras de Marx e Engels. Com efeito, só a partir da colaboração com Engels surgem na obra de Marx preocupações mais elaboradas com as mulheres.

Um dos principais legados que temos de Marx é a demonstração do carácter mistificador do discurso burguês que dá a liberdade, a igualdade, a individualidade e a propriedade como princípios estruturadores do modelo de sociedade da Revolução Francesa. Esses valores são denunciados pelo seu ca-

rácter abstracto de conceitos burgueses e Marx ensinou-nos que na sociedade burguesa não existe igualdade, mas exploração: o trabalho é uma alienação da força de trabalho que, convertida em mercadoria, se aliena na produção social que o operário não controla. O trabalhador, alienado do produto da sua actividade, auto-aliena-se e aliena-se relativamente aos outros homens. A propriedade privada é simultaneamente causa e efeito desta alienação. Para Marx, a subordinação das mulheres não é uma questão sexista, mas classista: é a exploração a que é sujeito que obriga o operário a fazer dos seus filhos e da sua mulher seus escravos e é ainda a exploração a que sujeita os outros que leva o burguês a sustentar hipocritamente o modelo patriarcal de família, no qual ele vê todas as outras mulheres como alvos e a sua como sua propriedade. Daí que Marx nos tenha dito que a emancipação política pode ser uma luta inglória que muda as coisas para que tudo continue na mesma. Só constitui solução a emancipação humana conseguida pela classe operária, enquanto classe-emanção dos interesses universais da humanidade. Só a luta social é radical.

Tendo Marx falado dos efeitos produzidos por determinadas relações sociais no âmbito das relações entre os sexos e das relações familiares em geral na sociedade capitalista, não nos forneceu, contudo, as bases para a compreensão da produção desses efeitos, tendo sobretudo em conta que a subordinação das mulheres é anterior ao capitalismo. A mulher aparece em Marx como uma entidade antropológica, como uma categoria ontológica, de tipo extremamente abstracto, como se fosse o domínio «do outro, do exterior, tal como é pressentido e controlado pelo homem», «como barómetro do estado da civilização masculina», não como um grupo social em movimento, com um papel no desenvolvimento histórico, mas sim como um grupo no qual este se reflecte. Se em Marx, por um lado, a transformação das relações entre os sexos é uma realização essencial da sociedade futura, é verdade que não se vê, por outro lado, a atribuição às mulheres de qualquer acção específica nesse processo. Como consequência, a preocupação pela situação das mulheres ocupou um lugar residual na teoria e praxis marxistas posteriores, dependente que estava da realização da sociedade comunista, e ficou agendada para depois da revolução.

A obra de Marx está marcada por um profundo produtivismo. Herdou de Hegel e dos materialistas franceses do séc. XVIII o trabalho como valor humano supremo e a concepção

do Homem produtivo (o Homem objectivo é um resultado do seu próprio trabalho). É através do trabalho que o Homem controla a natureza e se humaniza. Embora considere como aspectos fundamentais da actividade humana a produção das coisas e das pessoas para a reprodução das condições materiais de existência e a propagação da espécie, Marx vai sobretudo analisar o primeiro destes aspectos. Na sombra ficaram as relações sociais de reprodução. No esquecimento ficou o facto de o operário ser originário de uma família particular, de ser através da família que se criam visões particulares do mundo. É como se a consciência social se desenvolvesse exclusivamente na produção — na fábrica. Para esta área de problemas Marx deixou-nos um poderoso instrumento — a teoria geral da alienação. Ao acentuar o carácter relacional da alienação, Marx fez-nos ver que qualquer processo de opressão não é uma simples imposição, mas um processo que envolve os oprimidos que reproduzem sistematicamente as condições da sua subordinação, embora se possam levantar algumas objecções à aplicação imediata da teoria da alienação ao caso das mulheres domésticas. De facto, em Marx, em consequência da expropriação dos seus meios de produção, ao(a) trabalhador(a) não resta senão, através da relação salarial, tornar-se estranho(a) ao seu trabalho, relação ausente no trabalho doméstico.

Nas últimas obras de Marx, as referências são centradas na família e nas mulheres integradas na produção social, desaparecendo as referências às relações homens/mulheres. Marx sublinha o carácter histórico das formas e relações familiares e a necessidade de considerar vários tipos de família. Constata a dissolução da família operária, dada a proletarianização dos seus membros. Combina a idealização e a recordação da condição pré-industrial (a unidade familiar capital/trabalho) com o argumento de que a entrada das mulheres na produção constitui uma condição prévia à transformação das relações entre homens e mulheres. Mas Marx concebia esta entrada na produção mais como forma de aquisição de uma consciência operária do que como contributo à modificação das relações entre sexos. Mais uma vez, temos a produção como lugar da realização e consciencialização humanas e a negligência da desigualdade de condições existente entre operários e operárias. Além disso, é de novo dizer que, não tendo as mulheres a mesma posição social dos homens, devem contudo ter um papel equivalente na luta social. Ignora-se assim a acção específica que as mulheres têm na emancipação da humanidade e obscurece-se o sentido em que se pode

descrever a situação destas enquanto classe, apesar do paralelismo estabelecido entre elas e os operários.

Para Marx, a melhoria das condições de vida dos operários passava por terem um salário familiar e pela manutenção da mulher e das crianças em casa. Assim se compreende que ele entendesse o valor da força de trabalho como o correspondente à reprodução do trabalhador e da sua família. Também só assim se compreende que ele visse o trabalho das mulheres e das crianças nas fábricas como uma ameaça aos trabalhadores e como um factor de desvalorização da força de trabalho, pois que divide o valor desta por «quatro membros da família». Se Marx não tivesse uma concepção masculina da força de trabalho, perguntar-se-ia sobre o valor desta no caso das mulheres e das crianças.

Com Marx aprendemos sobretudo que só há «ciência do oculto», que as fachadas do edifício social escondem estruturas e ligações insuspeitadas. Ser feminista e marxista hoje não é voltar aos escritos de Marx sobre as mulheres; é, apetrechadas da sua teoria social, procurar o entendimento das transformações que a sociedade capitalista tem vindo a sofrer, nomeadamente em relação à situação das mulheres. Ser feminista e marxista hoje implica fazer saltar a análise dos limites da família (como se ela fosse a unidade que contém em si toda a opressão da mulher) e estendê-la às estruturas da reprodução, da sexualidade, da categorização sexual, do trabalho assalariado, do trabalho doméstico, do controlo da fertilidade, do cuidar das crianças, etc. Como em todos os campos da análise crítica, ser feminista e marxista hoje é seguir as palavras do poeta: «Caminante no hay camino, el camino se hace al andar».

O ESTADO DE MARX E O DIREITO DE MARX

1 — É lugar comum dizer-se que Marx não produziu uma teoria do Estado e muito menos uma teoria do direito. O que sobre estes temas escreveu foi parcelar, circunstancial e, no conjunto, incoerente e até contraditório. Em face disto, e talvez mais do que em qualquer outro domínio, é hoje simulta-

neamente fácil e pouco importante ser fiel ao pensamento de Marx no tratamento destes temas.

2— Daqui não se conclua que Marx não contribuiu duradoura e significativamente para a análise política e jurídica do nosso tempo. Contudo, essa contribuição deve ser analisada tanto no que tem de positivo como no que tem de negativo. Quanto mais não seja porque a selectividade com que essa contribuição foi apropriada obedeceu a critérios eles próprios políticos e teve por isso (e continua a ter) uma dimensão prática importante em termos das tácticas e das estratégias das forças sociais apostadas no socialismo. De facto, os aspectos positivos e os aspectos negativos implicam-se mutuamente. Como as duas faces da mesma moeda.

3— Ao superar (afirmando e negando) a concepção hegeliana da separação do Estado da sociedade civil, Marx reconduziu eficaz e inovadoramente a constituição e a acção do Estado à lógica do desenvolvimento dos interesses particularísticos da sociedade civil. No entanto, porque não definiu adequadamente os termos dessa recondução, acabou por caucionar uma série de erros ou desvios na discussão marxista do Estado que se seguiu: o reducionismo economicista (o Estado em sua forma, constituição ou acção inelutavelmente prisioneiro da lógica do capital), o instrumentalismo (o Estado institucionalmente neutro mas instrumentalizado pela classe dominante em seu benefício), e o funcionalismo (tudo o que o Estado faz e independentemente de quem o controla redundando em benefício da burguesia).

4— Marx foi um crítico implacável do Estado constitucional que então se afirmava como a condensação do progresso civilizacional. Foi, no entanto, longe demais na sua crítica. Pode dizer-se que Marx foi mais implacável na crítica do Estado liberal do que na da sociedade liberal. Em relação a esta última, Marx nunca deixou de reconhecer o carácter progressivo das revoluções burguesas e a superioridade do modo de produção capitalista em relação aos modos de produção que o antecederam. No que respeita ao Estado liberal, não reconheceu nele qualquer positividade. Em particular, não tomou em devida conta o significado da democracia política então emergente e muito menos viu nalgumas das suas características as «prefigurações» de uma democracia socialista.

5— Marx reconheceu a especificidade orgânica do Estado e descreveu várias vezes o seu conjunto institucional (burocra-

cia, administração, forças armadas, etc.). No entanto, nunca problematizou (a não ser no caso excepcional do equilíbrio conjuntural das classes em luta) a possibilidade do desenvolvimento de uma lógica autónoma decorrente, não do interesse geral que o Estado diz representar, mas dos interesses próprios dos seus vários aparelhos ou instituições.

6— Ao estudar a legislação social Marx deu-se conta do significado mas também dos limites da incorporação das classes trabalhadoras ou dos seus interesses na actuação do Estado. Talvez por isso foi levado a realçar o lado repressivo do Estado e a negligenciar o seu lado hegemónico.

7— A concepção de revolução operária de Marx é uma das suas contribuições mais decisivas para o pensamento social e para as práticas políticas do nosso século. Mas foi também ela que o impediu de relevar a questão do Estado de transição, uma questão que logo após a morte de Marx se transformou numa das questões mais importantes do movimento operário.

8— No domínio do direito, Marx denunciou a particularidade dos interesses que se escondiam sob as formulações gerais e abstractas das leis, mas não reconheceu nisso, ao contrário de M. Weber, a emergência de uma nova forma de legitimação do Estado cujas armadilhas não se poderão desarmar com conceitos simples como o de «falsa consciência».

9— Marx fez correctamente a crítica do jusnaturalismo, ou seja, das concepções essencialistas do direito (que viam as determinações deste ancoradas na natureza humana ou em Deus), mas, ao fazê-lo, acabou por ceder ao pressuposto liberal da identificação do Estado com o direito. Dois problemas foram assim obscurecidos ou negados: o problema da existência de uma pluralidade de direitos no mesmo Estado, tendo com este relações muito díspares e desiguais; o problema da heterogeneidade (diferenciação interna) do direito estatal. Se nem todo o Estado é de direito e nem todo o direito é do Estado, podem existir direitos paralelos ou contrários ao direito do Estado? Pode o direito estatal virar-se ou ser virado contra o Estado?

10— Apesar de referir a dimensão político-jurídica da fábrica, Marx tendeu a ver no Estado o monopólio do poder e da legalidade. Hoje somos levados a reconhecer que o Estado, sendo um centro importante de poder na sociedade, não é certamente o único. Qual a natureza do poder estatal e como se distingue

de outros poderes não estatais (na família, na escola, na fábrica, etc.)? Quais as relações entre estes diferentes poderes? Sendo certo que se tem assistido a uma expansão crescente da actuação do Estado, a que se deve essa expansão (a uma lógica institucional autónoma ou às transformações da economia)? Qual a natureza dessa expansão (material ou simbólica)?

11 — O Estado nacional era ao tempo de Marx a marca essencial da análise política. Hoje duas questões se agigantam neste domínio: a questão do esvaziamento progressivo do Estado nacional à medida que se integra num sistema de Estados enquanto contraparte política da mundialização da economia; a questão da desigualdade dessa interdependência e portanto dos interesses complementares ou antagónicos dos Estados centrais, periféricos ou semi-periféricos. Estas duas questões conduzem a reposição da questão nacional e do nacionalismo tão mal tratada por Marx.

12 — Criticar o que Marx não fez pode ser o alibi para nos dispensarmos ou desistirmos de fazer o que nos compete, ou seja, continuar transformativamente o esforço teórico e político deste grande cientista social. Neste caso, quanto mais profunda for a crítica maior será o sectarismo ou a deserção. Mas a crítica de Marx pode ser também o exorcismo necessário para criar o espaço de transformação do marxismo à luz das urgências científicas e políticas do nosso tempo e do nosso país. Neste caso, quanto mais profunda for a crítica maior será a inovação e o enriquecimento.

SOBRE O MARXISMO A VIVER NA NOSSA ARTE *

1. «A maior de todas as artes — a arte de viver» (Brecht). O termo arte oferece-se a toda a sorte de discussões ideológicas. A nossa arte é, com efeito, falar de arte, relacionar um dado

* Na elaboração deste texto participaram, além de membros do Conselho de Redacção da *RCCS*, Martin A. Kayman, Idalina Aguiar de Melo, João Paulo Moreira, José Manuel Mota e Carlos Guimarães, da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

fenómeno textual com um paradigma de arte e construir e desconstruir esse paradigma. Mas não há uma estética materialista: enquanto formulação de universais a que seriam redutíveis os fenómenos concretos, o conceito mesmo de estética é impensável numa prática materialista. O marxismo pode, no entanto, designar-se como uma filosofia da praxis, uma teoria aberta radicada na especificidade concreta do seu objecto. Este objecto não é, porém, um dado pré-existente e autónomo, nem redutível a outras práticas ou discursos; antes é permanentemente produzido na sua especificidade pelos discursos dos especialistas e divulgadores que o discutem e veiculam nos seus circuitos socialmente determinados: no nosso caso, a leitura, a escrita, a educação, a alta cultura, a cultura de massas. Por outras palavras, a materialidade do texto é, fundamentalmente, a materialidade de uma relação (a nossa relação) com ele.

2. O marxismo não é uma filosofia de vida. Como podemos então falar de viver senão como um ideal (de bem estar)? Exilados da arte de viver no seu sentido pleno (utópico), encontramos-nos no ofício de viver da arte: ganhamos a vida a falar da arte. Mas no momento em que começamos a pensar a arte e o viver num sentido materialista, põe-se-nos o problema das relações entre o material e o ideológico, entre a base e a superestrutura. Quer aceitemos ou não a metáfora arquitectónica e hierárquica, somos frequentemente forçados a uma atitude defensiva, quando a arte é relegada para o segundo (secundário?) termo daquela relação (e isto, tanto na perspectiva do capitalismo materialista como na perspectiva de um marxismo redutor). E contudo a arte situa-se, não na superestrutura ou no ideológico, mas justamente no ponto em que o material e o ideológico se transformam: na produção de significado, nos meios de produção das ficções, das narrativas e das metáforas que nos fornecem a materialidade linguística com que vivemos as nossas vidas.

3. Que quer dizer viver a vida? Em primeiro lugar, é evidente que a vida é algo mais do que produzir e consumir: *ars* (sobretudo, *capitalis*) *est celare artem*. Como é então possível viver a nossa inserção num processo produtivo que não controlamos e em que somos explorados (alienados)? Justamente dando sentido ao sem-sentido, organizando em falsa plenitude a sua natureza fragmentária, totalizando a parcialidade que é uma parte necessária da nossa alienação. Mas o marxismo não é um dogma, nem uma metafísica, nem reivindica para si uma posição privilegiada de análise, a partir da qual se ofereça

como a chave de todos os processos sociais. Por isso, implica um certo «princípio de indeterminação» de que faz uma parte constitutiva da sua própria teoria. Este princípio exprime-se na consciência da precaridade e da historicidade do sentido, incluindo o seu próprio sentido.

4. O marxismo não é (nem contém) um método de análise literária. — A sua análise é antes a da arte de viver na sociedade capitalista, partindo da alienação das massas dos produtores e progredindo até à definição das leis estruturais dessa sociedade. O capital não criou a força do trabalho nem a produtividade humana — limita-se a organizá-las, geri-las e distribuí-las consoante a sua lógica específica. Na base da acumulação capitalista (e por isso do desenvolvimento da capacidade de sentido a todos os níveis), está esse longo processo de rupturas e divisões — entre a teoria e a prática, o trabalho intelectual e o trabalho manual, a arte e a vida — a que Marx chamou acumulação primitiva. Mas com o desenvolvimento da sociedade capitalista, a produção artística entra numa fase qualitativamente nova. À medida que as contradições existentes se agudizam, outras se geram. Produzem-se dicotomias como produção/consumo, alta cultura/cultura de massas; a arte e o consumo da arte são definidos como trabalho improdutivo, os seus objectos, considerados sem valor de troca. Quando entra finalmente na era da autonomia, a arte está já também na era da sua reprodução mecânica. A lógica do capitalismo combina assim uma exacerbação da divisão do trabalho e da atomização social com o máximo de nivelamento (ou indiferenciação): a individualidade e a subjectividade são afirmadas para melhor serem sujeitas à racionalidade do capital e da mercadoria — nunca tão claramente como na indústria da cultura.

5. Este é o contexto em que vivemos as nossas vidas: no acto de dar, ou de nos recusarmos a dar um sentido histórico e precário. O texto tem sentido na medida em que congrega a fragmentaridade da vida numa plenitude aparente: ter sentido é totalizar a experiência nela própria — seja na ficção da realidade, da natureza, da paixão, da utopia, ou da autovalidação do artifício ou do paradigma. Todos os discursos contêm este acto de projectar o parcial no total (o metafórico no metonímico). O discurso da arte é aquele que foi designado (social, estrutural e historicamente) como o recreio privilegiado desse acto (sob o duplo ritmo da reprodução mecânica e da autonomia).

6. Se é certo que todos os discursos são actos de negação determinada — referindo, nas suas afirmações, a totalidade que vão negando — a obra de arte tem socialmente o privilégio de não ser denunciada pela sua parcialidade (algo a que Aristóteles foi mais sensível que Platão). A totalidade contida na obra é validada pela própria obra no acto de ler, i. e., nos termos em que se oferece para consumo. A obra de arte, que assim simultaneamente define e nega o mundo para falar do mundo a partir da sua posição de autonomia (ou diferença), define-se então pelo processo específico da negação determinada que a torna autonomamente possível no texto e suas leituras.

7. A crítica literária ocupa-se desta especificidade do texto, inserindo-se nos pontos em que ele dá ou não sentido à sua vida, nos pontos em que o seu acto de totalização denuncia as contradições da sua falsa totalidade, revelando, uma vez mais, a sua parcialidade originária. Se à crítica cabe denunciar e explicar as contradições da totalização, onde deverá ela situar-se para levar a cabo tal tarefa e que restará então da obra de arte?

8. A crítica literária, porque é um discurso (e uma profissão), totaliza, ela também, a sua posição parcial: ela é também totalização específica e negação determinada. Historicamente, a crítica burguesa conquistou a sua posição invocando totalidades de outros discursos como índice da totalidade literária: a moral, a filosofia, a natureza, a vida, a realidade e, finalmente, a própria arte (não só valorando a obra de arte em função de uma doutrina da arte, mas também apresentando a própria crítica como uma arte literária). Deverá então uma crítica marxista definir-se por um modelo de história parcial e de negação determinada?

9. A teoria marxista — não sendo uma estética, uma filosofia de vida, um dogma, uma metafísica ou um método de crítica literária — não encerra uma totalidade. Antes abre uma perspectiva sobre uma visão do real como uma totalidade interaccional, com instâncias autónomas, mas não autárquicas, um conjunto de lugares (*topoi*) em relação necessária, embora não determinista, uns com os outros. Não se trata, pois, de uma redução a outra totalidade discursiva, mas da especificação da pluralidade das mediações concretas que em conjunto produzem o real: um processo que não é totalitário, antes totalizante. É nesse sentido que o marxismo é uma teoria da praxis,

uma teoria das instâncias parciais que só na totalidade interaccional da história se re-articulam.

10. A praxis da crítica literária materialista insere-se então na especificidade dos actos concretos de totalização e denuncia-se noutro acto totalizante, cujo horizonte não é um discurso, antes um processo histórico. Este segundo acto, esta praxis, ocorre nas circunstâncias concretas da sujeição das nossas vidas à sociedade (por oposição à noção burguesa da transcendência da vida estética), da nossa sujeição, especificamente, aos circuitos em que a literatura surge como uma mercadoria socializada: no nosso caso sempre à volta da escola. Em suma, a praxis que nos garante o acto totalizante de vivermos da arte é ensinar, discutir, publicar, uma actividade concebida em termos materialistas (concretos e históricos).

11. E a arte? A autonomia de que a arte goza socialmente é a consequência de uma evolução histórica do sentido, ela própria opressiva e de elevados custos. Não é, pois, na simples afirmação da diferença reconhecida por esta autonomia que se poderá encontrar o potencial para a resistência na arte. A arte moderna não é, em si, anticapitalista. Mas a sua diferença oferece pelo menos um campo a partir do qual é possível pensar uma lógica diferente e contrária à do capital. A diferença da arte é uma diferença específica: uma possibilidade de utopia. Utopia não significa aqui a promessa de algo, mas tão só o desejo de um lugar-outro. Neste sentido a arte definir-se-ia pela sua resistência às leis do mercado. Não perdendo de vista a sua lógica diferente (a lógica da sua diferença), a arte recusaria uma reconciliação com as forças que lhe determinam a diferença. Uma tal recusa conserva como horizonte o desejo de uma totalidade-a-fazer, onde o lugar-outro pudesse ser habitado.