

Cosmologias contra o capitalismo: Karl Marx e Davi Kopenawa¹

Jean Tible

Fundação Santo André e Diretor de projetos na Fundação Friedrich Ebert

Resumo

Como lutas, cosmovisões e perspectivas ameríndias perturbam, interpelam e dialogam com Marx? Como pensar Marx no contexto de uma América Indígena? Faz sentido? Não se situam em mundos radicalmente distintos, inviabilizando tal diálogo? Existem pontos de contatos? Como conceitos caros a Marx tais como capitalismo, produção, luta de classes se transformam nesse encontro?

Palavras-chave: Davi Kopenawa, Karl Marx, capitalismo, lutas indígenas, cosmologias.

Abstract

Cosmologies against capitalism: karl marx and Davi Kopenawa

How Amerindian struggles and perspectives disturb, interpellate and dialogue with Marx? How to think Marx in the context of an Indigenous America? Does it makes sense? Are not both in radically different worlds, preventing such a dialogue? Are there points of contacts? How important concepts for Marx such as capitalism, production, class struggle change in this encounter?

Keywords: Davi Kopenawa, Karl Marx, capitalism, indigenous struggles, cosmologies.

1. Nota dos Editores: este artigo foi originalmente apresentado no II Seminário de Antropologia da UFSCar, realizado entre os dias 11 e 14 de novembro de 2013, na mesa redonda Revolta e Contracultura.

Como lutas, cosmovisões e perspectivas ameríndias perturbam, interpelam e dialogam com Marx? Como pensar Marx no contexto de uma América Indígena? Faz sentido? Não se situam em mundos radicalmente distintos, inviabilizando tal diálogo? Existem pontos de contatos?

Fantasmagorias

Talvez um surpreendente ponto de contato situe-se nas relações entre duas fantasmagorias. De um lado, o líder Yanomami no Brasil Davi Kopenawa. De outro, o pensador revolucionário europeu Karl Marx. Como se relacionam esses dois anti-capitalismos?

Davi Kopenawa explicita uma crítica social e ecológica ao capitalismo desde a Amazônia, opondo um saber Yanomami a uma cultura branca vinculada à mercadoria. De acordo com o líder Yanomami, os brancos dizem: "Somos os únicos a nos mostrar tão engenhosos! Somos realmente o povo da mercadoria! Poderemos ser cada vez mais numerosos sem jamais passar necessidades!". Abriu-se, assim, um ímpeto de expansão: "Seu pensamento se enfumçou e a noite o invadiu. Ele se fechou às outras coisas. Foram com estas palavras da mercadoria que os brancos começaram a cortar todas as árvores, a maltratar a terra e a sujar as águas". Começaram em suas próprias terras, as quais, agora, que não tem mais florestas nem água do rio para beber: "É por isso que eles parecem refazer a mesma coisa aqui." (Kopenawa e Albert 2010: 432)

Percebe a escrita como "um simulacro de 'visão' que só remete ao domínio dos manufaturados e das máquinas" dos brancos, para quem a floresta é inanimada. Contrapõem-se ao "pensamento 'esquecido' e mortífero dos brancos" (Albert 2002: 249) os Yanomami, que "bebem o pó das árvores *yãkoãna hi* que é o alimento dos *xapiripë*". Estes "levam então nossa imagem no tempo do sonho. É por isso que somos capazes de ouvir seus cantos e contemplar suas danças durante nosso sono. Eis nossa escola para realmente conhecer as coisas". Ao contrário da cultura da escrita, "*Omama* não nos deu livro onde estão traçadas as palavras de *Teosi* [Deus] como as dos brancos. Ele fixou suas palavras no interior dos nossos corpos" (Kopenawa e Albert 2010: 52). Tais palavras renovam-se constantemente: "Não precisamos desenhá-las nas peles de papel. Seu papel está em nosso pensamento, que tornou-se tão longo quanto um livro muito grande sem fim" (Kopenawa e Albert 2010: 87).

Engenhosos, mas ignorantes das coisas da floresta. Usam muito as "peles de papel" (livros) onde "desenham suas próprias palavras" (Kopenawa e Albert 2010: 50). No entanto, "os antigos brancos desenharam o que eles chamam suas leis nas peles de papel, mas são mentiras para eles! Eles só prestam atenção às palavras da mercadoria!" (Kopenawa e Albert 2010: 465), permitindo um paralelo com a crítica de Marx da constituição como constituição da propriedade privada (1844a) e quando este coloca que "o primeiro direito humano é a igualdade frente à exploração" (Marx 1867:

327). Eis, segundo Kopenawa, o povo das mercadorias: “Eles acabaram com suas florestas e sujaram seus rios [...] Foi nesse momento que eles perderam realmente toda sabedoria. Primeiro estragaram sua própria terra antes de ir trabalhar nas dos outros para aumentar suas mercadorias sem parar” (1998).

Kopenawa narra a violência existente nas cidades por conta do dinheiro e das disputas pelos minérios e petróleo arrancados da terra. A terra dos brancos é vista como uma terra de desigualdades e de “muita gente pobre”, porque “os brancos ricos prendem suas terras, pegam seu dinheiro e não dão de volta. Índio não. Não temos pobres. Cada um pode usar terra, pode brocar roça, pode caçar, pescar” (1991). E alerta que “eles não parecem preocupados de nos fazer todos morrer com as fumaças da epidemia que escapam. Eles não pensam que estão assim estragando a terra e o céu e que eles não poderão criar outros” (Kopenawa e Albert 2010: 446).

Em sua compreensão do capitalismo, Kopenawa articula os modos de produzir e pensar, quando diz que “os brancos nunca pensam nessas coisas que os xamãs conhecem, é por isso que eles não têm medo. Seus pensamentos estão cheios de esquecimento. Eles continuam a fixá-lo sem descanso em suas mercadorias” (1998). Existe um excesso de poder predatório por parte dos brancos, reforçado pelo contexto da corrida pelo ouro na Terra Yanomami. Imagens que Marx mesmo usa em *O Capital*, ao colocar que o capital, trabalho morto, “só se anima ao sugar como um vampiro o trabalho vivo” (1867: 259), tendo “uma sede vampírica de trabalho vivo. É o porquê de sua pulsão imanente da produção capitalista de se apropriar do trabalho a cada uma das 24 horas do dia” (1867: 287).

Kopenawa sentiu, ademais, o poder de sedução do mundo dos brancos, chegando a optar em sua juventude por virar branco quando morava em Manaus e não queria mais retornar para sua aldeia: “Eu queria ser branco. Sou Yanomami, mas pensei: quero virar branco. Tô na cidade, sei andar na rua, de bicicleta, de carro. Tô olhando televisão, comendo comida 'de plástico', usando colher, garfo, tudo. Eu tinha uns 14 anos” (Kopenawa: 2012). É a mesma sedução que opera nos jovens de hoje.

No garimpo, os brancos “se matam uns aos outros para possuir o ouro e atiram os cadáveres ao frio da terra”, enquanto “os Yanomami fazem guerra para vingar os seus mortos, cujas cinzas funerárias eles dão aos seus aliados para enterrar na fogueira doméstica: 'Os Yanomami pranteiam os homens generosos porque as suas cinzas valem mais do que ouro'”. Frente “a essa ordem de reciprocidade simbólica em que a morte e a destruição dos bens alicerça a troca” na economia Yanomami, “está a ordem do valor e da acumulação da economia privada”. Nesse contexto, eles temem e inquietam-se frente à alteridade radical que os brancos encarnam e que vêem “refletir-se nas macabras caçadas do espírito *xawarari* que assombram as visões dos xamãs”. Isso tomaria a figura de um “ouro canibal” que “seria, assim, uma forma de crítica xamânica do fascínio letal daquilo que Marx designou como 'o deus das mercadorias'” (Albert 2002: 254).

A crítica de Kopenawa aproxima-se da crítica marxiana do fetichismo da mercadoria. À primeira vista, diz Marx em *O Capital*, a mercadoria parece uma coisa autoexplicativa, mas ao analisá-la com mais atenção, percebe-se que se trata de uma coisa “extremamente confusa, cheia de sutilezas metafísicas e caprichos teológicos”. Ao encará-la como valor de uso não se avista seu mistério, sendo perceptíveis sua satisfação das necessidades humanas e o fato de ser fruto do trabalho (não residindo nisto seu caráter místico). No entanto, continua Marx, “assim que ela entra em cena como mercadoria, ela se transforma numa coisa sensível suprassensível” (1867: 81).

Tal mistério se liga ao fato da mercadoria indicar aos homens o caráter social do seu trabalho – como “características objetivas dos frutos do trabalho em si mesmo, como qualidades sociais que essas coisas possuiriam por natureza” – e lhes dar a imagem da relação social dos produtores como relação exterior, feita entre objetos: “É esse quiproquó que faz os produtos se transformarem em mercadorias, coisas sensíveis suprassensíveis, coisas sociais”. Marx relaciona isto com as “zonas nebulosas do mundo religioso” (1867: 82-83), onde os produtos humanos parecem figuras autônomas, possuindo vida própria. O que ocorre no mundo mercantil com os produtos humanos, Marx propõe chamar de fetichismo, fetichismo dos produtos do trabalho, das mercadorias.

O valor transforma “todo produto do trabalho em hieróglifo social” (1867: 85). Trata-se de uma relação social de produção, embora tente se apresentar sob a forma de “coisas naturais estranhamente providas de propriedades sociais”. Nesse sentido, Marx imagina o ponto de vista das mercadorias. Se elas pudessem falar, “diriam: nosso valor de uso pode interessar os homens. Mas nós, enquanto coisa, ele não nos toca nem um pouco. E sim, de nosso ponto de vista de coisa, é o nosso valor: o comércio que nós mantemos enquanto coisas mercantis o mostra suficientemente” (1867: 94-95).

A troca é decisiva, já que é nesta que o valor dos produtos do trabalho se realiza. Marx recorre à linguagem teatral na forma da aparição da mercadoria como uma entrada em cena e “a autonomia dada às mercadorias responde a uma projeção antropomórfica. Esta inspira as mercadorias, sopra nelas um espírito, um espírito humano, o espírito de uma *palavra* e o espírito de uma *vontade*” (Derrida 1993: 250). O capitalismo como produção de fantasmas, ilusões, simulacros, aparições.

Marx recorre a todo um vocabulário espectral – a palavra *espectro* já aparecia três vezes na primeira página do *Manifesto* –, descrevendo o dinheiro “na figura da aparência ou do simulacro, mais precisamente do fantasma” (Derrida 1993: 80). A emissão de papel-moeda por parte do Estado é vista como “magia do dinheiro” (Marx 1867: 106), levando em conta sua transformação do papel em ouro. O Estado é percebido como “aparição” e o valor de troca como “visão, alucinação, uma aparição *propriamente* espectral” (Derrida 1993: 82). Derrida lê *A Ideologia Alemã* como a mais gigantesca fantasmagoria de toda a história da filosofia.

Deve-se ver no capitalismo uma religião, diz Walter Benjamin (Löwy 2006: 204). Se uma matriz mais racionalista predomina no *Manifesto*, como na dessacralização do mundo moderno, em *O Capital*, Marx opera um deslocamento, ao aproximar as “auréolas e o encantamento do reino espiritual da religião do reino da renda, do interesse, do capital, do dinheiro, dos valores e, em última instância, de sua geografia mais profunda, o embriagador, mágico e sedutor mundo das mercadorias” (Kohan 1998: 224). Isso se liga, igualmente, à leitura da acumulação primitiva como o pecado original da economia e da voracidade canibal do capital em sua extração da mais-valia.

Não são somente Davi Kopenawa e Karl Marx que percebem este caráter *fantasmagórico* do capitalismo. O antropólogo australiano Michael Taussig trabalha “as exóticas ideias de alguns grupos rurais da Colômbia e da Bolívia acerca do significado das relações capitalistas de produção e troca as quais eles são coagidos”. Esses grupos camponeses as pensam, ao entrar em contato direto com elas, como “intensamente antinaturais, até mesmo diabólicas, práticas que a maioria de nós – que vivemos em sociedades baseadas na mercadoria – passa a aceitar como naturais no funcionamento da economia diária e, portanto, do mundo em geral.” (Taussig 1980: 23)

Nesse contexto, Philippe Pignarre e Isabelle Stengers defendem que não é no âmbito dos conceitos modernos que se deve buscar caracterizar o capitalismo, pois “a modernidade nos fecha em categorias demasiado pobres, tendo como eixo o conhecimento, o erro e a ilusão”. Quem pode conjugar sujeição e liberdade? Para, os autores, “é algo que os povos mais diversos, exceto nós os modernos, sabem a natureza temível e a necessidade de cultivar, para se defender, dos meios apropriados. Este nome é feitiçaria” (2005: 54). O capitalismo configura-se como um sistema feiticeiro que não tem feiticeiros, “operando num mundo que julga que a feitiçaria só é uma 'simples crença', uma superstição e não necessita então de nenhum meio adequado de proteção” (2005: 59), tendo em vista a divisão entre os que acreditam (bárbaros, selvagens) e os que sabem (modernos).

Marx mesmo trata o capitalismo como “mundo enfeitado” (Deleuze e Guattari 1972: 17) e tal “hipótese feiticeira” não lhe seria estranha, ao levar em conta que seu objetivo foi precisamente o de mostrar como as categorias burguesas são falsas sob os véus de abstrações e consensos. Opiniões livres, supostamente sem escravidão, num mundo no qual o trabalhador vende livremente sua força de trabalho, remunerada de acordo com seu preço (justo) de mercado. Um sistema que envolve, ao contrário, menos “um pseudo-contrato – teu tempo de trabalho contra um salário –” e mais “uma captura do 'corpo e alma.’” (Pignarre e Stengers 2005: 182)

A crítica marxiana baseou-se no questionamento das categorias tidas como normais e racionais. E, também, na denúncia das abstrações capitalistas, ficções “que enfeitam o pensamento” (Pignarre e Stengers 2005: 72). O papel de uma crítica e prática inspirada em Marx leva, assim, a “diagnosticar o que paralisa e aprisiona o pensamento, e nos deixa vulneráveis a sua

captura” (Pignarre e Stengers 2005: 62). O capitalismo como mestre das ilusões, sendo o objetivo marxiano o de explicitar seus processos.

Lutas, produção, espaços, tempos

A crítica selvagem de Kopenawa e Marx nos leva a outras compreensões de luta e produção.

Walter Benjamin, em suas teses *Sobre o Conceito de História*, coloca que “o conceito mais essencial do materialismo histórico não é o materialismo filosófico abstrato: é a *luta de classes*” (Löwy 2001: 45). Benjamin afirma que o marxismo não tem sentido se não for herdeiro de séculos de lutas e sonhos emancipadores, cada luta dos oprimidos questionando não somente a dominação de hoje, mas igualmente as vitórias de ontem. Bem diferente de um certo evolucionismo marxista, busca “arrancar a tradição ao conformismo que está na iminência de subjugar-la” (1940: 224), recusando-se a se juntar ao cortejo triunfal. Propõe, ademais, pensar a luta de classes não pela interpretação dos vencedores, mas dos vencidos.

Benjamin rejeita a divisão civilização/barbárie, mesclando ambos os conceitos, pois “nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie. E, assim, como ele não está livre da barbárie, também não o está o processo de transmissão na qual ele passou de um vencedor a um outro”. Nesse sentido, o pensador marxista deve “escovar a história a contrapelo.” (1940: 225)²

Toda época vive a possibilidade de libertar os seus e os outros. Benjamin pensa, neste âmbito, o papel do proletariado, como a “última classe escravizada, a classe vingadora que, em nome de gerações de derrotados, leva a termo a obra de libertação. Esta concepção que, por um momento, deverá reviver nas revoltas de Spartacus” (1940: 228). Não por acaso, no “Questionário Proust” (Marx 1868: 140) – que Benjamin certamente não conhecia – o herói preferido de Marx é... Spartacus! As leituras marxianas de Benjamin permitem outra compreensão da luta de classes.

Estamos num sistema mundial híbrido e, assim, não faz sentido opor “tradição” e “modernidade”, pois “civilizações pré-coloniais são em muitos casos muito avançadas, ricas, complexas e sofisticadas; e as contribuições dos colonizados à assim chamada civilização moderna são substanciais e em grande medida não-reconhecidas” (Hardt e Negri 2009: 68). Além disso, com a

² No contexto da conquista da América, não havia um solo institucional para o evangelho. Logo, para converter torna-se imperativo primeiro civilizar: “Para inculcar a fé, era preciso dar ao gentio lei e rei” (Viveiros de Castro 2002: 190). É pertinente notar que a mesma fixação etnocêntrica pelo divisor entre civilização e barbárie e seu elo com a existência ou não de um Estado aparecem não somente em relação às sociedades indígenas. Marx o identifica no episódio da Comuna de Paris. Seu esmagamento, um massacre e vingança sangrentos contra a população parisiense, – que une os antigos adversários, a saber, os governos de Versalhes e da Prússia – ocorre em nome da civilização e do progresso (nas palavras mesmo de Thiers: “A ordem, a justiça, a civilização foram vitoriosas” (Marx 1871d: 179). Ademais, na repressão à Comuna é retomado um hábito abandonado, a execução de prisioneiros desarmados, Marx ligando esta às ocorridas na Índia no mesmo período, indicando ironicamente um “progresso da civilização!” (1871d: 184)

expansão – quase ao limite do planeta – do modo de produção capitalista, todos estamos inseridos numa mesma contemporaneidade.

Isto está também presente nos elos entre comunismo primitivo e comunismo por vir. Para Marx e Engels, o sistema capitalista “criou pela primeira vez a história mundial” (Marx e Engels 1845-1846: 60). Esta nem sempre existiu. Trata-se de um resultado e o comunismo é entendido nesse contexto, pois “pressupõe o desenvolvimento universal da força produtiva e o intercâmbio mundial associado a esse desenvolvimento” (Marx e Engels 1845-1846: 39). Na visão de Marx – e de vários marxistas – haveria um elo entre comunismo primitivo e o comunismo moderno que resolveria essa contradição, unindo pré e o pós-capitalismo.³

O capitalismo tem como pressuposto a separação do trabalhador dos meios de produção. Isto é, a separação do trabalhador de sua terra, ou seja, “a propriedade fundiária” como “raiz da propriedade privada” (1844b: 75), salientando que juristas, filósofos e economistas “disfarçam esse *fait initial* da conquista sob o argumento do 'direito natural'” (Marx 1872: 1476), evidentemente direito natural de alguns. É a propriedade comunal como o início da trajetória de todos os povos.

Em suas lutas, Kopenawa pleiteia uma ecologia que é “tudo que veio a existir na floresta, longe dos brancos; tudo que ainda não está cercado” (Kopenawa e Albert 2010: 519-520), colocando, assim, novamente a questão da propriedade coletiva. E, ao pensar nos contatos com os brancos, o líder Yanomami desenvolve um relato que se liga às construções comuns:

“Nós descobrimos estas terras! Possuímos os livros e, por isso, somos importantes!”, dizem os brancos. Mas são apenas palavras de mentira. Eles não fizeram mais que tomar as terras das pessoas da floresta para se pôr a devastá-las. Todas as terras foram criadas em uma única vez, as dos brancos e as nossas, ao mesmo tempo que o céu. Tudo isso existe desde os primeiros tempos, quando Omama nos fez existir. É por isso que não creio nessas palavras de descobrir a terra do Brasil. Ela não estava vazia! Creio que os brancos querem sempre se apoderar de nossa terra, é por isso que repetem essas palavras. São também as dos garimpeiros a propósito de nossa floresta: “Os Yanomami não habitavam aqui, eles vêm de outro lugar! Esta terra estava vazia, queremos trabalhar nela!”. Mas eu, sou filho dos antigos Yanomami, habito a floresta onde viviam os meus desde que nasci e eu não digo a todos os brancos que a descobri! Ela sempre esteve ali, antes de mim. Eu não digo: “Eu descobri esta terra porque meus olhos caíram sobre ela, portanto a possuo!”. Ela existe desde sempre, antes de mim. Eu não digo: “Eu descobri o céu!”. Também não clamo: “Eu descobri os peixes, eu descobri a caça!”. Eles

³ Como isso se colocaria para os índios? Seria possível para eles conciliar (pois estão dentro do capitalismo contemporâneo) a formidável capacidade técnica dos brancos com suas relações sociais outras? De acordo com certa mediação antropológica, os ameríndios vêem os brancos em “sua gigantesca superioridade cultural (técnica ou objetiva) [que] se dobra de uma infinita inferioridade social (ética ou subjetiva)”. Seus desafios seriam o de intentar “utilizar a potência tecnológica dos brancos, isto é, seu modo de objetivização, sem se deixar envenenar por sua absurda violência, sua grotesca fetichização da mercadoria, sua insuportável arrogância, isto é, por seu modo de subjetivização – sua sociedade” (Viveiros de Castro 2000). É possível?

sempre estiveram lá, desde os primeiros tempos. Digo simplesmente que também os como, isso é tudo (Kopenawa 1998).

Esta compreensão Yanomami do comum liga-se a outra. Marx, tanto nos *Manuscritos Parisienses* quanto nos *Grundrisse* nota no capitalismo “uma despossessão dos saberes tradicionalmente ligados ao trabalho” e, nesse sentido, “uma das tarefas da revolução comunista é de proceder a uma reapropriação da inteligência coletiva” (Renault 2009: 146). Isso se liga à reflexão acerca das *enclosures* (condição do surgimento do capitalismo), pois “o que foi destruído com os *commons* não foram somente os meios de viver dos camponeses pobres, mas também uma inteligência coletiva concreta, ligada a esse comum do qual todos dependiam” (Stengers 2009:108). A filósofa belga propõe, assim, um deslocamento da famosa frase do *Manifesto* sobre a história das lutas de classes, pensando que descendemos ou das bruxas – isto é, das criações coletivas pré-capitalistas – ou de seus caçadores; do pensamento dominante e unificador capitalista ou dos múltiplos comuns. O que uniria estas relações sociais pré-capitalistas tão distintas? Ao menos o fato da expansão capitalista buscar destruí-las todas (Stengers, 2009b). Em termos marxistas, a oposição destas diferentes formas sociais e econômicas à apropriação privada. Juntam-se caça às bruxas, escravidão e conquista da América nos primórdios do capitalismo (Federici 2013).

A reapropriação tem um sentido clássico, de reapropriação dos meios de produção, na forma de que “o proletariado tenha livre acesso a, e o controle de máquinas e materiais que usa para produzir”. Entretanto, no contexto das transformações contemporâneas, isto toma novo aspecto, no sentido de “ter livre acesso a, e controle de, conhecimento, informação, comunicação e afetos” (Hardt e Negri 2001: 430), entendo-os como meios de produção. Isto leva a uma apreensão de produzir como “criação de significação, de mundo” (Cocco 2009: 205). Aproxima, assim, formas de inteligência coletiva, tanto mitos ameríndios quanto criações dos trabalhadores.

A produção assume, assim, um caráter cosmopolítico (por questionar a divisão natureza/cultura). Os mitos não devem ser apreendidos como representação das relações reais, mas como determinação “das condições intensivas do sistema (inclusive do sistema de produção)” (Deleuze e Guattari 1972: 185). E o saber-fazer técnico se liga à capacidade de conectar subjetividades, de criar relações intersubjetivas (Descola 2005: 22), por exemplo, entre pessoas, plantas e espíritos (das plantas) ou pessoas, caças e espíritos (das caças), permitindo a produção.

Marx pensou, como vimos, o proletariado como “representante geral”, que a partir do seu sofrimento universal representaria a abolição do Estado, da sociedade, das classes, da propriedade, do trabalho. A Comuna, “forma enfim encontrada”, seria um tipo concreto de “particular universal”. É nesse sentido que Löwy, lendo Benjamin, coloca que “a verdadeira história universal, fundada na rememoração universal de todas as vítimas sem exceção – o equivalente profano da ressurreição dos mortos – só será possível na futura sociedade sem classes” (2001: 79).

Em carta a Ruge, em setembro de 1843, Marx escreve:

Veremos, então, que o mundo possui faz tempo o sonho de uma coisa da qual bastaria tomar consciência para a possuir realmente. Perceberemos que não se trata de traçar uma distância entre o passado e o futuro, mas de realizar as ideias do passado. Veremos, enfim, que a humanidade não começa uma obra nova, mas que ela realiza sua obra antiga com consciência. (1843b: 46)

Deleuze e Guattari afirmam em outro momento que, “de uma certa maneira, o capitalismo assombrou todas as formas de sociedade, mas ele as assombra como um pesadelo aterrorizante” (Deleuze e Guattari 1972: 164). Por sua vez, Marcel Mauss defende, no *Ensaio sobre a Dádiva*, que as “sociedades arcaicas” não são privadas de mercado, pois “o mercado é um fenômeno humano que, para nós, não é estranho a nenhuma sociedade conhecida” (1925: 67), a distinção se dando no regime de trocas e na invenção da moeda.

Lendo esta carta de Marx, podemos nos perguntar, será que o comunismo também esteve sempre presente? No *Manuel d'Ethnographie*, Mauss defende que, quase por toda parte, “todas as possibilidades sociais já estão presentes, simultaneamente. Ao menos numa forma embrionária” (Graeber 2010: 53). Nesse sentido, o espectro de Marx (reiteradamente – há mais de um século – declarado morto) poderia estar bem vivo, nas Américas. Vivo em diálogo e em contato com as resistências indígenas (no Brasil, Bolívia, México, Chile, Equador, Venezuela...), talvez dando um novo significado ao espectro do comunismo que abre o famoso manifesto...

Bibliografia

- ALBERT, Bruce. 2002. “O Ouro Canibal e a Queda do Céu”. In: Albert B.; Ramos A. C. (orgs.) *Pacificando o Branco: Cosmologias do Contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp. pp. 9-21.
- BENJAMIN, Walter. 1991. “Sobre o Conceito da História” (1940). In: *Écrits Français*. Paris: Gallimard. pp. 432-455.
- COCCO, Giuseppe. 2009. *MundoBraz: O Devir-Mundo do Brasil e o Devir-Brasil do Mundo*. Rio de Janeiro: Record.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1972. *Anti-Oedipe*. Paris: Éditions de Minuit.
- DERRIDA, Jacques. 1993. *Spectres de Marx: l'État de la Dette, le Travail du Deuil et la Nouvelle Internationale*. Paris: Galilée.
- DESCOLA, Philippe. 2005. *Par-delà Nature et Culture*. Paris: Gallimard.
- GRAEBER, David. 2010. “Les Fondements Moraux des Relations Économiques. Une Approche Maussienne”. *Revue du Mauss*, 36 :51-70.
- FEDERICI, Silvia. 2013. “La Persecución de las Brujas Permitió el Capitalismo”. Entrevista, Revista Números Rojos, n. 17, disponível em: <http://blogs.publico.es>
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. 2001. *Império*. Rio de Janeiro: Record.
- _____. *Commonwealth*. 2009. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

- KOHAN, Néstor. 1998. *Marx en su (Tercer) Mundo: Hacia un Socialismo no Colonizado*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2010. *La chute du Ciel: Paroles d'un Chaman Yanomami*. Paris: Plon.
- KOPENAWA, Davi. Entrevista com Davi Kopenawa Yanomami, Terence Turner; entrevista Davi Kopenawa Yanomami em Boa Vista, em março de 1991. Transcrição por Bruce Albert. <http://www.aaanet.org/committees/cfhr/rptyano6.htm> Acesso: 31 jul. 2012.
- _____. *Descobrimos os Brancos*, depoimento recolhido e traduzido por Bruce Albert. Maloca Watoriki (1998). Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/yanomami>, acesso: 30 dez 2009.
- _____. "Entrevista". *Revista Trip*, 212, Julho de 2012. Disponível em: <http://revistatrip.uol.com.br/> Acesso: 26 jul. 2012.
- LÖWY, Michael. 2005b. *Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma Leitura das Teses "Sobre o Conceito de História"*. São Paulo : Boitempo.
- _____. 2006. "Le Capitalisme comme Religion: Walter Benjamin et Max Weber". *Raisons politiques*, 3, 23: 203–19.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. 2007. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo.
- _____. *Manifesto do Partido Comunista (1848)*. 2001. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- MARX, Karl. "Lettres à Ruge". 2009. In: *Philosophie*. édition établie et annotée par Maximilien Rubel. Paris: Gallimard [1843b]. pp. 33-46.
- _____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. 2005. São Paulo: Boitempo [1844a].
- _____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. 2004. São Paulo, Boitempo. [1844b].
- _____. 2011. *Grundrisse - Manuscritos Econômicos de 1857-1858: Esboços da Crítica da Economia Política*. São Paulo: Boitempo.
- _____. *Le Capital*. 2006. Paris: Presses Universitaires de France.
- _____. "Confessions" (Proust Questionnaire). 1956. *International Review of Social History*. pp. 140-141.
- _____. "The First Draft". 1971. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Writings on the Paris Commune*. DRAPER, Hal (org.). New York, Monthly Review Press [1871a]. pp. 103-178.
- _____. "The Civil War in France". 1971. In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Writings on the Paris Commune*. DRAPER, Hal (org.). New York: Monthly Review Press. pp. 51-101. [1871d]
- _____. 1963. "La Nationalisation de la Terre". In: Euvres, I, ap. IV. Paris: Gallimard - La Pléiade. p. 1476.
- MAUSS, Marcel. 1968. "Essai sur le Don: Forme et Raison de l'Echange dans les Societes Archaïques". In : L'Année Sociologique, seconde série, 1923-1924. Paris: Presses Universitaires de France.
- PIGNARE, P.; STENGERS, I. 2005. *La Sorcellerie Capitaliste: Pratiques de Désenvoûtement*. Paris: La Découverte.
- RENAULT, Emmanuel. 2009. "Philosophie". In: DUMENIL, G.; LOWY, Michael; RENAULT, Emmanuel. *Lire Marx*. Paris: Presses Universitaires de France
- STENGERS, Isabelle. 2009a. *Au Temps des Catastrophes: Résister à la Barbarie qui vient*. Paris: La Découverte.
- _____. 2009b. Comunicação pessoal.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2000. "A História em Outros Termos". In: *Povos Indígenas no Brasil – ISA*. Disponível em <http://www.socioambiental.org/pib/portugues/indenos/evcapres.shtm> Acesso em: 27 jun 2008.
- _____. 2002. "O Mármore e a Murta: Sobre a Inconstância da Alma Selvagem". In: *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. Sao Paulo: Cosac Naify.

Recebido em 14/05/2014
Aprovado em 25/07/2014