

EDUARDO BARROS MARIUTTI

## ALIENAÇÃO, FETICHISMO E INCERTEZA

Recebido em 05/03/2021

Aprovado em 03/05/2021

# ALIENAÇÃO, FETICHISMO E INCERTEZA

## Resumo

A ênfase deste artigo recairá na reconstituição crítica da noção de fetiche da mercadoria formulada por Marx, que servirá como o parâmetro principal para *repensar* a noção de fetichismo. De posse desta definição, que é bastante específica, retornaremos à ideia mais geral de fetiche, isto é, o processo social que incrusta valor e desperta a cobiça e o desejo humano por objetos. Toda sociedade baseada na dominação é fetichista: não apenas pelo caráter místico muito frequente em rituais e incrustado em objetos, mas sobretudo pelo fato preliminar de pressupor a existência de uma esfera das ações sociais mais prestigiosas e mais elevadas do que as *meras ações cotidianas*.

**Palavras-chave:** marxismo; antropologia econômica; valor social

## EDUARDO BARROS MARIUTTI

Professor Associado do Instituto de Economia da Unicamp e do Programa de Pós-Graduação *San Tiago Dantas*. Membro da Rede de Pesquisa em Autonomia Estratégica, Tecnologia e Defesa (PAET&D).

E-mail: [mariutti@unicamp.br](mailto:mariutti@unicamp.br)

## **Abstract**

The emphasis of this article will be on critically reconstructing Marx's notion of the commodity fetish, which will serve as the main parameter for rethinking the notion of fetishism. In possession of this definition, which is quite specific, we will return to the more general idea of fetish, that is, the social process that embeds value and arouses human lust and desire for objects. Every society based on domination is fetishistic: not only because of the mystical character that is very frequent in rituals and embedded in objects, but above all because it presupposes the existence of a sphere of social actions that is more prestigious and higher than mere everyday actions.

**Keywords:** Marxism; economic anthropology; social value

## I. Introdução

Por fetiche geralmente se entende a incrustação de relações sociais em objetos ou símbolos que passam a ser percebidos como se tivessem um poder intrínseco. O homem *cria* divindades e artefatos sociais – a mercadoria, o capital e o dinheiro, por exemplo – que se voltam contra ele, passando a constranger e até mesmo controlar as suas ações. Porém, como Marx insistiu com certa veemência, o fetiche não é *apenas uma ilusão*, pois ele produz efeitos sociais: o poder da moeda no capitalismo é tão concreto quanto o da hóstia na Europa da Idade Média e dos colares *soulava* e *mwalli* entre os nativos das ilhas Trobriand. E enquanto vigorar a trama social que engendra tais percepções fetichistas de nada adianta simplesmente denunciar que dinheiro, hóstia e colares ritualísticos são fetiches.

Esta noção tem uma longa tradição no pensamento social europeu. O termo – que deriva de expressão *feitiço* usada por comerciantes portugueses que operavam na África – foi popularizado em meados do século XVIII por Charles de Brosses para designar a tendência dos povos primitivos em cultuar amuletos como se eles possuíssem propriedades mágicas (IACONO, 1992, pp. 5-7, 39-46). Desde então a ideia de fetiche passou a ser usada predominantemente como uma forma de demarcar a diferença entre o pensamento civilizado e o primitivo. O fetichismo dos selvagens deriva de sua alegada incapacidade de operar com abstrações, alegorias e representações para dar conta dos objetos que nos cercam. Isto os inclina a atribuir diretamente aos objetos propriedades mágicas e, também, em tomar os efeitos pelas causas ou a parte pelo todo.<sup>1</sup> Nisto reside a diferença com os civilizados, cujo pensamento se define pela suposta capacidade de ultrapassar as experiências sensoriais mais imediatas e, assim, operar com ideias abstratas

---

<sup>1</sup> Deste ponto de vista, quando alguém mata um animal que é associado a algum fenômeno adverso da natureza, está confundindo o efeito com a causa. Alguns pássaros migram em revoada fugindo da seca. Quem os abate para evitar a seca está fazendo este tipo de confusão. Por supostamente serem incapazes de conhecer o conceito de *força* ou agressividade, alguns selvagens vão adorar os dentes de leões ou de crocodilos. Neste exemplo as limitações na capacidade de abstração fazem os selvagens tomarem a parte pelo todo. O dente representa o leão, e não a sua *força* ou agressividade. O mesmo ocorre com adeptos do canibalismo quando comem o coração de um corajoso adversário vencido, crendo que, com isto, irão absorver a sua bravura (este é um famoso exemplo usado por Gustave Le Bon).

representadas por símbolos genéricos que expressam relações relativamente claras de *causalidade*.

É a partir desta noção que Auguste Comte irá caracterizar a civilização como a culminação de um processo evolutivo marcado por três grandes fases. A primeira delas, a fase teológica, subdivide-se em três subfases, cujo ponto de partida, uma espécie de limiar básico que se manifesta com os primórdios do sedentarismo, envolve a deificação de objetos e animais que, por conta de suas propriedades mágicas, interferem regularmente na realidade. Trata-se do “fetichismo” em sua forma elementar.<sup>2</sup> Por pressupor um certo grau de abstração, o politeísmo seria um segundo momento dentro da fase teológica. Uma multiplicidade de deuses abstratos – muitas vezes representados por símbolos – mescla-se à realidade dos humanos e ajuda a determinar o curso dos acontecimentos. O monoteísmo seria a terceira fase. Um único deus cria o mundo – dotado de regras próprias apreensíveis pela razão –, mas se separa dele. É um observador que, contudo, preserva a capacidade de julgar os homens e interfere apenas esporadicamente – os milagres – no mundo que criou. Esta subfase possibilita a passagem para a era da metafísica (poderes ou forças abstratas que não são imediatamente visíveis governam o mundo), que, por sua vez, cede lugar ao estágio da positividade, no qual as explicações derivam do método científico calcado na observação da realidade balizada por experimentos e pela comparação sistemática. Logo, deste ponto de vista, a civilização teria, como um de seus fundamentos, uma espécie de tendência à abstração, em que o fetichismo envolveria o momento mais elementar, uma primeira tentativa de explicar os fenômenos mediante qualidades mágicas impregnadas nas coisas.

---

<sup>2</sup> “A adoração do mundo externo deve ser especialmente dirigida aos objetos mais próximos e comuns; e isto tende a desenvolver o afeto originalmente tênue dos homens por seu solo nativo. As lamentações comoventes dos guerreiros vencidos por seus deuses tutelares não eram sobre Júpiter, Minerva ou outras divindades abstratas e gerais, que eles podiam encontrar em todos os lugares, mas por seus deuses locais; ou seja, puros fetiches” (COMTE, 2009, p. 200; tradução nossa).

Por vias próprias e distintas, Karl Marx e Sigmund Freud<sup>3</sup> vão popularizar a ideia de fetiche e, ao mesmo tempo, romper com as visões lineares que concebem a modernidade como o progresso sucessivo da razão contra o obscurantismo. Tanto Marx quanto Freud, embora de formas distintas, utilizam a noção de fetiche para ressaltar a preservação de um caráter selvagem e primitivo na sociedade “moderna”.<sup>4</sup> A ênfase deste artigo recairá na reconstituição crítica da noção de fetiche da mercadoria formulada por Marx, que servirá como o parâmetro principal para *repensar* a noção de fetichismo. De posse desta definição, que é bastante específica, retornaremos à ideia mais geral de fetiche, isto é, o processo social que incrusta valor e desperta a cobiça e o desejo humano por objetos. Antes de desenvolver de forma mais direta esta questão, contudo, é importante discutir um outro aspecto do problema, que raramente é discutido fora da antropologia econômica: a ideia de fetiche não deriva apenas das elucubrações de pensadores europeus, pois ela se formou em um complexo quadro intercivilizacional,

---

<sup>3</sup> A relação de Freud com a modernidade sempre foi ambivalente, encorajando percepções muito díspares sobre a significado e as implicações de sua obra. Há quem veja nela o sinal de que a modernidade é uma farsa, pois o consciente é uma casca fina incapaz de conter impulsos primais que sequer podem ser claramente explicitados. Tais pulsões podem ser reprimidas, mas nunca eliminadas. Além desta observação geral, em *Civilization and its Discontents* ele deixa claro que o descompasso entre o domínio técnico sobre a natureza não aumentou o prazer que se pode obter na vida. Parece ser, inclusive, o contrário que se observa. Mas é bastante frequente uma interpretação diametralmente oposta a esta. Embora o inconsciente envolva um nível de operação da mente que não pode ser divisado pelo próprio indivíduo, ele pode ser perscrutado de forma indireta. O terapeuta, mediante a análise dos sonhos e dos fetiches, pode ajudar o paciente a tornar mais visível os impulsos reprimidos e, deste modo, reduzir a ansiedade e, deste modo, inibir os mecanismos repressivos. Neste segundo caso, a racionalidade é expandida de tal modo que a própria noção de irracionalismo (comportamentos e situações incompreensíveis) é erodida. Algo tão moderno que, inclusive, aponta para a pós-modernidade: “Algo só pode ser descrito como racional se houver outras coisas que possam ser descritas como irracionais. Freud adentrou na arena do que era socialmente aceito como comportamento irracional, neurótico. Sua abordagem foi revelar a racionalidade subjacente a este comportamento aparentemente irracional. Ele continuou no ainda mais irracional, o psicótico, e encontrou lá também uma explicação que poderíamos chamar de racional, mais uma vez a fuga do perigo” (WALLERSTEIN, 1999, p. 232; tradução nossa).

<sup>4</sup> Vladimir Safatle destaca isto com muita clareza: “Mas se voltarmos à elaboração freudiana veremos como ela impõe um profundo redirecionamento no sentido usualmente pressuposto da noção de ‘fetichismo’. Por essa razão, ela é funcionalmente solidária de outra elaboração maior a respeito de fetichismo que deixará traços indelévels na forma de autocompreensão do Ocidente. Trata-se da discussão marxista referente ao fetichismo da mercadoria. Podemos dizer isso porque tanto Marx quanto Freud acabaram por dar forma conceitual a um momento histórico de deslocamento do sistema de partilha entre modernidade e pré-modernidade. Pois eles mostraram como o encantamento e a alienação que o Ocidente identificou em seu Outro operam, na verdade, *no interior de nossas sociedades desencantadas e no cerne de nossas próprias formas de vida*” (SAFATLE, 2020, p. 26).

em que os comerciantes tinham de lidar com formas de sociabilidade que *pareciam* muito distantes de sua experiência.

## 2. O conceito de fetichismo como produto das relações interculturais

William Pietz produziu uma grande reviravolta nesta temática ao sugerir que o fetichismo como ideia e como problema teórico não emana de nenhuma sociedade particular, mas se constitui dentro de uma ampla zona marcada por intensas relações interculturais concentradas na costa ocidental da África entre os séculos XVI e XVII. Ele usa um termo forte: a interação sistemática entre vários sistemas sociais engendrou uma *revolução cultural* que instaurou um quadro novo de referências (PIETZ, 1985, p. 11), uma tentativa de dar conta de fenômenos novos, estranhos à experiência prévia dos protagonistas:

O fetiche, portanto, não se originou apenas da problemática do valor social dos objetos materiais, mas permanece específico a ela, como revelado em situações decorrentes do encontro de sistemas sociais radicalmente heterogêneos, e um estudo da história da ideia do fetiche deve ser orientado pela identificação dos temas que persistem ao longo dos diversos discursos e disciplinas que se apropriaram deste termo. (*ibidem*, p. 7; tradução nossa)

O que Pietz investiga é, exatamente, o fetiche enquanto uma saída encontrada pelos europeus para o problema da atribuição de valor social a objetos em situações de alteridade.

Na busca pelo ouro, as comunidades de mercadores de longa distância (holandeses, italianos e portugueses, sobretudo) tinham de lidar com percepções muito distintas sobre o *valor* dos objetos em um ambiente onde tinham pouca familiaridade. A questão era, em última instância, pragmática: como fazer o *comércio* com culturas muito distintas, nas quais a língua, os costumes sexuais, os valores e hábitos religiosos são heterogêneos a ponto de causar estranheza. O aspecto mais interessante é que a heterogeneidade não pode ser absoluta, pois, se assim fosse, o fenômeno não se

manifestaria desta forma. A sedimentação da ideia de fetiche exigiu uma dimensão de identificação e de fascínio recalcado com “o outro”.<sup>5</sup> Logo, esta percepção nasce do *confronto* entre os europeus e as sociedades africanas, frente a um jogo tenso, em que as diferenças são percebidas por meio dos traços de *identidade*, que, contudo, tendiam a ser renegados. O tom era de rejeição explícita. Porém, dada a própria veemência da condenação aos hábitos “fetichistas”, o discurso do mercador europeu e, posteriormente, de pensadores como Charles de Brosses, ocultava uma afinidade resignada, típica das tensas relações de alteridade.<sup>6</sup>

Deste ponto de vista, inclusive, é possível destacar, com mais precisão, a grande peculiaridade da ideia do fetiche, que, inclusive, a diferencia da noção cristã medieval de *idolatria*: a sua irredutível *materialidade* aliada ao seu vínculo *mercantil* (PIETZ, 1987, pp. 29-31).<sup>7</sup> Do ponto de vista dos intérpretes religiosos da Idade Média, o idólatra venera *símbolos* como, por

---

<sup>5</sup> “Não foi a ‘alteridade’ dos africanos ocidentais que acabou levando os europeus a caricaturas tão extremas, mas, sim, a ameaça de similaridade – o que exigiu a mais radical rejeição. Isso também ocorreu com a estética, particularmente a estética da atração sexual. Fontes europeias escreveram sobre as práticas estranhas das mulheres que encontravam nas cidades costeiras, que ‘fetichizavam a si mesmas’, compondo seus rostos com diferentes tipos de argilas coloridas, ou usavam ‘ouro fetichista’ em seus cabelos, ornamentos intrincadamente trabalhados, sapos e pássaros junto com contas de vidro e adornos similares. As descrições aqui não são normalmente condenatórias moralmente, mas geralmente adotam uma espécie de tom de escárnio, de desprezo pelo que parece passar como beleza nestas partes, o que os africanos achavam sedutor ou atraente. Mas, obviamente, eles protestam demais. Se os europeus fossem completamente imunes aos encantos das mulheres com terra no rosto e rãs no cabelo, eles não teriam tido centenas de filhos com elas; de fato, não há nenhuma razão especial para supor que o número de tais crianças teria sido substancialmente maior se as mulheres em questão tivessem se comportado como damas europeias adequadas e colocado brilho nos lábios e anéis de ouro nas suas orelhas” (GRAEBER, 2005, p. 41; tradução nossa).

<sup>6</sup> David Graeber é, mas uma vez, enfático: “O que eu quero enfatizar, porém, é que aqui, os marinheiros europeus do século 17 ou 18 se encontravam em território muito mais familiar do que quando se aventuravam a lugares como a China ou o Brasil. Foi a afinidade subjacente, suspeito, que foi responsável pela frequente reação europeia de repulsa e consternação quando expostos a alguns aspectos do ritual africano: uma negação desesperada de reconhecimento. Porque, em muitos aspectos, as ideias cosmológicas africanas pareciam formular as mesmas questões e chegar exatamente às conclusões que os europeus estavam mais ansiosos para evitar: tais como, talvez soframos porque Deus não é bom, ou está além do bem e do mal e não se importa; talvez o Estado seja uma instituição violenta e exploradora e não haja nada que possa ser feito a respeito; e assim por diante” (GRAEBER, 2005, p. 415; tradução nossa)

<sup>7</sup> “A verdade do fetiche reside em seu *status* de encarnação material; sua verdade não é a do ídolo, pois a verdade do ídolo está em sua relação de semelhança icônica com algum modelo ou entidade imaterial. Esta foi uma das bases da distinção entre o *feitiço* e o *ídolo* em português medieval” (PIETZ, 1987, p. 7; tradução nossa).



exemplo, uma estátua que *representa* uma “falsa divindade”. Embora, sempre do ponto de vista do cristão, o ídolo tenha sido feito com o objetivo consciente de produzir uma fraude sacramental (desviar o crente do verdadeiro deus, ou incliná-lo ao diabo), ele não possui nenhum poder. É, como dito, apenas um símbolo que não projeta o seu poder fantasmagórico sobre o homem que o idolatra. No fetiche é diferente. Os objetos são entendidos pelos fetichistas como *a fonte* da magia (ou do valor) e das formas de controle sobre o indivíduo. Há também uma dimensão *proposital* – o *feitiço* produz efeitos tangíveis (cura, malefícios etc.) –, que, do ponto de vista da cristandade, não passa também de um engodo. Somente a Igreja seria capaz de atribuir poder sagrado a objetos, como a hóstia, por exemplo (*idem ibidem*). Quem crê no poder de objetos mágicos que não foram sagrados por um padre ou bispo – objetos genuinamente sacramentais – é fetichista (e não idólatra).

Olhando o problema do ponto de vista da alteridade, o fetiche está em ambas as partes. Os mercadores europeus, por exemplo, faziam incursões em ambientes pouco conhecidos e marcados por perigos de diversas naturezas (naufrágios, emboscadas, doenças desconhecidas etc.) em busca de um metal dourado que não possui nenhuma utilidade prática imediata. E eram eles que corriam a maior parte dos riscos. Trocavam o que consideravam “miçangas” por ouro, acreditando que *somente* os nativos eram tolos e arbitrários no que diz respeito ao valor dos objetos (GRAEBER, 2005, p. 412). Não é difícil imaginar que os locais enxergavam os exóticos visitantes em termos similares. Marx percebeu com muita precisão esta dimensão do problema ao ironizar a febre pelo ouro dos comerciantes “modernos” como uma variação da adoração dos selvagens por objetos inanimados, fato que marca uma *identidade profunda* entre os europeus trocadores de mercadorias e os “selvagens” adoradores de miçangas. Esta observação sagaz altera os termos do problema e, como já foi sugerido,

possibilita uma crítica imanente à própria ideia de modernidade (FLECK, 2012, pp. 144-145).<sup>8</sup>

### 3. Karl Marx: da teoria da alienação ao fetiche da mercadoria

Depois de suas incursões pela filosofia idealista alemã, Marx passou a estudar de forma mais sistemática a Economia Política (EP). Nesta nova empreitada ele explicitou três formas conexas de alienações que se manifestam no plano da vida material. Na vigência do modo de produção capitalista, a mercadoria – o produto do trabalho – defronta-se com o trabalhador como algo externo, isto é, como um objeto *independente* do produtor. Esta é a primeira forma: *a alienação do produto do trabalho*. Ela decorre da alienação que se manifesta *no próprio ato de produção*, entendido também como algo externo ao produtor, uma emanação dos movimentos do capital e da concorrência entre os trabalhadores, os quais, ao se autonomizarem, se impõem coercitivamente sobre os produtores, degradando a sua capacidade criativa e aprisionando-os no fantasmagórico mundo das mercadorias. Isto desencadeia a terceira forma de alienação, isto é, *a alienação do próprio gênero humano*: ao se fragmentarem em uma multiplicidade de indivíduos perseguindo o que julgam representar os seus interesses pessoais, a *vida* perde a sua substância e passa a ser confundida com a mera preservação dos *meios de vida* (PIMENTA, 2020, p. 615), uma forma degradada que só pode adquirir o seu sentido pleno se o homem se reconciliar enquanto gênero, rompendo radicalmente com as formas de sociabilidade calcadas na alienação.

---

<sup>8</sup> A seguinte passagem é muito esclarecedora: “Antes de Marx, a crítica usual ao esclarecimento e à modernidade é aquela dos românticos, crítica esta que visa, quase sempre, ao retorno a um passado idílico, harmônico. Os pensadores comprometidos com o esclarecimento, *grosso modo*, afirmam-no sem ressalvas: os problemas do mundo decorrem do fato de o processo do esclarecimento ainda estar incompleto, inconcluso. Marx cria uma nova posição ao criticar a modernidade rechaçando o romantismo. Para ele, a própria modernidade possui elementos fetichistas, elementos estes que impedem a efetivação do próprio esclarecimento. A modernidade possui, assim, um caráter antagônico: tem um imenso potencial emancipatório, libertador, mas também mecanismos repressivos que impedem a efetivação da emancipação. Trata-se, portanto, de criticar a modernidade e o esclarecimento a partir da própria modernidade e esclarecimento, de uma crítica imanente voltada ao futuro” (FLECK, 2012, p. 145).

Esta temática mais geral prepondera nos estudos que os marxistas e simpatizantes qualificam como “preparatórios” para a redação de *O capital*. Neste livro, Marx desenvolve com muita precisão um tipo peculiar de mistificação: *o fetiche da mercadoria*. Antes de entrar de forma direta neste tema, é necessário fazer uma breve digressão. Há um amplo debate sobre a relação entre a teoria da alienação e a noção de fetichismo na obra marxiana. Há continuidade ou ruptura? Quem insiste na continuidade tende a posicionar a elaboração do fetichismo da mercadoria dentro da problemática geral da alienação. Com o tempo a terminologia herdada das tensões do idealismo alemão saiu do primeiro plano da argumentação marxiana – a expressão *alienação*, em particular – mas, sustentam os defensores da continuidade, sem que tivesse ocorrido uma transformação fundamental de problemática. Trata-se mais de um refinamento e adequação crítica ao discurso da Economia Política do que de uma ruptura epistemológica ou algo do gênero. A analogia é feita nos seguintes termos: os homens criam as divindades, projetam sobre elas as suas virtudes e passam a vê-las como seres autônomos que passam a determinar externamente o destino da humanidade. O homem cria a mercadoria e os mercados, que, tal como os deuses, passam a determinar e mediar a vida social humana.

Já quem defende que há uma cisão enfatiza a *especificidade* do fetichismo da mercadoria. O argumento mais utilizado é que o deslocamento para a análise da mercadoria sinaliza o amadurecimento do pensamento marxiano, que envolve uma espécie de ajuste de contas com a problemática com a qual ele lidava anteriormente. Grande parte das visões economicistas do marxismo são tributárias desta ideia. A polêmica é bastante capciosa, pois ela se funde com a celeuma sobre a eventualidade de uma “ruptura epistemológica” (Louis Althusser) operada na segunda metade da década de 1840, que separa a problemática do jovem Marx daquela do Marx maduro. O curioso é que Althusser rejeita veementemente o economicismo de quem quer refundar a economia política e, também, ataca as incursões marxianas pelo tema do fetichismo da mercadoria, que ele toma como sobrevivências humanistas do jovem Marx. Entretanto, por conta dos objetivos deste

estudo, é possível passar ao largo desta querela, explorando a zona de contiguidade entre a noção mais ampla de alienação e as formulações marxianas sobre o fetiche, particularmente sobre o fetichismo da mercadoria.

Antes de ser usado em *O capital*, o termo fetiche aparece com um sentido diferente, geralmente como uma crítica aos adeptos da Economia Política, que apresentavam a riqueza como proveniente de uma fonte única (a fecundidade da natureza apropriada pelo trabalho agrário para os fisiocratas, por exemplo) ou cristalizada em algum objeto (terra, dinheiro, metais preciosos etc.). Nos *Grundrisse* esta temática é recorrente. Porém o fetiche é pensado fundamentalmente como uma ilusão que acomete os economistas em seu “materialismo tosco”, que tomam as coisas como se elas possuíssem qualidades naturais imanentes, ao invés de destacarem que elas são um produto de relações sociais de produção encetadas pelos seres humanos. O fetichismo é, neste caso, uma mistificação da consciência dos economistas, que, ao invés de destacarem a sua peculiaridade, eternizam as “condições burguesas de produção”.<sup>9</sup> Em *Contribuição à crítica da Economia Política e nas Teorias da mais-valia*, a ideia de que o fetichismo é uma confusão ou ilusão da consciência é mantida, mas surge também a percepção do fetiche como *uma necessidade objetiva da produção burguesa* de cristalizar a riqueza em um objeto (FLECK, 2012, p. 146).

É esta última percepção que é desenvolvida em *O capital*. Neste livro, logo no primeiro parágrafo, Marx afirma que, onde reina o modo de produção capitalista, a riqueza *aparece* como uma enorme coleção de mercadorias.<sup>10</sup> E, enquanto um momento do metabolismo do capital, todo produto do

---

<sup>9</sup> Ao discutir a relação entre capital fixo e circulante no pensamento de Ricardo, Marx afirma: “O materialismo tosco dos economistas, de considerar como *qualidades naturais* das coisas as relações sociais de produção dos seres humanos e as determinações que as coisas recebem, enquanto subsumidas a tais relações, é um idealismo igualmente tosco, um fetichismo que atribui às coisas relações sociais como determinações que lhe são imanentes e, assim, as mistifica” (MARX, 2011, p. 575).

<sup>10</sup> A rigor, só existem mercadorias neste modo de produção. Este argumento é crucial. Em modos de produção não capitalistas os bens se convertem em mercadoria pela *mão do comerciante* que mobiliza excedentes ou o produto de saques e pilhagens para nutrir o capital comercial, uma forma antediluviana de capital que só pode existir preservada a separação entre a esfera da produção e a da circulação.

trabalho, ao assumir a forma mercadoria, tem nele colado o *fetichismo*, algo *inseparável* da produção de mercadorias. Ter consciência disto não altera em nada a questão. A seguinte passagem ilustra bem este argumento:

O valor converte, antes, todo produto do trabalho num hieróglifo social. Mais tarde, os homens tentam decifrar o sentido desse hieróglifo, desvelar o segredo de seu próprio produto social, pois a determinação dos objetos de uso como valores é seu produto social tanto quanto a linguagem. A descoberta científica tardia de que os produtos do trabalho, como valores, são meras expressões materiais do trabalho humano despendido em sua produção fez época na história do desenvolvimento da humanidade, mas de modo algum elimina a aparência objetiva do caráter social do trabalho. O que é válido apenas para essa forma particular de produção, a produção de mercadorias – isto é, o fato de que o caráter especificamente social dos trabalhos privados, independentes entre si, consiste em sua igualdade como trabalho humano e assume a forma do caráter de valor dos produtos do trabalho –, continua a aparecer, para aqueles que se encontram no interior das relações de produção das mercadorias, como algo definitivo, mesmo depois daquela descoberta, do mesmo modo como a decomposição científica do ar em seus elementos deixou intacta a forma do ar como forma física corpórea. (MARX, 2013, p. 149)

Esta forma de fetiche só pode ser eliminada transformando radicalmente os próprios fundamentos da sociedade produtora de mercadorias. Logo, nesta acepção, o fetiche não é uma ilusão passageira, uma falha da percepção, mas um elemento intrínseco ao modo de produção capitalista. Este argumento será aprofundado na próxima seção.

O fato é que a análise de Marx sobre o fetichismo fica ainda mais interessante se contrastarmos com exemplos mais distantes da realidade europeia. Em termos gerais, todo processo de incrustação de relações sociais em objetos que passam a ser vistos como *autônomos* é fetichista. Mas o *modo* como o fetiche é produzido e a maneira como ele se manifesta é sempre peculiar. As economias da dádiva (*gifteconomies*) produzem uma forma peculiar de fetichismo, que é distinta da que se manifesta na mercadoria. O famoso

ritual *Kula* ilustra bem esta diferença. A percepção de que os objetos *são embebidos de relações sociais* é a sua marca decisiva. Quando recebemos um presente de alguém parte da alma do doador fica retida no artefato. Isto gera a *obrigação* de retribuir o gesto. Reter indefinidamente objetos recebidos é, além de imoral, considerado perigoso, pois os donos anteriores do objeto podem exercer algum controle mágico sobre você. Marx deixa bem claro que é o *contrário* que ocorre no sistema produtor de mercadorias. A mercadoria está carregada de relações sociais, autonomiza-se por conta destas mesmas relações, mas é precisamente esta dimensão social que é *ocultada* quando as relações sociais de produção assumem a forma de *coisas*. E a mistificação impõe-se pelo fato das propriedades sociais e as relações de exploração manifestarem-se como propriedades intrínsecas às mercadorias. Em uma bela e espirituosa passagem Peter Stallybrass capta este aspecto da questão:

Marx, apesar de todas as suas brilhantes análises sobre o funcionamento do capitalismo, estava equivocado em apropriar o conceito de fetichismo da antropologia do século XIX e aplicá-lo às mercadorias. Ele estava certo, naturalmente, em insistir que a mercadoria é uma forma mágica (isto é, mistificada), na qual os processos de trabalho que lhe dão seu valor foram apagados. Mas ao aplicar o termo fetiche à mercadoria ele, por sua vez, apagou a verdadeira mágica pela qual outras tribos (e quem sabe, talvez até mesmo nós próprios) habitam e são habitadas por aquilo que elas tocam e amam. Para dizer de uma outra forma, amar coisas é, para nós, algo constrangedor: as coisas são, afinal, meras coisas e acumular coisas não significa dar-lhes vida. E porque as coisas não são fetichizadas que elas continuam sem vida. (STALLYBRASS, 2008, p. 15)

Não acho que seja um *erro* aplicar deste modo o conceito de fetichismo às mercadorias. Pelo contrário. Como já foi apontado, a ideia é marcar como *persiste* na modernidade o fetichismo, embora ele se manifeste de forma peculiar nas sociedades onde reina o modo de produção capitalista.

Pode-se objetar que o termo reificação seria melhor do que fetiche. Pois é disso que se trata: a coisificação das relações sociais. O termo fetiche faz par

com a noção de “fórmula trinitária” do capital que Marx apresenta no livro III de *O capital*, outra alusão direta e jocosa à confluência entre as questões teológicas e as interpretações sobre o capitalismo. Jorge Grespan destacou isto com muita precisão:

As metáforas religiosas de Marx ampliam as possibilidades de interpretação do mistério do capital, que também se revela dividido em três personificações cuja relação original é ocultada pelo desenvolvimento da forma: o puro proprietário, o capitalista e o assalariado. E assim também se completa o elenco dos personagens que vão despontando ao longo de *O capital* para formar um autêntico teatro místico. (GRESPLAN, 2019, p. 239)<sup>11</sup>

O termo fetiche foi selecionado cuidadosamente por Marx precisamente para manter a recorrente metáfora com as questões teológicas. Isto inclusive encorajou Walter Benjamin a pensar o capitalismo como *uma forma peculiar de religião*. Uma religião sem dogmas, em que o caráter redentor do cristianismo é obliterado por um culto incessante que intensifica sistematicamente a culpa ao invés de expiá-la.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> A continuidade da passagem é basta elucidativa: “Cada qual deve agir dentro de uma forma social determinada, como a venda de certa mercadoria ou a oferta de crédito, mas acredita ser o criador autônomo de sua ação e da forma em que ela se dá. A ação repõe e confirma a forma social, que só existe mediante essa confirmação, alimentando a fé na liberdade do agente. Mas uma ação que não esteja dentro das formas estabelecidas só pode sobreviver se criar uma nova forma social que preserve, e de preferência amplie, a reprodução do capital e do modo de vida por ele gerado; senão, ela será incapaz de gerar respostas recíprocas dentro do sistema, o qual excluirá o agente. É nesse sentido que ele pode ser chamado de ator ou “portador” das relações e das formas sociais em vigência.” Na orelha do livro Gabriel Cohn conta que Grespan cogitou publicar o livro como *Do fetiche à trindade*. Este título me parece muito mais sagaz e representativo do argumento central do autor.

<sup>12</sup> “Nisto reside o aspecto historicamente inaudito do capitalismo: a religião não é mais a reforma do ser, mas o seu esfacelamento. Ela é a expansão do desespero ao estado religioso universal, do qual se esperaria a sua salvação” (BENJAMIN, 2013, p. 20). Giorgio Agamben destaca uma importante implicação desta perspectiva: “Se isso for verdadeiro, então a hipótese de Benjamin de que há uma estreita relação entre capitalismo e religião acaba recebendo uma nova confirmação: o capitalismo é uma religião inteiramente fundada sobre a fé, é uma religião cujos adeptos vivem *sola fide* (unicamente da fé). E se, segundo Benjamin, o capitalismo é uma religião na qual o culto se emancipou de todo objeto e a culpa se emancipou de todo pecado, e, portanto, de toda possível redenção. Então, do ponto de vista da fé, o capitalismo não tem nenhum objeto: crê no puro fato de crer, no puro crédito (*believes on the pure belief*), ou seja, no dinheiro. O capitalismo é, pois, uma religião em que a fé – o crédito – ocupa o lugar de Deus; dito de outra maneira, pelo fato de o dinheiro ser a forma pura do crédito, é uma religião em que Deus é o dinheiro.” (AGAMBEN, 2013, s/p.).

#### 4. A ideia de valor destacada da economia

O problema do fetiche é uma das dimensões de uma questão muito mais fundamental: o modo como as diferentes sociedades atribuem *valor* a objetos, símbolos, ações e a personagens. David Graeber oferece um bom ponto de partida para pensar este tema (GRAEBER, 2001, pp. 1-2). Do ponto de vista da teoria social, há pelo menos 3 grandes correntes do pensamento que se servem do termo “valor”:

1. O sentido “sociológico”, isto é, a ideia de valor é usada para designar o bom, o belo, o desejável na vida humana, ao estilo da reflexão weberiana sobre a razão substantiva.
2. O sentido “econômico”: neste caso, por valor entende-se o grau com que certos objetos são desejados, isto é, o quanto as pessoas estão dispostas a abdicar de seus recursos (tempo, esforço, dinheiro etc.) para obtê-los.
3. O sentido linguístico, no qual o termo valor é entendido como a *diferença* que produz significado. Graeber faz uma referência direta à linguística estrutural de Ferdinand de Saussure,<sup>13</sup> mas o termo valor é utilizado também pelos adeptos da teoria “moderna” da informação formulada por Claude Shannon.<sup>14</sup>

O que nos interessa aqui, mais diretamente, são as duas primeiras acepções, embora o fato do mesmo termo ser usado nestas três maneiras não deixa de ser instigante.

---

<sup>13</sup> Toda palavra ou signo possui um valor, mas ele sempre é negativo. Ela só tem significado por contraste com outras palavras na mesma linguagem. A definição de uma cor só faz sentido por oposição a todos os termos que se referem às demais cores na mesma linguagem. Vermelho, por exemplo: a sua definição mais precisa é: a cor que não é azul, verde etc. O significado de um termo, portanto, é o seu lugar (sua posição) no sistema total. Todos os sistemas de significado são organizados com princípios similares aos da linguagem. Graeber sustenta que o significado de um objeto só faz sentido tendo em vista o seu contraste com os outros possíveis elementos no mesmo sistema. Nada pode ser analisado isoladamente. Para entender qualquer objeto, é necessário primeiro identificar o sistema total do qual ele faz parte. E isso virou o elemento distintivo do estruturalismo: a tentativa de descobrir o código secreto, o sistema simbólico que liga tudo. Mas o problema é que, neste plano, só se constatam as diferenças ou dessemelhanças. Quando dizemos que um pão custa 2 reais e um bife custa 20, não estamos apenas dizendo que pães e bifés são diferentes. Estamos dizendo também que o bife vale mais. Esse é o caráter único do dinheiro: ele pode dizer exatamente quanto algo vale mais do que outra coisa (GRAEBER, 2001, pp. 13-14).

<sup>14</sup> Neste caso, valor é a quantidade de informação presente em um código ou um sinal, visto do ponto de vista da sintaxe e não da semântica, e medido em *bits*.



O fato é que com a consolidação do capitalismo a acepção *econômica* do valor engolfou as demais. Isto não é fortuito. A redução da ideia de *valor* a *valor de troca* e a sua generalização para todas as dimensões da vida social estão no âmago da reflexão marxiana sobre o fetiche da mercadoria. No entanto, a obsessão economicista com a medida do valor – ou sua “substância” – acabou por esterilizar as potencialidades da crítica marxiana. Deste ponto de vista, somente uma teoria do valor rigorosa poderia impedir a clássica confusão entre o excedente ricardiano e o mais-valor e, deste modo, abrir caminho para destacar a dimensão “produtiva” do capital da parasitária. Esta inclinação favorece uma perspectiva redistributiva ancorada na tentativa de coordenar de forma eficiente os investimentos “produtivos” e promover a inclusão do maior número possível de pessoas no mercado de trabalho formal. Já nos países periféricos, a análise do valor geralmente desemboca em uma duvidosa “economia política” do desenvolvimento, que, pela crítica do rentismo e do consumo suntuoso, advoga como diretriz fundamental a tarefa de “internalizar” na nação um suposto “núcleo dinâmico” que marca as economias centrais. Este tipo de visão encerra a discussão no âmbito da razão instrumental, que, enquanto tal, é incapaz de ultrapassar o horizonte engendrado pela sociedade regida pelo capital.

Estas críticas “desenvolvimentistas” ficam circunscritas à uma concepção de valor *econômico* que ilumina alguns aspectos para obscurecer outros. Não há dúvida de que estas perspectivas foram importantes para desmascarar as defesas apologéticas da sociedade comercial que surgiram no século XVIII, bem como para propor uma linha de contra-ataque às pressões pela abertura comercial provenientes dos países centrais na década de 1950 e 1960. Mas isto teve um custo: na prática, acabou preservando a métrica do valor como o eixo básico da luta, que, sob esta ótica, envolve lutar contra a deterioração dos termos de troca ou a supressão das “trocas desiguais”. A noção de “valor agregado” ilustra bem a confusão entre valor e “substância material”. A ideia de um valor *intrínseco* a algo simplesmente não faz sentido: todo ícone de riqueza (ou de prestígio) é sempre “fictício”, toda tarefa considerada “prestigiosa” apoia-se em um conjunto gigantesco de

atividades *fundamentais* que são percebidas como acessórias, demasiadamente mundanas ou triviais.

David Graeber, sempre incisivo, mostrou ao seu modo que as percepções e a própria ideia de valor não possuem nenhum fundamento “objetivo”. Tentar utilizar expressões como *quantum* de trabalho socialmente necessário, necessidades metabólicas básicas, nível de subsistência, como parâmetro para separar o essencial do supérfluo e, deste modo, definir um padrão para orientar a alocação das tarefas e dos recursos sociais, somente alimenta debates vazios.<sup>15</sup> As noções de valor – que sempre são intersubjetivas – são o produto e, simultaneamente, uma fonte de retroalimentação das hierarquias sociais que repousam na separação sistemática entre as atividades que são consideradas prestigiosas e as tarefas alegadamente ordinárias e, por conta disto, socialmente desvalorizadas (GRAEBER, 1997). No capitalismo isto aparece sob duas rubricas: trabalho produtivo e “não trabalho” ou trabalho criativo e simples dispêndio de energia laboral bruta.

As correntes teóricas feministas sempre insistiram que as tarefas domésticas foram historicamente desprezadas, inclusive pela tradição marxista. Para muitos, este tipo de atividade “não gera valor”. Silvia Federici, por exemplo, atacou pela raiz este tipo de argumento falacioso, que, inclusive, acomete muitas socialistas feministas quando argumentam que o problema fundamental da mulher é a exclusão do mercado de trabalho. Para Federici, a questão deve ser atacada de outro ângulo. A assimetria de poder entre mulheres e homens não deriva da irrelevância do trabalho doméstico para a acumulação capitalista e nem apenas de resquícios culturais do passado. Esse trabalho é e sempre foi central. Mas o fato dele não aparecer deste

---

<sup>15</sup> Isto sempre colocou os adeptos da economia dita “neoclássica” ou ortodoxa em uma posição vantajosa no debate. A definição do econômico ou do aspecto econômico que eles utilizam é sempre *formal*, ou seja, não há nenhuma qualidade ou essência que transforma um bem ou comportamento em econômico. Mas toda ação humana que envolve escassez ou escolha possui um *aspecto* econômico. Isto é, para estes economistas não se deve partir de uma perspectiva classificatória, que incide sobre os tipos de produtos ou de comportamentos que são “econômicos”, mas sim de uma visão *analítica* que identifica os aspectos econômicos da vida social. Isto é, todos os comportamentos influenciados pela escassez caem no escopo da generalização feita pelos economistas, *mas não são exclusiva ou principalmente “econômicos”* (ROBBINS, 1932).

modo é que é decisivo enquanto uma forma de dominação social. A sociedade capitalista – e muitos de seus críticos – não reconhece a produção e a reprodução da força de trabalho no âmbito doméstico como uma fonte de acumulação de capital e de exploração. A percepção de que se trata meramente de um serviço pessoal é *mistificadora* (FEDERICI, 2017, pp. 5-7), e desvaloriza estas atividades tanto do sentido geral de valor, quanto no sentido econômico.

A chave é essa. Um dos fundamentos de toda ordem hierárquica é que existem papéis ou ações sociais especiais, inerentemente *valerosas*, por oposição a atividades mundanas, supostamente ao alcance de qualquer um. O paradoxo é que, deste ponto de vista, o primeiro tipo de atividade nem deveria ser considerado “trabalho”, mas um esforço essencialmente criativo e singular, uma expressão da individualidade do *performer*, algo que paira sobre a tragédia incessante dos esforços repetitivos e alienantes dos homens ordinários. Não deixa de ser curioso o fato desta distinção ser preservada em meio à mercadorização generalizada da vida social, que permite precificar praticamente tudo. Tudo é mercadoria. Mas alguns trabalhadores acham que a sua atividade é inerentemente valorosa, criativa e destacada das funções meramente “braçais”. Esta visão não somente acentua a desigualdade – as funções prestigiosas não podem ser tratadas da mesma forma que o simples trabalho –, como gera muita confusão no debate público sobre a construção de uma sociedade justa.

Marx e Engels insistem com veemência, em *A ideologia alemã*, que a produção “material” não envolve apenas a fabricação de objetos, mas também *a reprodução de pessoas e de relações sociais*. Ou melhor: a produção dos objetos está imbricada no mesmo processo de produção de pessoas, relações e instituições sociais que estrutura a sociedade. Em uma passagem bastante incisiva, Graeber dá um passo importante:

Um verdadeiro materialismo, portanto, não privilegiaria simplesmente uma esfera “material” sobre uma esfera ideal. Ele começaria por reconhecer que não existe de fato uma esfera ideal. Isto, por sua vez, tornaria possível parar de

se concentrar tão obsessivamente na produção dos objetos materiais – coisas discretas e autoidênticas que se pode possuir – e começar o trabalho mais difícil de tentar entender os processos (igualmente materiais) pelos quais as pessoas criam e se moldam umas às outras. (GRAEBER, 2006, p. 71; tradução nossa)

Esta orientação exige retomar o problema do fetichismo como uma questão geral. Toda sociedade baseada na dominação é fetichista: não apenas pelo caráter místico muito frequente em rituais e incrustado em objetos, mas sobretudo pelo fato preliminar de pressupor a existência de uma esfera das ações sociais mais prestigiosas e mais elevadas do que as *meras ações cotidianas* (educar as crianças, cultivar os campos, limpar a casa etc.), demasiadamente “mundanas” e, portanto, ordinárias.<sup>16</sup> Esta é outra maneira de *separar* artificialmente uma esfera ideal – as ações virtuosas, desprendidas etc.– de outra material. É quase um lugar comum afirmar que a força de Marx foi corrigir o que *sempre* apareceu de forma invertida: em toda filosofia anterior, a esfera ideal paira artificialmente sobre a esfera material, da qual, na realidade, ela é uma emanação. “Inverter” é uma forma de manter a separação entre material e ideal, que, do ponto de vista aqui defendido, não corresponde ao sentido mais frutífero da ideia de materialismo. *Eliminar* esta suposta cisão é o passo decisivo para evidenciar os diversos mecanismos de exploração que se encontram na raiz das sociedades baseadas na desigualdade e na dominação.

## 5. Fetichismo e valor

Os mercadores europeus afirmavam que o gosto dos povos africanos era totalmente arbitrário. Mas, ao mesmo tempo, de forma contraditória,

---

<sup>16</sup> “Eu iria ainda mais longe. O que passou por ‘materialismo’ no marxismo tradicional – a divisão entre ‘infraestrutura’ material e ‘superestrutura’ ideal – é, em si mesmo, uma forma perversa de idealismo. É verdade que aqueles que praticam direito, música, religião, finanças, ou teoria social, tendem sempre a afirmar que estão lidando com algo mais alto, mais abstrato, do que aqueles que plantam cebolas, sopram vidros ou operam máquinas de costura. Mas isso não é realmente verdade. As ações envolvidas na produção de lei, poesia etc., são tão materiais quanto quaisquer outras” (GRAEBER, 2006, p. 70; tradução nossa).

relatavam como era difícil e demorado o processo de barganha. Era necessário adivinhar que objeto particular iria despertar a cobiça do “selvagem” para que a troca fosse concretizada. A incapacidade de compreender outro sistema de atribuição de valores aos objetos era tomada como “arbitrariedade” por parte dos “primitivos”. Ao aproximar o comerciante dos “selvagens”, Marx abre caminho para superar posições etnocêntricas como esta. Mas, infelizmente, a crítica marxiana vem acompanhada de duas grandes limitações *potenciais*: a teoria do valor trabalho e a tese de que o modo de produção capitalista “desenvolve as forças produtivas” e, portanto, é uma etapa necessária para a construção de uma sociedade mais justa. Que fique claro: é possível, a partir de Marx, e sem violar o seu estilo, escapar destas tendências, mas isto é muito pouco comum.

Na época de Marx fazia sentido insistir na teoria do valor trabalho. O problema é que muitos dos seus epígonos ficaram presos à inútil tarefa de tentar encontrar uma medida *objetiva* do valor, entendido geralmente como uma *substância* ou propriedade metafísica. Para piorar, isto desaguou muitas vezes nas desastradas tentativas de converter valores em preços de produção. O que aflige a estranha confraria dos economistas que odeiam a ciência econômica é a pecha de metafísicos ou de pós-ricardianos. Eles têm razão em marcar uma ruptura definitiva de Marx com relação à problemática da Economia Política Clássica. Mas estão errados em querer reconstituir uma “nova” economia política pensada, sobretudo, por oposição à ciência econômica dita “neoclássica” ou ortodoxa, como se a versão heterodoxa fosse mais “próxima do real” – isto é, distante dos modelos econométricos, como se fosse possível pensar o real sem recorrer a modelos e simplificações – e coerente com uma teoria do valor especificamente “marxiana”. Marx foi um pensador genial *a despeito* de insistir em uma teoria do valor e em expressões capciosas como “trabalho socialmente necessário”.

Os mais sensatos dentre os “economistas políticos” percebem que a particularidade da interpretação de Marx pode ser destacada se nos atentarmos para a *indagação* que move a sua análise em *O capital*. O cerne não é a busca

de um fundamento metafísico do valor ou uma medida objetiva para as trocas, como é caso dos adeptos da economia política clássica. A questão é outra: em que condições peculiares os produtos do trabalho humano *assumem a forma-valor*, isto é, convertem-se em mercadorias que podem ser intercambiadas a despeito de suas características singulares? (BELLUZZO, 1998, p. 95).<sup>17</sup> Este é, sem dúvida, o melhor ponto de partida. Mas, mesmo quando os economistas destacam esta peculiaridade, raramente eles resistem à forte tendência em introjetar o problema da forma de representação do capital no debate sobre a consolidação da ciência econômica como disciplina acadêmica. Se pensarmos então que a questão-chave não é a natureza ou a essência *do valor*, mas a forma de manifestação da riqueza e das mercadorias no capitalismo e, sobretudo, o modo como isto engendra padrões específicos de sociabilidade, poderíamos evitar as ciladas insolúveis da teoria do valor trabalho entendida como o fundamento último do excedente e, portanto, como a medida da exploração de uma classe sobre outra.<sup>18</sup>

A primeira observação de Marx é que mercadoria não é qualquer produto intercambiável, mas apenas o que foi produzido pelo movimento do próprio capital e que tem como *única finalidade* valorizá-lo. O impulso do

---

<sup>17</sup> Marx, justamente na parte 4 do capítulo I, em uma nota de rodapé, é explícito: “É verdade que a economia política analisou, mesmo que incompletamente, o valor e a grandeza de valor e revelou o conteúdo que se esconde nessas formas. Mas ela jamais sequer colocou a seguinte questão: por que esse conteúdo assume aquela forma, e por que, portanto, o trabalho se representa no valor e a medida do trabalho, por meio de sua duração temporal, na grandeza de valor do produto do trabalho? Tais formas, em cuja testa está escrito que elas pertencem a uma formação social em que o processo de produção domina os homens, e não os homens o processo de produção, são consideradas por sua consciência burguesa como uma necessidade natural tão evidente quanto o próprio trabalho produtivo. Por essa razão, as formas pré-burguesas do organismo social de produção são tratadas por ela mais ou menos do modo como as religiões pré-cristãs foram tratadas pelos padres da Igreja” (MARX, 2013, p. 155).

<sup>18</sup> Isto é particularmente nítido no que se convencionou chamar de “teoria do valor trabalho incorporado”, isto é, a ideia de que a teoria marxiana do valor trabalho “corrige” a Economia Política (especialmente Ricardo), tornando possível definir com precisão a grandeza do valor adicionado pelo trabalho humano às mercadorias e, deste modo, permitir a quantificação precisa do mais-valor sem recorrer à “circulacionismos” (somente a “produção” gera valor e engendra a exploração que, sem a teoria do valor trabalho, permaneceria velada). Contra esta visão economicista, sobretudo depois da década de 1970, surgiram diversas críticas insistindo na necessidade de pensar a questão do valor enquanto “relação social”. Isaak Rubin, por exemplo, afirma corretamente que o valor não se cristaliza na “produção” enquanto uma substância ou grandeza, mas que só se manifesta (e pode ser desvendado) *post festum*. Logo, é necessário levar em consideração também o que ocorre na fase da circulação. O problema é que ainda persiste a tese de que o “trabalho humano” é a fonte principal do valor e a chave para a compreensão do enigma do dinheiro e das demais formas da mercadoria.

capital é, portanto, converter a natureza e todas as dimensões da atividade humana – inclusive as afetivas – à forma mercadoria. Vladimir Safatle expõe com muita precisão o âmago da reflexão marxiana:

Podemos então dizer que, ao produzir mercadorias, os sujeitos produzem necessariamente valores de troca. Mas o que afinal eles fazem ao produzir valores de troca? Marx diz inicialmente que eles devem agir como quem dissolve todas as características sensíveis dos objetos trabalhados. Tudo se passa como se o corpo (*Körper*) do objeto fosse abstraído, isso para se tornar puro suporte de valores abstratos de troca. Dessa forma o corpo da mercadoria se conforma a uma “objetividade fantasmática” [...] representada pela pura quantidade do valor de troca. Esse corpo advém da expressão daquilo que Marx chama de ‘forma-equivalente’, *o que nada mais é do que a possibilidade de todo corpo equivaler a um outro, de todo corpo equivaler a outro, de todo corpo passar no outro ou, se quisermos, de todo corpo dissolver-se no outro*. Essa reversibilidade absoluta dos corpos pode ser vista como uma espécie ideal do fetichismo. (SAFATLE, 2020, p. 112; grifos no original)

Este é um passo importante. É impossível destrinchar a temática do *valor no capitalismo* do problema do fetichismo. A produção de mercadorias envolve necessariamente a dissolução das características sensíveis dos objetos para que, deste modo, eles possam “encarnar” o valor e se autonomizar frente aos seus produtores.

E, com base nestas incisivas constatações, Safatle dá mais um passo:

[...] podemos pensar algumas consequências da afirmação de Marx segundo a qual, ao agir como quem vê na mercadoria o puro suporte de valores de troca, os sujeitos, ao mesmo tempo, agem como se acreditassem que todos os trabalhos singulares pressupostos pelos objetos produzidos são também equivalentes. Pois se as mercadorias podem ser equivalentes é porque os trabalhos que as produziram também podem ser submetidos a um padrão geral de cálculo. Esse ponto é central para compreender por que Marx pode dizer que, ao produzir e consumir valores de troca, os sujeitos não sabem o que fazem. Agir como se os trabalhos singulares fossem equivalentes significa transformá-los em puro *quantum* de trabalho abstrato, trabalho que não expressa subjetividade alguma. Dessa forma, a característica alienada

do trabalho social é posta como característica objetiva dos produtos do trabalho. Nesse sentido, a maneira com que as coisas são trocadas apenas revelaria a maneira com que as relações sociais de trabalho são efetivamente vivenciadas. [...] Notemos com isso que, mesmo estando no interior de um mundo de entidades a-qualitativas, de abstrações, os sujeitos agirão como se essas abstrações fossem reais. (*ibidem*, pp. 115-116)

Nesta forma de se apresentar a questão não se trata mesmo de uma metafísica. E precisamente por isso não faz sentido tentar encontrar a medida do valor, precisar a “quantidade de trabalho socialmente necessário em um bem”, o valor justo das mercadorias ou redescobrir uma sociedade orientada por “valores de uso”.

Infelizmente não é esta percepção que preponderou. Os economistas que se autodenominam críticos se refugiaram na problemática do valor para tentar se desviar das investidas dos “neoclássicos” e, deste modo, tentar cristalizar uma concepção “heterodoxa” da *dismal science*. O projeto intelectual de Marx era muito mais audacioso do que simplesmente criar uma disciplina *acadêmica* capaz de pensar, de forma rigorosa, o valor em sua dimensão “econômica”. É mais frutífero pensar o problema da ruptura que o marxismo representa em termos muito mais gerais, explorando a relação de Marx não apenas com relação à Economia Política, mas levando em conta todo o quadro do pensamento de sua época, mediante um esforço – uma tentativa quase desesperada, na verdade, que consumiu toda a sua vida – de propor uma *ruptura total*, expressa numa forma integralmente revolucionária de apreensão da realidade.

E esta forma de apreensão é revolucionária em dois sentidos. No que tange aos saberes, Marx tentou teorizar de forma simultânea todas as esferas da existência social que, precisamente quando ele escrevia, estavam sendo delimitadas e isoladas no meio acadêmico. Isto é, frente à tendência em dividir a realidade em *objetos* dotados de fronteiras bem definidas, “leis” e mecanismos causais restritos à dimensão do real privilegiada pelo recorte das disciplinas, Marx insistia na apreensão da totalidade. Mas dizer apenas isto não



basta. A posição é revolucionária também em um outro sentido, pois não se trata de qualquer tipo de visão holística. É possível – e, na verdade, bastante comum entre intelectuais herdeiros da tradição apodíctica – insistir na “totalidade” e manter uma distância segura das “questões mundanas” que se manifestam no cotidiano. Nunca foi esta a noção de totalidade almejada por Marx. A questão, para ele, envolvia a crítica radical da ordem vigente, orientada pela  *fusão* entre a reflexão teórica – isto é, decorrente de um amálgama entre a história e as ciências sociais em vias de constituição – e os movimentos sociais revolucionários.

Parte da defesa da necessidade de uma teoria do valor atrelada ao trabalho envolve a ideia de que é necessário oferecer uma prova  *científica* de que, ao contrário do que sustentam “os liberais”, as trocas no mercado capitalista não são simétricas. O fato curioso é que a ideia de simetria das trocas é uma relíquia até mesmo entre liberais. O centro de gravidade do liberalismo deslocou-se da divisão social do trabalho e da igualdade das trocas para a defesa dos mecanismos de concorrência como a principal fonte do dinamismo social. À exceção da franja reformista derivada dos  *New Liberals*, os liberais contemporâneos aceitam que a desigualdade nas posses é, em algum grau, inevitável. O que importa é definir um piso mínimo de rendimentos e um conjunto de políticas de assistência localizadas que sejam capazes de recolocar no jogo da concorrência quem foi expelido. Logo, este tipo duvidoso de “prova” não é mais necessário.

Mesmo se aceitarmos que o trabalho humano pode ser a referência fundamental para discriminar as contribuições particulares de cada um para o produto social total o problema persiste. Tomemos o modo como a leitura dominante da reflexão marxiana sobre a sociedade comunista presente em  *Crítica do Programa de Gotha* é realizada.<sup>19</sup> Trata-se de um processo em duas

---

<sup>19</sup> Essa ressalva é importante, pois este livro coloca em xeque as visões mais apressadas sobre a teoria do valor trabalho. Como salienta Michael Löwy no prefácio à edição brasileira do livro, Marx afirma categoricamente “que o trabalho não é o único gerador de riqueza, a natureza o é tanto quanto ele.” “O trabalho não é a fonte de toda riqueza. A natureza é a fonte dos valores de uso (e é em tais valores que consiste propriamente a riqueza material!), tanto quanto o é o trabalho, que é apenas a exteriorização de uma força natural, da força de trabalho humana” (2012, p. 24).

etapas. A teoria do valor trabalho só seria necessária na primeira, isto é, o socialismo, um sucedâneo do modo de produção capitalista. O objetivo final é a constituição do comunismo, a mais justa das sociedades, à qual corresponde o famoso slogan “de cada um segundo as suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades”.<sup>20</sup> Na fase socialista – ainda marcada pela visão burguesa da igualdade de direitos – os produtos seriam trocados entre os produtores na exata proporção com a contribuição de cada um. Aqui surge a questão: eles seriam produzidos do mesmo modo e apenas *redistribuídos* tendo como critério o *quantum* de trabalho que cada um desprende? Neste caso, o foco desloca-se da “produção” para a *distribuição* do produto social, algo que fica muito estranho na boca dos marxistas ortodoxos (os que mais usam este argumento) que criticam como “circulacionista” toda análise que não tenha como eixo a “produção”, muitas vezes definida de forma estabonada como o “chão de fábrica”. E isto leva ao segundo problema: definir a institucionalidade e os mecanismos de redistribuição do produto social, que, além de congruentes com a teoria do valor trabalho, precisam ser eficazes. A tendência é requestrar o “debate” sobre o cálculo socialista, reiterando a falsa oposição entre distribuição centralizada pelo Estado *versus* coordenação descentralizada pelo mercado.

Mas a questão que me parece decisiva é: faz sentido pensar a questão da distribuição justa e eficaz do produto social a partir de apenas *uma variável*, mesmo que seja o trabalho humano? Somente ingênuos e totalitários podem crer nisto. Dificilmente haverá acordo sobre os fins últimos da vida social. Uma sociedade livre e justa deve permitir a convivência de múltiplos mundos, levando em conta o fato de que é impossível a coexistência de todos os valores em sua intensidade máxima. Logo, a política entendida

---

<sup>20</sup> “Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes da riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever em sua bandeira: “De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!” (MARX, 2102, p. 33).

como arte da busca da zona de consenso entre valores que não são integralmente compatíveis é uma atividade infinita. Isaiah Berlin, em texto clássico, deixou isto muito claro. Se houvesse *acordo pleno* entre os fins, a única decisão relevante envolveria os meios. Uma decisão que não é política, no sentido de administrar a discórdia, mas técnica. Pode ser resolvida por peritos ou até mesmo por máquinas. Este é o sentido da famosa paráfrase de Saint-Simon proclamada por Engels em *Anti-Dübring*, que profetiza o fenecimento do Estado quando o governo das pessoas é substituído pela administração das coisas e da *direção* dos processos de produção (BERLIN, 2002, pp. 85, 166-167).<sup>21</sup> Um economicismo vulgar que frequentemente culmina em ditaduras tecnocráticas.

E se entendermos o trabalho humano como atividade *criativa* de transformação do mundo? Mais como artesanato do que como produção serial dos meios de vida e de mercadorias? É uma via muito mais interessante do que a seguida pelo economicismo dos defensores da teoria do valor trabalho. Mas tal definição também acarreta um número considerável de impasses e problemas capciosos. O fato mais curioso é que, entendido enquanto atividade criativa, como já foi discutido na seção anterior, teríamos de discriminar dois tipos de trabalho. As atividades repetitivas e mecânicas realizadas pelo homem não devem ser consideradas como *trabalho humano* no sentido forte, pois não exigem imaginação e envolvimento com a tarefa.<sup>22</sup> De novo recaímos na mentalidade tecnocrática denunciada por Isaiah Berlin. Socialismo, nesta visão, envolve a criação de uma base industrial emancipada do processo de valorização do capital que, deste modo, encarregar-se-ia das atividades rotineiras, libertando o homem para que possa dedicar-se às

---

<sup>21</sup> A passagem completa de Engels: “Em 1816, ele [Saint-Simon] declara que a política é a ciência da produção e prognostica a dissolução total da política na economia. Embora o conhecimento de que a condição econômica é a base das instituições políticas aflore aqui apenas embrionariamente, está expressa com todas as letras a conversão do governo político sobre pessoas em administração de coisas e em condução de processos de produção, ou seja, a recentemente tão badalada abolição do Estado” (ENGELS, 2015, p. 292).

<sup>22</sup> Na verdade, como sugere Gramsci em “Americanismo e Fordismo”, a produção serial exige desinteresse por parte do executor da tarefa. Um copista que se envolve com o seu trabalho, que tenta modificar o texto de acordo com o seu julgamento, é um péssimo copista.

atividades criativas e à busca do bom e do belo. Até mesmo Keynes percebeu que o eventual “fim do problema econômico” não traria automaticamente o fim da política e das angústias da existência.

Outro problema significativo com esta visão é a tendência a reforçar o corte cartesiano, que separa o homem – o único ser ativo e criativo – da natureza, que passa a ser entendida simplesmente como o *ambiente* onde se desenrola a ação humana. Neste caso, a necessária integração entre a dimensão humana e a “natural” –, ou melhor, a eliminação desta separação –, acaba se perdendo em favor do misticismo da modernidade. Marx, mais uma vez, é bastante ambivalente. Se por modo de produção entendermos a (re)produção conflituosa da vida social, em que o homem, o meio, as técnicas e as visões de mundo se articulam em uma totalidade, não faz sentido insistir na separação entre corpo e espírito, natureza e cultura. Esta separação não seria *materialista*, no sentido que estamos aqui privilegiando. Desta perspectiva, na prática, a noção economicista de valor deve ser integralmente descartada. Mas há também o Marx que atribuiu o dinamismo da história ao desenvolvimento das forças produtivas, em que a técnica, na prática, autonomiza-se. As classes só aparecem para resolver a contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações sociais de produção que não conseguem mais contê-las. Este Marx não interessa.

Mas mesmo operando com a ideia ampliada de modo de produção, o problema da criatividade e da emergência do novo persiste. Embora muito exótico, Bruno Latour tem razão em insistir que a vida social se processa dentro de uma *rede* que mistura os *factos*, o poder e o discurso, e que não faz sentido separar o mundo dos humanos e dos não humanos. É necessário reconstituir o tecido inteiriço das naturezas-culturas para fugir das ciladas do pensamento moderno (LATOURE, 1994, pp. 11-17). Além disto, como destaca Graeber, é necessário desenvolver a reflexão marxiana sobre a criatividade. Marx insiste que a imaginação reflexiva é a fonte da criatividade humana. O exemplo mais conspícuo que utiliza é a comparação entre o arquiteto e a abelha. O primeiro é capaz de imaginar o edifício antes de construí-lo.

A abelha constrói a sua colmeia diretamente pelo trabalho, sem nenhuma abstração.<sup>23</sup> Estamos falando de objetos. Mas e se pensarmos em *criar novas relações e instituições sociais*? Aí estamos no terreno da *revolução*. E um revolucionário não pode operar como o arquiteto, isto é, imaginar a planta da sociedade futura e, depois disso, construí-la. Isto não passa de utopismo burguês. “Portanto, as duas formas de criatividade – a criação de casas, ou outros objetos materiais, e a criação de novas instituições sociais (que é, afinal de contas, o que realmente importa na revolução) – não devem funcionar do mesmo modo” (GRAEBER, 2005, p. 408; tradução nossa).

Se a revolução for entendida como o produto automático de contradições “objetivas” que independem da ação consciente do homem, não faz sentido levantar a questão do fetichismo e da criatividade social.

## **6. Fetichismo e criatividade social: é possível não ser fetichista?**

Como se explica a criação de algo radicalmente novo na vida social? Tendo como referência o pensamento moderno, há pelo menos duas formas distintas de abordar esta questão. O mundo é complexo e caótico. Mas as múltiplas unidades que o compõem interagem e geram complexos padrões recursivos cujas feições gerais podem ser divisadas pelos homens. O novo surge sempre por *emergência*, isto é, um processo endógeno de formação espontânea, no qual um aglomerado muito grande de elementos adquire uma gama de propriedades que, conquanto dependam das particularidades das unidades, só se manifestam no conjunto. O mercado, a língua e diversos outros sistemas complexos surgem e se modificam desse modo. A outra visão parte da ideia de que, a despeito da aparência de aleatoriedade,

---

<sup>23</sup> Ele usa este exemplo ao discutir o trabalho como uma mediação entre o homem e a natureza. A passagem: “Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente” (MARX, 2013, p. 255).

o mundo é fundamentalmente *determinista*. Pela análise metódica do real é possível identificar um elo – a “unidade do diverso” – que dá coerência a fenômenos aparentemente desconexos e aleatórios. Deste ponto de vista, o novo sempre está inscrito potencialmente nas contradições da velha sociedade e, em determinadas condições, pode aflorar.

A primeira linha de pensamento pressupõe uma grande limitação do grau de controle e do potencial de criação *consciente* de instituições sociais. Uma ordem espontânea pode, no máximo, ser aprimorada e suplementada por instituições formais que sejam compatíveis com seus traços fundamentais, mas nunca efetivamente controlada ou dirigida. Assim, o que chamamos de criatividade social ou humana é algo muito menos ativo do que se supõe, pois envolve muito mais perceber os novos padrões e suas possibilidades do que, efetivamente, *criar* de forma consciente e deliberada grandes instituições e dispositivos sociais complexos que possam garantir o protagonismo do homem. E, mesmo quando deliberadamente criadas pelos homens, toda instituição complexa tende a fugir do seu controle e a desenvolver propriedades que não foram previstas inicialmente.

O novo emerge *sempre* de forma imprevisível em um processo geralmente disparado por problemas ou situações concretas, quando surge uma “solução” coletiva que não foi totalmente planejada por nenhum dos atores envolvidos e que, uma vez instaurada, passa a se reproduzir por conta de sua eficácia. Trata-se de um curioso fenômeno no qual os *efeitos* se tornam as suas próprias causas. Precisamente por isto a ordem é “espontânea”: embora sem nenhum desígnio, ela se autogerou. Nesta percepção, a ênfase é deslocada do processo de criação do “novo” – que é predominantemente cego e “espontâneo” – para os mecanismos que permitem a sua transmissão e reiteração. Trata-se do que Robert Nozick chama de “explicações ao estilo mão invisível” (1999). Um determinado resultado impõe-se a despeito das intenções dos atores. A noção de seleção cultural formulada por Hayek é, a meu ver, uma das melhores ilustrações deste tipo de visão. E, para citar um autor situado em outra problemática, a noção de *sistemas abertos*

desenvolvida por Roy Bhaskar também explicita este tipo de percepção (BHASKAR, 2008 pp. 2-7,55; 2010, p. 199). Frente a pressões concretas, o novo surge espontaneamente e, uma vez efetivado, o máximo que podemos fazer é formalizar e aperfeiçoar algumas de suas características, aprimorando um processo que, no limite, é impossível de ser efetivamente controlado.

A segunda percepção é mais ambivalente, pois acomoda duas posições que, se levadas ao limite, são antagônicas. A ênfase no automatismo das estruturas e no processo contraditório que rege a mudança social praticamente elimina qualquer espaço para a ação criativa e consciente do homem. Mas é possível insistir no caráter determinista do mundo e, mesmo assim, encontrar uma margem significativa para a escolha humana. Há momentos na história – as situações revolucionárias – em que a coação estrutural que molda o conjunto de possibilidades que define um período se enfraquece e, com isto, surge uma gama de mundos alternativos. E, por meio de um diagnóstico preciso da situação e um programa de ação coletiva, o homem pode conscientemente favorecer a consolidação de um dos futuros possíveis com conflito. Há, portanto, sempre uma escolha que deve ser considerada do ponto de vista substantivo, mesmo que ela seja uma escolha negativa: o que não estamos dispostos a fazer, em hipótese alguma, a despeito de suas implicações imediatas.

Assim, se eliminarmos a ideia de que as coações estruturais são fundamentalmente inevitáveis e automáticas, todo fenômeno de criação do novo assemelha-se ao problema do fetiche em seus termos mais gerais: os homens vivendo em sociedade criam alguma instituição ou artefato e, desde então, passam a agir como se a sua própria criação se voltasse contra os criadores e exercesse poder sobre eles. Isto ocorre quando os objetos – ou instituições – encarnam um novo laço social:

Os seres humanos criam seus mundos coletivamente, mas devido à extraordinária complexidade envolvida na coordenação social desta atividade criativa, ninguém pode efetivamente rastrear todo o processo, muito menos assumir o controle sobre ele. Como resultado, estamos

constantemente confrontando nossas próprias ações e criações como se fossem poderes estranhos. O fetichismo caracteriza-se simplesmente quando isso acontece com objetos materiais. Como os fetichistas africanos, argumenta-se, acabamos fazendo coisas e depois as tratamos como divindades. (GRAEBER, 2005, p. 428; tradução nossa)

Como já foi apontado, as palavras “objetos materiais” podem gerar confusão. O dinheiro é um “objeto material” tanto quanto um feitiço rogado de acordo com os rituais apropriados em uma sociedade mágica. Mas o que importa é o argumento básico: a complexidade inerente à criação de algo novo é a fonte da percepção de que os produtos da ação social humana se voltam contra os próprios “criadores”.

Neste sentido, não é possível não ser fetichista. Sempre conviveremos com um grau elevado de incerteza, especialmente quando nos defrontarmos com grandes transformações. Toda sociedade que concentra a produção e a validação do saber e dos grandes princípios norteadores em poucas mãos produz visões enviesadas, que beneficiam os grupos proeminentes e ocultam as formas de exploração e as fontes de privilégio social. Pouco importa se este papel é conduzido por sacerdotes, feiticeiros ou cientistas. Só é possível se *aproximar* da objetividade no âmbito do conjunto do sistema social, distribuindo o investimento social, prestígio e as formas de deliberação e de validação dos saberes *proporcionalmente* entre todos os grupos sociais, em um movimento incessante de revisão sistemática dos postulados socialmente produzidos (WALLERSTEIN, 1974, pp. 9-10). E mesmo assim, jamais produziremos algo similar a uma *sociedade transparente*, onde a norma seria a reprodução exata da realidade e a objetividade perfeita seria a garantia de uma vida sem mistérios (VATTIMO, 1992).

## 7. Considerações finais

É evidente que, enquanto indivíduos ou grupos, alguns possuem saberes mais especializados do que os demais sobre áreas delimitadas de interesse. Mas nenhum indivíduo ou grupo tem *todo o saber necessário para tomar decisões* que afetam significativamente os demais grupos, sem que estes sejam



consultados. As habilidades e o escopo da inteligência sempre são parciais e, portanto, precisam ser efetivamente combinados por meio de instituições e instâncias deliberativas. E é precisamente a forma desta integração que pode resultar em uma vida social mais ou menos igualitária, mais ou menos coercitiva. Levando tudo isto em conta não fica difícil concluir que somente uma democracia social radical fundamentada no vínculo entre a igualdade e a liberdade – a *egaliberdade*, nos termos propostos por Immanuel Wallerstein (1999, pp. 98-101) – pode ser “objetiva”. Não chegamos sequer perto disto. Na verdade, parece que estamos cada vez mais distantes deste horizonte.

Immanuel Wallerstein insiste, com veemência, que todas essas constatações só fazem sentido se formularmos nossos questionamentos e utopias à luz de uma *incerteza* permanente. Não se trata, portanto, de conceber a incerteza como uma cegueira momentânea que pode ser superada definitivamente pela “ciência” ou qualquer outra institucionalização do saber orientada pela ideia de perfectibilidade. O fracassado projeto da modernidade e todas as experiências totalitárias e fundamentalistas tiveram na perfectibilidade – e seu portador: a razão, o líder carismático etc. – o seu horizonte. Por outro lado, a incerteza também não deve ser vista como um obstáculo insuperável ao conhecimento e às práticas sociais justas, tipo de visão explorada por cínicos e sofistas. A ideia de perfectibilidade e de falibilidade absoluta são péssimos guias para a ação social. Logo, tendo isto em vista, a incerteza deve ser encarada tanto como uma limitação das nossas ambições, quanto uma fonte de curiosidade, espírito crítico, imaginação, criatividade (não só humana, *mas de toda a natureza*) e ousadia. O fim da ideologia do progresso automático derruba consigo as falsas ilusões que sempre se mostraram funcionais para mitigar a polarização inerente ao sistema-mundo moderno. Tanto a patética esperança keynesiana de regulação do capitalismo, quanto a farsa pseudo-marxista de que é necessário desenvolver as forças produtivas para chegar ao reino da liberdade e da prosperidade, só tem guarida entre burocratas do conhecimento e no seio dos parasitas que ocupam as estruturas partidárias. Limpar o terreno é o primeiro passo para se avaliar os riscos e as possibilidades que se abrem em uma era de transformações fundamentais.

## Referências

- AGAMBEN, Giorgio. “Benjamin e o capitalismo”, *Revista IHU Online*, 2013. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/520057-benjamin-e-o-capitalismo-artigo-de-giorgio-agamben>. Acesso em: 18/03/2020.
- BELLUZZO, Luiz Gonzaga de Mello. *Valor e capitalismo*. Campinas: Unicamp, 1998.
- BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- BERLIN, Isaiah. *Liberty*. Oxford: Oxford U. Press, 2002.
- BHASKAR, Roy A *Realist Theory of Science*. Londres: Routledge, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Plato Etc*. Londres: Routledge, 2010.
- COMTE, Auguste. *The Positive Philosophy*, vol. 2. Nova York: Cambridge U. Press, 2009.
- ENGELS, Friedrich. *Anti-Dühring: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa*. São Paulo: Editora Elefante, 2017.
- FLECK, Amaro. “O conceito de fetichismo na obra marxiana: uma tentativa de interpretação”, *ethic@*, vol. 11, n.1, pp. 141-158, 2012.
- GRAEBER, David. “Manners, Deference and Private Property: The Generalization of Avoidance in Early Modern Europe”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 39, n. 4, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Toward an Anthropological Theory of Value*. Nova York: Palgrave, 2001.
- \_\_\_\_\_. “Fetishism as social creativity: or, Fetishes are gods in the process of construction”, *Anthropological Theory*, n. 5, pp. 407-438, 2005.
- \_\_\_\_\_. “Turning Modes of Production Inside Out: or, Why Capitalism is a Transformation of Slavery”, *Critique of Anthropology*, vol. 26, n. 1, pp. 61-85, 2006.
- GRESPLAN, Jorge. *Marx e a crítica ao modo de representação capitalista*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- IACONO, Alfonso M. *Le fétichism: Histoire d'un concept*. Paris: PUF, 1992.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. São Paulo: Editora 34, 1994.
- LÖWI, Michael “Introdução à Edição Brasileira”. In: MARX, Karl. *Crítica do Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012, pp 13-17.
- MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Crítica do Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- \_\_\_\_\_. *O capital*, livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.
- NOZICK, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell, 1999.
- PIETZ, William. “The Problem of the Fetish, I”, *Anthropology and Aesthetics*, n. 9, pp. 5-17, 1985.
- \_\_\_\_\_. “The Problem of the Fetish, II”, *Anthropology and Aesthetics*, n. 9, pp. 23-45, 1987.
- PIMENTA, Tomás Lima. “Alienation and fetishism in Karl Marx’s critique of political economy”, *Nova Economia*, vol. 30, n. 2, pp. 605-628, 2020.
- ROBBINS, Lionell. *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. Londres: Macmillan, 1932.
- SAFATLE, Vladimir. *Fetichismo: colonizar o outro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.
- STALLYBRASS, Peter. *O casaco de Marx: roupas, memória, dor*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.

WALLERSTEIN, Immanuel. *The Modern World-System I*. Nova York: Academic Press, 1974.

\_\_\_\_\_. "The Heritage of Sociology, The Promise of Social Science". In: *The End of the World as we Know It*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.