

Expropriação, ascese e controle dos corpos femininos: o surgimento e o desenvolvimento do capitalismo sob três pontos de vista

Cezar Prado

Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná - UFPR

Resumo: Durante longo tempo tentou-se, no âmbito da Economia Política e de outras áreas, compreender como se deu o surgimento do sistema de produção capitalista, como se deu a transição do regime feudal, pautado nas relações entre vassalos e suseranos, para um regime baseado na relação entre trabalhadores “livres” e patrões, no qual os primeiros venderiam sua força de trabalho para os segundos e estes, por sua vez, explorariam os primeiros para a obtenção de lucro, sem que houvesse uma coerção formal dos trabalhadores permanecerem na fábrica do patrão tal como ocorria com os servos medievais, os quais eram obrigados a permanecer nas terras do senhor feudal. A compreensão desse processo foi e tem sido fundamental para os diversos ativismos políticos existentes. Nesse sentido, este artigo visa analisar três perspectivas acerca deste período de transição e de surgimento do capitalismo, três obras relevantes para a história do capitalismo, a saber: *O Capital*, de Karl Marx (em particular, o seu Capítulo 24 – “A assim chamada acumulação primitiva”), *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*, de Max Weber, e *Calibã e a Bruxa*, de Silvia Federici. O artigo irá se dividir em cinco partes: uma breve introdução, sobre a relação entre o ativismo político e a compreensão histórica do capitalismo, três partes dedicadas à exposição pormenorizada das teses que estruturam os textos de cada um dos autores supracitados, discorrendo acerca das suas visões concernentes à questão do surgimento e do desenvolvimento do capitalismo e, por fim, uma parte conclusiva, relacionando e contrapondo mais diretamente estes posicionamentos e reflexões, que não são totalmente coerentes entre si.

Palavras-chave: capitalismo, acumulação primitiva, Reforma, ascese, mulheres.

Abstract: For a long time, it has been tried, in the field of Political Economy and other areas, to understand how the capitalist production system emerged, how happened the transition from the feudal regime, based on the relations between vassals and overlords, to a regime based on the relationship between “free” workers and bosses, in which the former would sell their labor power to the latter and the latter, in turn, would exploit the former for profit, without there being any formal coercion of the workers to remain at the factory of the boss, as was the case with medieval servants, who were obliged to remain on the land of the feudal lord. Understanding this process was and has been fundamental to the various existing political activisms. In this sense, this article aims to analyze three perspectives on this period of transition and emergence of capitalism, three relevant works to the history of capitalism, namely: Karl Marx's *Capital* (in particular, its Chapter 24 – “The so called primitive accumulation”), *The Protestant Ethic and the “Spirit” of Capitalism*, by Max Weber, and *Caliban and the Witch*, by Silvia Federici. The article will be divided into five parts: a brief introduction, on the relationship between political activism and the historical understanding of capitalism, three parts dedicated to the detailed exposition of the theses that structure the texts of each of the aforementioned authors, discussing their own visions concerning the question of the emergence and development of capitalism and, finally, a conclusive part, relating and contrasting more directly these positions and reflections, which are not totally coherent with each other.

Keywords: capitalism, primitive accumulation, Reformation, asceticism, women.

Introdução

O surgimento do capitalismo, no Ocidente, representou um longo processo de conflitos políticos que transformou todo um conjunto de práticas sociais, jurídicas e econômicas existente previamente. Não foi, portanto, um processo pacífico, não se deu às custas de uma conscientização humanista ou de diálogos baseados em construções racionais, mas pela violência bruta, pela

exploração fria e pela composição de grandes estratégias envolvendo um sem número de práticas tanto audazes quanto arditas.

Embora no período feudal houvesse propriedade privada, o modo como essa propriedade era organizada se distinguia radicalmente daquele pelo qual ela vai ser constituída no regime de produção capitalista; as relações entre senhores e servos, homens e mulheres, cidade e campo, se distinguiam daquelas que serão estabelecidas a partir do final da Idade Média (cf. Federici, 2017, Cap. 1). Entre as interpretações das quais dispomos hoje sobre o que chamamos capitalismo, várias delas apontam não apenas para estes fatos transicionais, mas também para uma lógica de produção que parece visar, como fim último e como condição para a sua sobrevivência, o acúmulo incessante de capitais; identifica-se nesta lógica de acumulação a produção de uma constante desigualdade entre aqueles que são submetidos a este sistema como produtores diretos dos bens materiais e serviços, e aqueles que se situam numa posição privilegiada na estrutura deste mesmo sistema.

Não é incomum, entretanto, encontrarmos entre estes mesmos intérpretes do capitalismo a ideia – contra a qual mobilizamos adiante algumas críticas – de que temos diante de nós um sistema de produção superior historicamente aos sistemas de produção anteriores, tanto do ponto de vista econômico (pela constante produtividade gerada por ele) quanto do ponto de vista social (pelo supostamente mais confortável modo de vida da população em geral). Trata-se neste artigo, portanto, não de assumir a postura interpretativa de um só autor ou de uma só autora acerca do fenômeno histórico, mas de possibilitar a irrupção de diferentes modos de interpretação a partir dos quais podemos nos conduzir, sempre com um arcabouço

incompleto, no plano conflituoso da política – e afirmo que seja este, o *conflito* inerente às relações políticas, o maior pressuposto que pretendo adotar aqui.

A compreensão histórica do surgimento e desenvolvimento do capitalismo mostra-se fundamental. Podemos encontrar em Marx, sem dúvida, uma excelente análise histórica deste período de transição de um regime de produção a outro, porém, nos limitamos com Marx a uma esfera de análise ainda muito específica e insuficiente. É nesse sentido que a junção dos trabalhos de Weber e Federici, assim como outros trabalhos sobre o mesmo período histórico, compõem um todo mais complexo e possibilitam uma nova perspectiva acerca do capitalismo e do próprio valor dos modos de vida possibilitados por ele.

Ainda sobre esse último ponto, não é demasiado lembrar que durante a maior parte da Idade Média, embora já houvesse o trabalho infantil em ampla escala com o sistema de guildas na Inglaterra, as condições de trabalho tanto de crianças quanto de adultos não eram tão degradantes quanto o será no período industrial da produção capitalista. Tais condições foram progressivamente deterioradas sobretudo com o colapso desse sistema de guildas, ocorrido por volta de 1780, na Inglaterra, sistema cujo Estatuto estabelecia as condições de trabalho aceitáveis para crianças e adultos (McNaney, 1955, Caps. 1 e 2), na ausência do qual a classe de capitalistas industriais, com o apoio do poder estatal, podia explorar quase que sem limites a mão de obra dessa parcela populacional, ao ponto de serem estabelecidas, já na primeira metade do século XIX, jornadas de 14 a 16 horas diárias de trabalho e, no caso das fábricas de algodão em Manchester, serem oferecidos espaços de atividade produtiva sob temperaturas de 30°C, de modo que os tecidos não fossem prejudicados (Faria, 2009, p. 56). Aqui temos um exemplo,

creio que forte o suficiente, do aspecto conflituoso e violento que parece não abandonar a história.

É no sentido de relacionar mais intimamente a prática ativista e a história do modo de produção capitalista (amiúde a causa dessa prática), que este artigo apresenta posicionamentos distintos sobre o surgimento e o desenvolvimento do capitalismo, enfatizando a cada momento o lado bélico, no sentido mais amplo do termo, que atravessa as diferentes descrições históricas. Trata-se, pois, de fornecer um arcabouço teórico que complexifique as discussões práticas dos movimentos ativistas a partir de uma multiplicidade de argumentos e contra-argumentos, considerando o fato de que não é pouco comum nestes movimentos a adoção de um só ponto de vista – ora ancorado num economicismo estreito, ora baseado na só questão identitária – para a compreensão dos fenômenos históricos; trata-se, em última instância, de problematizar o funcionamento da sociedade ocidental capitalista, retirando a partir de deslocamentos teóricos a aparência áurea de um sistema pós-feudal como estágio avançado da humanidade e como meio para um estágio ainda mais áureo e ditoso, tanto no plano econômico quanto na esfera cultural e política. Assim, termino esta introdução contra uma parte considerável da interpretação marxista da história – a teleologia que os historiadores têm há muito abandonado –, mas deixo a Marx, por afeto intelectual e para não extinguir a sua voz, a primeira parte deste texto...

Parte I

A assim chamada acumulação primitiva

O Capítulo 24 de *O Capital* é, para muitos teóricos da historiografia, o mais importante componente teórico do *magnum opus* marxiano, e isto por diversas razões. Primeiro, porque apresenta uma maneira histórica de ver a transição do regime feudal para o regime capitalista praticamente inédita, não baseando as razões desta transição num acúmulo ou fluxo maior de capital no continente europeu ou na Inglaterra, mas nos modos de exploração efetivados por uma certa classe social – a burguesia – sobre uma outra classe social – os camponeses e os trabalhadores urbanos. Em segundo lugar, porque mobiliza fatos históricos concernentes não apenas ao continente europeu, mas também à relação deste continente com os demais (pelo fenômeno da colonização, do tráfico escravo, etc.), mostrando o caráter essencialmente violento da exploração interna e externa engendrada pelo *modus operandi* capitalista. E em terceiro lugar, porque propõe a tese – bastante polêmica – segundo a qual o capitalismo seria o resultado da “decomposição estrutural” da sociedade feudal (Marx, 1996, p. 340), um estágio social e econômico mais avançado, necessário ainda para uma subsequente etapa de desenvolvimento da sociedade – que seria o socialismo e, logo em seguida, o comunismo, não sendo este, porém, o último dos estágios, o “fim da história”, como se pensa comumente acerca de Marx, mas sim “uma etapa superior na história da humanidade” (Magalhães, 2000, p. 43).

No título deste Capítulo 24 temos a expressão “acumulação primitiva”, que será trabalhada ainda mais amplamente por Federici em *Calibã e a Bruxa*. No que concerne a Marx, esta expressão designa “o processo

histórico de separação entre produtor e meio de produção” (Marx, 1996, p. 340), sendo “primitiva” por ser anterior ao estágio de produção propriamente capitalista, ou ao surgimento da “Era Capitalista”, que Marx situa no começo do século XVI (*ibid.*, p. 343). Esta Era teria representado, segundo o autor, duas transformações radicais, duas características essenciais deste período de transição do regime feudal para o regime capitalista: (1) a expulsão violenta do campesinato, por parte do senhor feudal, da sua base fundiária, “sobre a qual possuía o mesmo título jurídico feudal que ele [que o senhor feudal]”, e (2) a usurpação das terras comunais deste mesmo campesinato pelos mesmos senhores feudais (*ibid.*). Sobre estas duas transformações, seus efeitos e suas relações com outras ações contra a classe trabalhadora deste período, Marx vai discorrer ao longo de todo o capítulo.

O autor aponta que houve, durante o reinado de Henrique VII, em 1489, um decreto que proibia a destruição de todas as casas camponesas, que somavam mais de 20 acres de terra, legislação que coexistia com outras contra a “usurpação despovoadora das terras comunais e a exploração pastoril despovoadora que lhe seguia as pegadas” (Bacon *apud* Marx, 1996, p. 344). Marx ainda destaca que, inicialmente, não havia qualquer apoio legislativo em relação à expropriação das terras comunais (provindas de uma antiga instituição germânica), que até o final do século XV estas expropriações eram feitas individualmente, permanecendo esta prática em oposição à legislação por cerca de 150 anos, praticamente em vão (*ibid.*, p. 348). Este apoio legislativo teria vindo, com toda a força, no século XVIII, pelas *Bills for Inclosures of Commons* [Projetos de Lei Para o Cercamento das

Terras Comuns]¹, que seriam “decretos pelos quais os senhores fundiários fariam presente a si mesmos a terra do povo, como propriedade privada” (*ibid.*, p. 349).

Além das influências éticas e os efeitos político-econômicos que Weber irá atribuir ao protestantismo neste momento inicial do capitalismo [moderno]², contemplamos aqui os efeitos concernentes à propriedade de terras decorrentes da Reforma, que Marx sublinha excelentemente neste Capítulo 24. A Reforma Protestante do século XVI teria dado, segundo o autor, um “novo e terrível impulso” ao processo de expropriação das massas, na medida em que, com a expropriação das terras da Igreja Católica (que eram bastante numerosas), foram também expropriadas propriedades feudais e terras de inúmeras famílias camponesas empobrecidas, sendo entregues pelos reformadores não a um outro contingente populacional mais geral, mas a “rapaces favoritos reais”, sendo também “vendidas por um preço irrisório a arrendatários ou a habitantes das cidades especuladoras” (*ibid.*, pp. 345-346). A própria Silvia Federici segue esta análise de Marx, mostrando em detalhes como cerca de 20 a 25% das terras possuídas anteriormente pela Igreja passaram para as mãos da *gentry* (“pequena nobreza proprietária de terras e os ‘homens novos’, especialmente advogados e comerciantes”), enquanto uma parcela muito menor teria passado para as mãos dos grandes proprietários e da antiga nobreza, enquanto a Coroa teria vendido mais de metade das suas próprias terras (Federici, 2017, pp. 132-133).

¹ Todas as traduções feitas neste artigo, tanto do inglês quanto do francês, serão feitas por mim, salvo aquelas devidamente indicadas.

² Para Weber, o capitalismo não é um regime de produção próprio à “era moderna”, mas teria também existido em outros momentos da história e em outros lugares do mundo, como “na China, na Índia, na Babilônia, na Antiguidade e na Idade Média” (Weber, 2004, p. 45).

O principal efeito sublinhado por Marx concernente à expropriação das terras campesinas e das terras comuns teria sido a transformação dos trabalhadores que aí viviam em trabalhadores assalariados, isto é, em mão de obra “livre” nos centros urbanos das cidades europeias, que viviam então o “período manufatureiro” do capitalismo, baseado principalmente “sobre os ofícios urbanos e sobre a pequena indústria doméstica rural” – esta última desaparecendo progressivamente no período da “grande indústria”, sendo substituída pela agricultura baseada em máquinas que, nas palavras de Marx, “expropria radicalmente a imensa maioria do povo do campo” (Marx, 1996, p. 368).

Ora, ao invés de serem indenizados e receberem um trabalho que pudesse lhes sustentar nas cidades, os camponeses expropriados eram recebidos com péssimas oportunidades de trabalho, salários baixíssimos e uma série de legislações proibindo inúmeras práticas que eram muito bem aceitas no período medieval (a exemplo da mendicância). Os camponeses que eram pequenos proprietários de terra tornar-se-iam doravante, junto com seus familiares, “jornaleiros e trabalhadores de aluguel”, precisando recorrer à “assistência oficial aos pobres” nos casos em que os salários obtidos, já abaixo do necessário para sobreviver, não eram o suficiente para manter toda uma família (*ibid.*, pp. 350-351). Além disso, as condições da cidade propiciavam modos de sobreviver indesejáveis para a classe capitalista, como a vadiagem, a mendicância e a gatunagem, de modo que uma legislação sanguinária, surgida a partir do reinado de Henrique VII (entre 1485 e 1509), foi aplicada impiedosamente sobre toda uma massa populacional, sujeita a penalizações de ordem corporal (“Aquele que for apanhado pela segunda vez por vagabundagem deverá ser novamente açoitado e ter a metade da orelha

cortada”), à escravização (de si e dos próprios filhos) e de modo não menos incomum, à pena capital – Marx constata que, sob o reinado de Henrique VIII (entre 1509 e 1547), foram executados cerca de “72 mil pequenos e grandes ladrões” (*ibid.*, pp. 356-357), referindo-se à prática da gatunagem tanto entre crianças e jovens quanto entre adultos.

Para além desses fatores, Marx reconhece também a importância da exploração de outros lugares, fora da Europa, para o processo de desenvolvimento do modo de produção capitalista; o mundo se tornou o “palco” onde se desenvolveria uma guerra entre as nações europeias, com uma série de extermínios, escravizações e pilhagens tanto na América quanto nas Índias Orientais e na África (*ibid.*, p. 370). O autor também fala sobre a contribuição da crescente dívida pública, do sistema protecionista e da mão de obra infantil neste processo (*ibid.*, 373-377). Tudo isso (próprio ao modo de produção capitalista) faria parte de uma etapa avançada de desenvolvimento socioeconômico, sendo o modo de produção anterior (próprio ao regime feudal) não suficiente, e sendo a pretensão de eternizar este modo de produção, diz Marx seguindo Constantin Pecqueur, o equivalente a “decretar a mediocridade geral” (*ibid.*, p. 380).

Em suma, para Marx, a gênese do capital se fundamentaria na “expropriação dos produtores diretos, isto é, [na] dissolução da propriedade privada baseada no próprio trabalho”. Após este processo de expropriação, seguir-se-ia um processo de acumulação de capitais, que faria dos ricos mais ricos e dos pobres mais pobres. Na medida em que o capital se centraliza mais e mais nas mãos de uns poucos, enquanto a classe trabalhadora fica mais e mais miserável, também a importância da classe trabalhadora aumentaria progressivamente. Assim, Marx escreve: “Soa a hora final da propriedade

privada capitalista. Os expropriadores são expropriados” (*ibid.*, p. 381) – seria, então, a consequência da própria lógica de funcionamento do regime capitalista, seria o fim da exploração da classe trabalhadora pela burguesia.

Parte II

A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo

Diferentemente de muitos marxistas – que amiúde não pensam exatamente como Marx – para os quais haveria uma estrutura econômica que determinaria unilateralmente a vida social, política e intelectual de uma sociedade, baseados na famosa passagem da *Contribuição à Crítica da Economia Política*, onde essa estrutura figuraria como a “base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência” (Marx, 2008, p. 47), Weber sugere que houve historicamente formações sociais nas quais a ideologia não estaria como mera consequência superestrutural do âmbito econômico, mas o inverso. Exemplo disso teria sido as motivações para a formação das colônias na Nova Inglaterra, motivações de caráter *religioso*, a partir das quais pregadores e intelectuais se associaram a pequenos-burgueses, artesãos e *yeomen* (pequenos proprietários rurais), sem ter ocorrido, portanto, uma relação causal tal como a descrita pelos “teóricos da ‘superestrutura’” (Weber, 2004, pp. 48-49).

Neste texto de 1920, Weber quer analisar o protestantismo como *fator*, mas não como causa única, do desenvolvimento daquilo que chama de “espírito do capitalismo” (*ibid.*, pp. 82-83), sendo este definido, de modo geral, como um *ethos* composto de cinco características fundamentais, identificadas

e formuladas por mim para fins de compreensão prática neste artigo: (1) um *ethos* que trata o dinheiro e os bens que podem ser transformados em dinheiro como fins em si mesmos; (2) que sustenta valores morais contra a falta de empenho laboral e em prol de uma regularidade excepcional deste empenho; (3) que sustenta um utilitarismo extremo modelador desta moralidade, o qual chega a afirmar a não necessidade de honestidade e outras virtudes para além do necessário ao ganho econômico; (4) que estimula um máximo racionalismo no que diz respeito à organização do tempo e dos bens já possuídos, um racionalismo que se oporia ao “gozo descontraído das posses”; e (5) que se encontra já dissociado de fundamentações religiosas, sendo simplesmente uma ética profissional racional (*ibid.*, pp. 42-46, 62-63, 155-156).

Destaco o fato de que Weber não define peremptoriamente o que entende por “espírito do capitalismo”, mas propõe desenvolver o conceito ao longo da pesquisa histórica que realiza (*ibid.*, p. 41). No entanto, ele nos oferece um exemplo daquilo que mais se adequa ao seu entendimento acerca deste conceito, o exemplo textual de Benjamin Franklin (1706-1790), apresentado no começo do Capítulo 2, que sintetizo em algumas sentenças: “tempo é dinheiro”; “crédito é dinheiro”; “o dinheiro é procriador por natureza e fértil”; “um bom pagador é senhor da bolsa alheia”; “as mais insignificantes ações que afetam o crédito de um homem devem ser por ele ponderadas”; é preciso “*parecer* um homem tão cuidadoso quanto *honesto*, para que se aumente o *crédito*”; “mantenha uma contabilidade exata de tuas despesas e receitas”; com uma pequena soma diária pode-se ter “o privilégio de ter disponível uma enorme soma no fim do ano” (*ibid.*, pp. 42-44).

Esta maneira de conduzir eticamente a própria vida teria surgido em grande parte, segundo o autor, a partir da ética protestante desenvolvida

principalmente nos séculos XVI e XVII, mesmo período em que Silvia Federici situará o fenômeno da caça às bruxas e analisará o seu impacto sobre o desenvolvimento do modo de produção capitalista. Weber destaca que, ao contrário do catolicismo, a educação e o modo de vida dos protestantes tiveram, de modo geral, uma grande influência sobre o modo de organizar a vida financeira e sobre as atividades de acumulação de capital. Enquanto os católicos seriam, como minorias religiosas e nos diversos momentos históricos, menos dispostos a uma intensa atividade econômico-aquisitiva (na Alemanha, na Holanda, na Inglaterra), os protestantes estiveram, seja em uma posição política de dominantes ou de dominados, de maioria ou de minoria, muito mais inclinados “para o racionalismo econômico” na maioria dos casos (*ibid.*, pp. 33-34).

É interessante observar a grande ruptura que a ética protestante, produtora da ascese intramundana moderna, representou em relação ao cristianismo tradicional e ao modo de conceber a atividade laboral na Idade Média. Weber nos mostra como São Tomás de Aquino (1225-1274), grande expoente para a intelectualidade cristã, não foi um defensor do trabalho tal como Richard Baxter (1615-1691), líder da Igreja Puritana na Inglaterra. Encontramos na obra de Aquino a ideia de que, embora o homem tenha sido “condenado a comer seu pão com o suor de seu rosto” (como Marx apresenta no início de seu Capítulo 24 – Marx, 1996, p. 339), este encargo seria devido não precisamente a todos os indivíduos, mas sim à humanidade enquanto espécie; o trabalho seria necessário apenas para a sobrevivência individual e coletiva, não sendo necessário “a quem pode viver de suas posses sem trabalhar”. Para Baxter, em contrapartida, tanto o homem pobre quanto o homem rico não estão isentos do mandamento de Deus que é o trabalho,

devendo todos os indivíduos dedicarem-se à sua vocação³, dada por Deus (Weber, 2004, p. 145).

Segundo Weber, Baxter seria o protótipo de protestante que carregaria esse discurso relacionado ao moderno “espírito do capitalismo”. Entre Baxter e Franklin, porém, haveria ainda grandes diferenças, relacionadas sobretudo à fundamentação religiosa de sua prática ética. A riqueza seria, segundo Baxter, algo com o que deveríamos ter muito cuidado, seria para todo bom puritano um grande perigo, na medida em que a *ambição* por ela, além de não ter qualquer valor para a glorificação de Deus, seria moralmente reprovável. No entanto, mais reprovável do que esta ambição em relação às riquezas, seria “o *descanso* sobre a posse”, que carregaria o perigo de furtar-se aos prazeres da carne e engendraria o desvio da ética puritana, fundada em princípios de grande rigor e austeridade (*ibid.*, pp. 142-144). Haveria sim, em Baxter, a possibilidade de ficar rico, sem que isto fosse um empecilho à prática religiosa, sendo na verdade compulsória a ação de lucrar lá onde há possibilidade para isto, uma vez que, se Deus indica aos seus esta possibilidade, Ele certamente tem as suas razões, que podemos não conhecer, mas às quais seria imoral não aceder (*ibid.*, pp. 145-148). Assim, Baxter escreve que “Com certeza não para fins da concupiscência da carne e do pecado, mas sim para Deus, é permitido trabalhar para ficar rico” (*apud* Weber, 2004, p. 148).

³ Observe-se que a ideia de “vocação” varia entre Baxter e Lutero. Para este último, a “vocação” se refere a uma predestinação divina dos indivíduos a uma posição social e a uma profissão, enquanto para Baxter o conceito se refere a “uma ordem dada por Deus ao indivíduo a fim de que seja operante por sua glória”, não limitando o indivíduo, portanto, a uma posição social ou profissão predefinida (Weber, 2004, p. 145).

A diferença deste puritano-protótipo e Benjamin Franklin residirá, como indiquei acima, no fato de que Franklin não irá defender uma ética assentada sob fundamentos religiosos e, por isso mesmo, representará uma etapa completamente nova de uma ética profissional racional (já operante, em forma “germinativa”, na ascese cristã dos séculos XVI e XVII). A progressiva especialização do trabalho na sociedade moderna traria consigo estes traços puritanos que correlacionam e tornam indissociáveis a *ação* e a *renúncia*, tornando esta relação o “motivo ascético básico do estilo de vida burguês”. Não mais baseando a vida profissional na religiosidade, restaria à sociedade secular um certo tipo de niilismo, uma ética “agonística” e até “esportiva” repleta de subjetividades extremamente racionais e utilitárias, conduzindo um modo de vida social cujos agentes padrões seriam “especialistas sem espírito” e “gozadores sem coração” (*ibid.*, pp. 164-166).

Em resumo, a ascese intramundana protestante agiu “contra o *gozo* descontraído das posses”, representou uma ética que desconstruiu a aversão ao acúmulo de bens, ao desejo de enriquecer e ao lucro infinito, que passaram a ser perfeitamente coerentes com a vontade divina. Foi de uma luta contra a carne e contra o acúmulo *irracional* – não pragmático, inútil, etc. – de capital, que teria surgido o moderno “espírito do capitalismo” (*ibid.*, pp. 155-156). Aquilo que Weber chama de “virada utilitária” representou, nesse sentido, a manutenção de certas condutas ascéticas perante o trabalho e, de modo concomitante, a desvinculação dessas condutas de uma base puramente religiosa, vinculando-a a uma ética profissional e utilitária – “um *ethos profissional* especificamente *burguês*”. O autor ainda nos recorda que, durante a Idade Média, a mendicância era até bem vista religiosamente, que havia ordens mendicantes e que os mendigos, além de propiciar aos ricos a oportunidade

de “realizar boas obras”, chegavam a constituir um estamento social. Ora, além da forte repressão sobre essa população, que passou a ser considerada vagabunda, o próprio protestantismo contribuiu para a desvalorização e eliminação desse modo de vida (mendicante), em conformidade com as legislações sanguinárias apontadas por Marx em *O Capital* (Marx, 1996, pp. 356-363), embora esta população tenha, conforme as análises de Federici, resistido por longo tempo até se submeter a um trabalho assalariado e a produzir em si mesma uma disciplina fabril, mais adequada à racionalidade capitalista dos séculos XVIII e XIX (Federici, 2017, pp. 244-245).

Resta destacar que a transição do regime capitalista tradicional para o moderno ocorreu o mais das vezes, segundo Weber, quando jovens ricos, filhos dos empresários tradicionalistas, assumiram os processos produtivos e de venda com uma “rígida sobriedade” que iria doravante perturbar o aconchego da antiga vida levada por seus progenitores. Essa reviravolta não se deu, diz o autor, por um novo fluxo de dinheiro que teria permitido novos investimentos e uma expansão maior do capital, mas pela “entrada em cena do novo *espírito*, o chamado ‘espírito do capitalismo [moderno]’”. Entretanto, enfatiza Weber, não foi em geral uma entrada pacífica. “Uma onda de desconfiança, de ódio por vezes, sobretudo de indignação moral, levanta-se repetidamente contra o primeiro inovador”, o qual deverá ter uma extraordinária firmeza de caráter e toda uma rígida ética para enfrentar essas resistências (Weber, 2004, pp. 62-63), sobre as quais Federici irá discorrer longamente em seu *Calibã e a Bruxa*.

Parte III

Calibã e a Bruxa

No Prefácio à edição brasileira de seu livro, Federici lança imediatamente a tese central em torno da qual escreverá uma extensa narrativa histórica sobre as condições das mulheres a partir do final do regime feudal e início do regime capitalista. Sua tese é a de que as mulheres, sendo excluídas dos processos de produção direta de bens e sendo fixadas em uma atividade meramente reprodutiva, foram o *sujeito primário* da produção da força de trabalho na sociedade capitalista, além de terem sido obrigadas a submeterem-se a um regime patriarcal baseado na só remuneração dos trabalhadores homens (Federici, 2017, pp. 12-14).

Estudando a gênese do modo de produção capitalista, a autora aponta para o objetivo premente de propor novas alternativas a ele, tal como a própria tradição marxista tem feito desde o século XIX (*ibid.*, p. 23). No entanto, as análises realizadas aqui por Federici acerca deste processo de “transição” (do feudalismo ao capitalismo) se distanciam das análises tradicionais levadas a cabo desde Marx, que consideravam este processo, chamado por ambos de *acumulação primitiva*, “do ponto de vista do proletário assalariado de sexo masculino e do desenvolvimento da produção de mercadorias”, enquanto ela o examina “do ponto de vista das mudanças que produziu na posição social das mulheres e na produção da força de trabalho” (*ibid.*, pp. 25-26). Além disso, cabe destacar que a autora considera o fenômeno da caça às bruxas, efetivado substancialmente durante os séculos XVI e XVII, e ligado ao progressivo controle dos corpos femininos, como fator tão importante para o desenvolvimento do capitalismo quanto os fenômenos relacionados à

expropriação do campesinato de suas terras e à colonização dos continentes não europeus – embora Federici afirme a não pretensão em excluir estes outros fatores, fazendo de sua análise um elemento complementar a eles (*ibid.*, p. 26).

Durante a Alta Idade Média, as mulheres gozavam de uma autonomia muito maior em relação ao poder masculino, embora permanecessem em uma posição de modo geral secundária. Não podemos dizer que havia um igualitarismo reinante no regime feudal, havendo estratificações no próprio interior do campesinato, porém, o trabalho sobre a terra era realizado tanto pelos homens quanto pelas mulheres, sendo entregue geralmente à unidade familiar e não a um único indivíduo, de modo que as mulheres podiam dispor livremente da terra e dos alimentos por elas produzidos; não havia, até então, “uma separação social entre a produção de bens e a reprodução da força de trabalho”, sendo a divisão do trabalho, tal como veríamos alguns séculos mais tarde, com seu ápice no século XIX, muito menos forte neste período medieval (*ibid.*, pp. 51-52).

Ainda durante a Idade Média, sabe-se que as mulheres tinham sobre o próprio corpo um controle que será negado às mulheres do regime capitalista. Desde muito havia saberes contraceptivos e técnicas para a realização de abortos, tanto estes quanto aqueles condenados formalmente pela Igreja, mas tolerados sob certas circunstâncias, como quando se tratava de mulheres pobres que não tinham condição de alimentar nem a si mesmas, enquanto que a condenação moral recaía com maior peso sobre as mulheres que desejariam simplesmente “esconder um crime de fornicção” (*ibid.*, pp. 84-85).

A partir da metade do século XIV, com o fenômeno da Peste Negra, que dizimou um terço da população europeia no período de cinco anos (entre 1347 e 1352), as relações econômicas que sustentavam a sociedade europeia como um todo foram desestabilizadas e exigiram toda uma estratégia de reorganização das forças de trabalho para que as condições sociais existentes anteriormente – ou seja, o domínio de certas camadas sociais sobre outras – fossem restabelecidas (*ibid.*, p. 85). Sabe-se que entre 1350 e 1500 o salário real subiu mais de 100%, enquanto os preços caíram em 35%, de modo que a economia feudal não podia se desenvolver e se reproduzir (*ibid.*, pp. 115-116). Deste modo, inúmeras legislações começaram a ser criadas contra as práticas de vadiagem e os altos salários (tal como mostra Marx no terceiro subcapítulo de *A assim chamada acumulação primitiva*), além de haver um progressivo esforço de oposição aos movimentos hereges que vinham sendo condenados brutalmente desde a primeira metade do século XIII, com os concílios e ordenamentos que condenavam os hereges ao exílio, ao confisco de suas propriedades, à tortura pelo tribunal da Santa Inquisição (criado por Gregório IX, em 1233) e ao suplício na fogueira, assim como seus protetores – isso tudo com o apoio do poder estatal (*ibid.*, pp. 68-70).

Opondo-se à ideia marxiana, presente no último subcapítulo de *A assim chamada acumulação primitiva*, segundo a qual o capitalismo teria representado uma “evolução” a partir do sistema feudal, no qual não poderíamos sequer desejar permanecer, caso não quiséssemos “decretar a mediocridade geral” (Marx, 1996, pp. 379-380), Federici analisa o surgimento do capitalismo como uma grande *contrarrevolução* aos movimentos de luta antifeudais, sobretudo aos movimentos hereges, pelos quais se criavam novas formas de sociabilidade, de relação política e de produção material. A

mudança do regime feudal para o regime capitalista demonstrou a força que tinham esses “movimentos antifeudais genuinamente revolucionários” do período medieval, foi uma mudança que engendrou uma “reconfiguração radical da ordem social”, todo um conjunto de contraestratégias a este movimento revolucionário, produzido pela união temerosa do Estado, da nobreza e da burguesia (Federici, 2017, pp. 44-45, 107-108).

Assim, a autora de *Calibã e a Bruxa* formula quatro grandes teses tocantes ao surgimento e desenvolvimento do modo de produção capitalista, as quais eu sintetizo da seguinte maneira: (1) a expropriação do campesinato, a escravização e o colonialismo não foram os únicos fatores da acumulação primitiva; (2) esse processo sujeitou concomitantemente os corpos de homens e de mulheres, as quais foram submetidas a formas mais violentas de dominação e cujo corpo foi transformado em uma verdadeira máquina de reprodução, tendo o seu poder destruído com o fenômeno da caça às bruxas; (3) a acumulação primitiva também engendrou uma oposição no próprio interior da classe trabalhadora, uma desunião de intencionalidades políticas, não existente de forma assim veemente no período feudal; e (4) o capitalismo não surgiu como um “progresso histórico” que libertaria trabalhadores homens e mulheres, como pensam incontáveis marxistas, mas sim como um sistema produtivo que criou formas ainda mais pérfidas de dominação e de exploração da classe trabalhadora (*ibid.*, p. 119).

Ora, essa contrarrevolução produzida pelas camadas privilegiadas da sociedade europeia não se sustentou somente com a força bruta e com as legislações sanguinárias que a legitimava, mas também com um grande conjunto de discursividades presentes no campo da filosofia e da religiosidade. Federici mostra como a filosofia de Descartes (1596-1650), por exemplo, foi

a mais eminente na Europa por longo tempo, sobrepujando aquela de Hobbes (1588-1679), por ser sustentada sob condições que a faziam perfeitamente coerente com o contexto político da época (séculos XVII e XVIII, sobretudo). Tanto a filosofia de Descartes quanto a filosofia de Hobbes concebiam o corpo como algo mecânico: enquanto, para o primeiro, o mecanicismo do corpo faria possível o desenvolvimento de mecanismos de autocontrole, para o segundo o aspecto mecânico do corpo serviria de “justificação para a submissão total do indivíduo ao poder do Estado”; em todo caso, para ambos o corpo seria algo passível de *regulação* e *automação*, de *disciplinamento* adequado ao sistema capitalista (*ibid.*, p. 254). No entanto, o pensamento cartesiano teria prevalecido entre as classes médias e altas devido à ideia relacionada ao *domínio de si*, da superioridade da razão sobre as paixões e sobre o próprio corpo, enquanto que, para Hobbes, não havia a ideia de uma liberdade da consciência e uma moralidade que partisse do próprio indivíduo, mas antes uma plena determinação das leis naturais sobre o comportamento humano e uma moralidade baseada num contrato de não agressão, em um contrato baseado numa força externa ao indivíduo (pelo Soberano). Ora, seria muito mais proveitoso politicamente um comportamento moral e disciplinado que partisse do próprio indivíduo (proveitoso para as camadas economicamente privilegiadas, é claro) do que um comportamento moral e disciplinado mantido por uma coerção externa (*ibid.*, p. 272-275).

Do mesmo modo, houve apoios de caráter religioso, expressos pelo exemplo da Reforma Protestante (sobre a qual Weber discorre extensivamente), através da qual se sustentava simultaneamente um controle severo sobre o próprio corpo (com desenvolvimentos maiores no puritanismo, em particular) e um discurso exaltador da reprodução, oposta à

tradicional valorização cristã da castidade. Nas palavras de Federici: “os reformadores valorizavam o casamento, a sexualidade e até mesmo as mulheres, por sua capacidade reprodutiva”; para Lutero, a mulher teria “uma virtude que anularia todas as suas debilidades: elas possuem um útero e podem dar à luz” (*ibid.*, p. 171).

Nos capítulos 4 e 5 de *Calibã e a bruxa*, Federici desenvolve uma análise histórica profunda sobre o fenômeno da caça às bruxas que esteve constantemente presente nos processos judiciais na Europa dos séculos XVI e XVII, sobre o modo pelo qual esta parte da história foi obliterada dos textos históricos e sobre como foi possível a criação de uma subjetividade representativa de condenação moral e de perigo sociopolítico (*ibid.*, pp. 290-293). A autora enfatiza que a caça às bruxas operou com tanta violência quanto as expropriações de terra contra o campesinato, um processo histórico pelo qual se expropriou os corpos das mulheres tal como os cercamentos expropriaram os *commons* camponeses, sendo as fogueiras representativas de uma “cerca” tão grande e atroz quanto aquelas dos cercamentos de terra, as quais colocariam o homem, agora trabalhador assalariado, em uma posição ainda mais elevada de poder em relação à mulher (*ibid.*, p. 330). Este processo não teria, além disso, se limitado ao âmbito europeu, tendo se expandido ao Novo Mundo, reduzido a importância das cosmologias e dos modos de vida dos povos autóctones frente às crenças e ao modo de vida cristão, e não sendo elidido mesmo após a abolição da escravidão, constituindo assim “uma estratégia deliberada, utilizada pelas autoridades com o objetivo de propagar o terror, destruir resistências coletivas, silenciar comunidade inteiras e instigar o conflito entre os seus membros” (*ibid.*, pp. 380-382, 414).

Conclusão

Assim como Freud interpretou grande parte das ações humanas como resultantes de processos efetivados em um nível mais profundo e inconsciente da psiquê, sendo a mente consciente apenas a “ponta do iceberg” da vida mental como um todo (Freud, 2012, p. 245), os autores apresentados neste artigo enfatizam certos eventos históricos considerados, por cada um deles, como senão os mais substanciais e relevantes, certamente como eventos dos mais decisivos – como fundos de iceberg – em meio aos demais fatores envolvidos.

Tanto Marx quanto Federici apontam para o processo de acumulação primitiva como momento histórico de transição do regime feudal para o regime capitalista de produção. Entretanto, há divergências entre ambos quanto à amplitude dos eventos que constituíram este processo. Para Marx, a acumulação primitiva estaria baseada na “separação entre produtor e meio de produção”, como já indiquei no início deste artigo. Federici, por sua vez, propõe uma redefinição, agora mais ampla, levando em conta os processos de dominação dos corpos das mulheres e a sua subordinação à condição de reprodutoras da força de trabalho na sociedade capitalista emergente.

Nos foi também possível analisar, a partir de Weber, a importância do fator moral para a criação de uma força de trabalho disciplinada, com as éticas protestantes surgidas a partir da Reforma, nos séculos XVI e XVII. Como vimos, Weber destaca a “entrada em cena do ‘espírito do capitalismo’” como um fator de relevância para a passagem do “capitalismo tradicional” para o “capitalismo moderno”, espírito que sustentou um ímpeto de acumulação que será mais tarde apresentado na ética frankliana – pautada no

lucro, na disciplina e no tempo produtivo. É certo que Federici não atribuiu ao fenômeno do protestantismo, em sua análise histórica, tamanha importância como o fenômeno da caça às bruxas e da sujeição das mulheres neste mesmo período estudado por Weber, porém, não deixou de contemplar em sua análise o papel da Reforma e das mudanças que provocou na vida dos camponeses e das classes abastadas, tal como o fez Marx.

Apesar de dirigir algumas críticas pouco detalhadas e rigorosas ao trabalho de Foucault⁴, Federici reconhece o surgimento dos procedimentos disciplinares e biopolíticos como importantes para o adestramento de corpos e o controle populacional na sociedade capitalista moderna. Nesse sentido, poderíamos analisar com o próprio Foucault (e não apenas com ele, certamente), em complemento às teorizações de Marx, Weber e Federici, a

⁴ Por várias razões, eu me oponho a uma considerável parte da interpretação da obra de Foucault dada por Federici, partindo de minhas pesquisas no autor, porém, por falta de espaço e para não tirar o merecido protagonismo das análises da autora, enfatizo nesta nota apenas dois pontos. Em primeiro lugar, que Foucault de fato negligenciou o fenômeno da caça às bruxas em seus trabalhos historiográficos, assim como não deu atenção à sujeição dos corpos femininos para os processos de produção da força de trabalho – crítica maior apontada por Federici. Em segundo lugar, em contrapartida, Foucault de modo algum pensava o corpo enquanto “algo constituído puramente por práticas discursivas”, e tampouco pensava o poder como “uma entidade autossuficiente, metafísica, ubíqua, desconectada das relações sociais e econômicas, e tão misteriosa em suas variações quanto uma força motriz divina” (Federici, 2017, pp. 33-36). Em uma mesa redonda aqui no Brasil, em 1973, Foucault diz explicitamente que nem tudo pode se reduzir ao discurso e que a própria exploração capitalista serve de exemplo para isso, porquanto existiu durante muito tempo sem que fosse apresentada discursivamente (Foucault, 1994-t2, p. 637). Quanto à sua noção de poder, não seria autossuficiente nem metafísico por se dar sempre em relações (entre corpos reais, materiais, imanentes, ligados intimamente às relações sociais e econômicas), e tampouco seria algo ubíquo e misterioso, uma vez que nem tudo se reduz ao poder e visto que ele pode ser compreendido através de análises históricas das táticas e estratégias utilizadas para controlar os corpos dos indivíduos e das coletividades (cf. Foucault, 1994-t4, pp. 719-725; *idem*, 1976, pp. 123-127).

relevância de outro fator político no desenvolvimento do capitalismo. Em *História da sexualidade I: A vontade de saber*, assim como em outros momentos de sua obra⁵, Foucault situa o aparecimento do biopoder como “indispensável ao desenvolvimento do capitalismo”, sendo este último assegurado somente “ao preço da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos” (Foucault, 1976, p. 185).

É difícil dizer qual destes fatores foi o mais relevante para o surgimento e o desenvolvimento do capitalismo – a expropriação do campesinato, a transformação dos camponeses em assalariados, o protestantismo, a colonização, a escravidão, o progressivo controle dos corpos das mulheres, o biopoder, etc. –, no entanto, creio que cada uma destas análises, *em composição* com as demais, nos dá uma perspectiva cada vez mais ampla e complexa dos fenômenos históricos, que não podem ser analisados unilateralmente sob o risco de limitarmos a própria possibilidade de novos olhares sobre a história, de novas percepções teóricas e até mesmo, sob a esteira de Butler, de novas “políticas de coalizão”.

Em seu *Problemas de gênero*, Butler utiliza este conceito – políticas de coalizão [*coalitional politics*] – para se referir a um novo modo de constituir ações políticas entre as mulheres diferentemente posicionadas, ações não pautadas por uma intencionalidade fixa nem por uma definição prévia de um modelo “ideal” ou “verdadeiro” do sujeito-mulher. Essa abordagem fixa e idealista limitaria, segundo Butler, a dinâmica de autoformação e autodelimitação da coalizão, isto é, a autonomia da organização política atuante num plano

⁵ Conferir, em especial, *Em defesa da sociedade* e *O nascimento da biopolítica*, cursos proferidos no Collège de France em 1976 e em 1979, respectivamente.

sociopolítico específico (Butler, 1990, p. 14). A proposta de criação de coalizões se dirigiria, portanto, à análise das situações específicas de opressão e das configurações sempre mutáveis das relações de poder, de modo que as ações políticas surgidas a partir da coalizão possam de realizar com a máxima eficácia.

Tento pensar a análise histórica do capitalismo de modo análogo, acompanhando Butler: temos sobre a mesa diferentes instrumentos interpretativos que exprimem uma realidade documentada, porém, muito frequentemente nos limitamos, nos fixamos, a combater apenas este ou aquele elemento visto como nocivo, dando a ele um lugar central e derivando outras relações de dominação a partir do seu escopo causal (i.e. como meros efeitos deste problema considerado centralmente). A noção de “reformismo”, utilizada repetidamente por certa parcela da esquerda, sugere uma unidade da luta política que, de fato, não existe. A “fobia da réplica reformista pelo adversário”, dirá Foucault, supõe que existam pontos sempre privilegiados de ataque, como “localidades fracas” para onde devemos concentrar todas as nossas forças, e caso negligenciemos esses pontos de ataque privilegiados, nos movimentando em outras frentes de luta, estaríamos cedendo à possibilidade de “o opressor” reorganizar rapidamente o seu fronte e reabsorver o ataque do adversário (o sujeito “dominado” do binarismo político das dominações) (Foucault, 1994t3, pp. 425-427).

Não acuso que haja, especialmente no trabalho de Federici, uma limitação política tal como a existente de modo claro em Marx, para quem a questão das mulheres, como aponta Donna Haraway, é completamente secundarizada (cf. Haraway, 1991, pp. 131, 136); porém, ênfase a importância da abertura do fenômeno histórico a outras interpretações

causais, de modo que haja, para a constituição de táticas políticas e dos próprios movimentos de ativismo, uma multiplicidade instrumental cada vez maior. Novamente, creio ser difícil dizer qual fator histórico teve maior relevância real para o surgimento e desenvolvimento do capitalismo (se a expropriação, a ascese, o controle dos corpos femininos, a colonização, ou outro), porém, me pergunto se a apreensão desse “fator maior” seria realmente necessária para a construção de resistências, oposições, movimentos e articulações políticas como um todo. Não penso que seja o caso. E também não penso, certamente, que essa conclusão seja um impedimento para a mobilização de coalizões específicas – de mulheres, de negros, de LGBTs, de operários, etc. –, tão importantes e significativas quanto o desejo quimérico de uma “esquerda única” preenchida de valores puros e uniformes.

Referências

BUTLER, Judith. **Gender Trouble**. New York: Routledge, 1990.

FARIA, José Henrique de. **Gestão participativa**. São Paulo: Atlas, 2009.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa**. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FOUCAULT, Michel. **Dits et Écrits**, Tome II. Paris : Gallimard, 1994-t2.

_____ **Dits et Écrits**, Tome III. Paris : Gallimard, 1994-t3.

_____ **Dits et Écrits**, Tome IV. Paris : Gallimard, 1994-t4.

_____ **Histoire de la Sexualité I : La Volonté de Savoir.** Paris : Gallimard, 1976.

FREUD, Sigmund. “O interesse da psicanálise”. In: **Obras Completas**, vol. 11 (1912-1914), CIA das Letras, Trad. Paulo César de Souza, 2012.

HARAWAY, Donna. “‘Gender’ for a Marxist Dictionary: The Sexual Politics of a Word”. In: **Simians, Cyborgs, and Women – The Reinvention of Nature**, pp. 127-148. Editora Routledge, 1991.

MAGALHÃES, Fernando. “O legado do pensamento de Marx: a presença do marxismo na sociedade pós-moderna”. In: **Revista Novos Rumos**, Ano 15, nº 32, 2000.

MARX, Karl. **Contribuição à Crítica da Economia Política.** Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008.

_____ **O Capital.** Tomo 2. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Editora Nova Cultural, Coleção Os Economistas, 1996.

McNANEY, Mary Christopher. **Child-Labor and Legislation in Nineteenth Century England.** Master's Theses by Loyola University of Chicago. Paper 1131. URL: http://ecommons.luc.edu/luc_theses/1131 , 1955.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo.** Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.