

Althusserianismo e Antropologia

Décio Azevedo Marques de Saes*

Resumo:

O texto aborda as conexões entre althusserianismo e antropologia. Na primeira parte, ele apresenta a crítica althusseriana à antropologia filosófica, de cunho idealista; bem como a tese althusseriana segundo a qual as ideias filosóficas do jovem Marx, impregnadas de idealismo, não se ajustam aos princípios do materialismo histórico. Na segunda parte, o artigo sugere que elementos de uma antropologia histórica de fundo materialista estão presentes nos textos da corrente althusseriana. Na terceira parte, o texto sustenta que se impõe buscar uma conexão precisa entre uma Antropologia histórica de fundo materialista, devidamente ampliada, e as leis do materialismo histórico.

Palavras-chave: Antropologia; materialismo histórico; corte epistemológico; forças produtivas; sociedades de trabalho.

Althusserianism and Anthropology

Abstract:

This paper analyses the connections between Althusserianism and anthropology. In the first part, it presents the Althusserian critique of philosophical anthropology, as well as the Althusserian thesis concerning the incompatibility between Marx's early philosophy, which was impregnated with idealism, and the principles of historical materialism. In the second part, it argues that some elements of a materialistic and historical anthropology appear in some writings of the Althusserian current. In the third part, the paper argues for the importance of searching for an exact connection between materialistic historical anthropology, broadly defined, and the laws of historical materialism.

Keywords: Anthropology; historical materialism; epistemological rupture; productive forces; societies of work.

Em trabalhos anteriores, abordamos as características centrais do projeto althusseriano de reconstrução do materialismo histórico. Neste texto, focalizaremos uma questão conexa à questão da construção de uma ciência materialista da história: a questão da necessidade orgânica, ou não, de teses sobre a evolução do homem que se articulem dialeticamente às teses materialistas sobre a evo-

* Doutor em Sociologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, França. Docente do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Metodista de São Paulo-SP, Brasil. End. Eletrônico: mdsaes@uol.com.br

lução da sociedade humana. Estaremos, portanto, buscando desvelar a postura althusseriana diante da conexão entre antropologia e materialismo histórico. Todos os estudiosos da obra althusseriana sabem que um dos objetivos centrais dessa corrente é a indicação da presença, em vários textos de Marx, de uma antropologia filosófica, de orientação idealista e de inspiração feuerbachiana; e, simultaneamente, a qualificação dessa presença como algo incompatível com o materialismo histórico. Nosso propósito, aqui, é o de reexaminar a crítica althusseriana à presença de uma antropologia filosófica idealista em certos textos de Marx; e, a seguir, aferir se a corrente althusseriana acaba por “abrir” (de modo mais ou menos explícito) a sua análise a elementos teóricos provenientes de uma Antropologia de cunho histórico, de base materialista e de natureza não-essencialista. Caso nos deparemos com essa “abertura”, teremos de indicar, ainda que de maneira preliminar, *como* opera a conexão orgânica e dialética entre o processo histórico de evolução do homem e o processo histórico de evolução da sociedade humana.

Para realizar nosso trabalho de análise, estaremos recorrendo, basicamente, aos textos-chave da primeira fase do pensamento althusseriano: o livro de Althusser, *Pour Marx*, e a obra coletiva do grupo althusseriano, *Lire le Capital*. Não poderemos, aqui, acompanhar a evolução da posição de cada membro individual do grupo - o próprio Althusser, Balibar, Rancière, Establet, Macherey – com relação a esse tema específico; inclusive porque, a partir dos anos 70, assiste-se à dissolução progressiva da corrente althusseriana .

A corrente althusseriana e a antropologia filosófica

O marxismo althusseriano, em sua primeira fase, logra conquistar um lugar específico dentro do marxismo ocidental: só os althusserianos sustentam, sem nuances e com total firmeza, a tese de que o conjunto da obra de Marx - isto é, a globalidade de sua produção intelectual - não é representativo da teoria marxista da história e da sociedade. Não se pode, portanto, na perspectiva althusseriana, analisar a obra global de Marx num registro teleológico, segundo o qual a teoria marxista teria se desenvolvido por etapas, e chegado à sua concretização final na fase de *O Capital*. Para os que adotam o enfoque teleológico na interpretação da obra de Marx, a origem da teoria marxista estaria na obra do jovem Marx, e o seu fim já estaria substancialmente fixado na própria origem, embora a realização formal (isto é, conceitual) desse fim só ocorresse na obra da maturidade de Marx. Para os althusserianos, o marxista que visa o desenvolvimento da ciência da história e da sociedade deve descartar a postura teleológica na análise da obra de Marx; e buscar, através do estudo da história do pensamento marxiano, o momento de ocorrência de uma *ruptura teórica* dentro da obra de Marx.

Desde Pour Marx, Althusser qualifica esse processo de ruptura teórica como um *corte epistemológico*, operado no pensamento de Marx. O corte epistemológico marca a passagem do pensamento, do campo ideológico (isto é, o campo das ideias que ocultam e deformam a realidade) para o campo propriamente científico (isto é, o campo das ideias que explicam e revelam a realidade). Para Althusser, essa passagem se efetua quando o pensamento marxiano transita de uma antropologia filosófica, de natureza altamente ideológica, para uma abordagem científica da história das sociedades humanas. Tal processo de mutação intelectual desagua no estabelecimento dos fundamentos de duas novas disciplinas científicas: a) a teoria materialista da história (ou materialismo histórico); b) a teoria geral de todas as teorias (trata-se do materialismo dialético, ou filosofia marxista).

Ao propor a tese do “corte epistemológico”, Althusser deveria, naturalmente, indicar o momento literário de sua concretização. Não obstante algumas flutuações, pode-se dizer que a tendência predominante, nos textos althusserianos da primeira fase, foi a de caracterizar a *Ideologia alemã*, de 1845, como o momento dessa ruptura teórica.

Uma vez apontado o momento literário do “corte”, caberia ao grupo althusseriano a vasta incumbência de demonstrar o caráter pré-científico dos textos escritos entre 1842 e 1844, como os *Manuscritos de 1844*, *A sagrada família*, *A questão judaica*, *Introdução à crítica da filosofia hegeliana do direito*, *Crítica do Estado hegeliano*, etc.. A linha geral dessa demonstração consistiu em sustentar que o jovem Marx se mostra submetido à influência de Ludwig Feuerbach (autor de *A essência do cristianismo*), mesmo quando o critica. Melhor dizendo: o jovem Marx ainda coloca uma definição idealista da natureza humana como o fundamento e o ponto de partida para a análise da história das sociedades humanas (embora naquele momento o seu interesse teórico seja, basicamente, a análise da sociedade burguesa moderna). Feuerbach, na “Introdução” de *A essência do cristianismo*, define a essência humana (ou seja : aquilo que diferencia o homem de outras espécies animais) por três atributos: a) a capacidade de raciocinar (a razão); b) a capacidade de querer (a vontade); c) a capacidade de amar (o amor ou a fraternidade). Para a corrente althusseriana, o jovem Marx incorpora a concepção feuerbachiana de essência humana. E aceita, a seguir, a tese complementar de Feuerbach, formulada no terreno da filosofia da história: a tese segundo a qual o homem alienaria a sua essência no curso da história.

Para Feuerbach, a alienação é o processo mediante o qual um sujeito - o homem – transfere os predicados (ou atributos) que constituem a sua essência para um objeto exterior; e passa a ser dominado por esse objeto, que se lhe torna estranho. Formalmente, portanto, tal fenômeno se configura como uma inversão da relação entre sujeito e predicado. A transferência da essência humana para um

objeto exterior (um “ser estranho”) provoca a cisão do sujeito em dois: de um lado, o homem; de outro lado, a essência humana. A alienação equivale, portanto, à passagem do objeto exterior (o “ser estranho”), criado pelo homem, à condição de “verdadeiro sujeito”; e à passagem do homem à condição de objeto desse ser estranho, que na realidade é seu objeto.

Em *A essência do cristianismo*, Feuerbach analisa a alienação, tal qual ela se manifesta no campo religioso: a alienação religiosa é o processo mediante o qual o homem transfere os seus atributos naturais (razão, amor, justiça, etc.) a uma entidade sobrenatural (Deus). Já o jovem Marx, menos mobilizado pela crítica aos Estados teocráticos modernos (como os reinos alemães), procura estender a problemática teórica da alienação à análise de outras esferas da vida social moderna. Nos *Manuscritos de 1844*, Marx investiga a alienação econômica do homem moderno; ou seja, o domínio do produto sobre o produtor. Em *A questão judaica, Introdução à crítica da filosofia hegeliana direito e Crítica do Estado hegeliano*, Marx busca revelar a alienação política do homem moderno: vale dizer, o domínio do Estado sobre o homem privado. O discurso do jovem Marx sobre a alienação multidimensional do homem moderno se apresenta como um *discurso crítico*, que se desdobra nalgumas etapas. Inicialmente, o discurso desvenda a natureza e o sentido dessa cisão do sujeito. Em sequência, o discurso remonta à unidade originária do sujeito e de sua essência; e, finalmente, o discurso propõe o restabelecimento da unidade (ou melhor: a construção de uma nova unidade) entre o sujeito e a essência na história moderna. Essa nova unidade implicaria a supressão de todas as formas de alienação. A alienação econômica seria suprimida através da recuperação da propriedade pelo produtor (instauração da propriedade individual); a alienação religiosa equivaleria à supressão das religiões e à sua substituição pela ciência e pela instrução; a supressão da alienação política seria conquistada através da dissolução do Estado (vale dizer: desaparecimento da burocracia e dos mecanismos de representação política).

A corrente althusseriana considera que o momento do corte epistemológico (redação da *Ideologia alemã*) pode ser reapresentado, teoricamente, como o momento da ruptura marxiana com toda antropologia filosófica e com todo discurso de cunho *crítico*. Para os althusserianos, Marx, a partir de então, adotará um discurso científico e passará à construção de uma nova ciência: a ciência da história (ou materialismo histórico). Nessas condições, ele não poderá fundar mais a análise da história das sociedades humanas numa concepção idealista da natureza humana, encarada como eterna e imutável.

Precisamos, agora, avaliar a dimensão exata da tese althusseriana sobre o corte epistemológico. Ao sustentar tal tese, os althusserianos não estão querendo dizer que, no discurso marxiano posterior a 1845, desaparece toda referência

ao “homem em geral”; e que só subsistem, no Marx da maturidade, referências tranquilizadoras aos “homens concretos”. A tese althusseriana é bem outra: as eventuais afirmações do Marx maduro sobre o *homem em geral* (presentes em *O Capital* ou noutras obras) não têm nenhum lugar teórico dentro da ciência da história construída a partir de 1845. Mais especificamente: as alusões do Marx maduro ao *homem em geral* não podem servir como fundamento para a análise da história das sociedades humanas.

Exemplifiquemos a compreensão althusseriana da presença do *homem em geral* em textos marxianos da maturidade. Em “Os conceitos fundamentais do materialismo histórico”, Balibar reconhece que a expressão “homem” está presente em *O capital*. Mas o uso dessa expressão traz problemas para a teoria da história cujos fundamentos estão sendo colocados pelo novo Marx. E Rancière sustenta, em “O conceito de crítica e a crítica da economia política, dos *Manuscritos de 1844 a O capital*”, que as tentativas marxianas de recorrer, nesse último texto, aos seus conceitos antropológicos da juventude acabam provocando distorções na sua na análise. É Althusser que expõe com particular ênfase, em *Pour Marx*, essa visão. A teoria marxista é incompatível com **qualquer** antropologia, inclusive com os elementos antropológicos presentes nos textos propriamente marxistas de Marx. Mais especificamente: a teoria marxista é incompatível com **qualquer** variante de Humanismo, que remete sempre a alguma antropologia. Para Althusser, o humanismo pode ter uma função político-prática aceitável (seria o caso da ideologia humanista, emergente no Leste europeu, no contexto da luta legítima das massas contra os “erros” e “deformações” do sistema soviético); porém, jamais terá um papel propriamente científico no desenvolvimento da teoria marxista.

Na perspectiva althusseriana, portanto, são teoricamente inaceitáveis operações intelectuais que promovam a conciliação entre teses filosóficas idealistas da juventude e análises materialistas da sociedade de classes. Esse seria o caso, por exemplo, da operação proposta por Umberto Cerroni. Esse autor aconselha que se realize, na leitura do conjunto da obra de Marx, a “transposição de problemáticas”: vale dizer, a articulação das problemáticas teóricas do jovem Marx e do Marx maduro através da descoberta de uma complementaridade entre termos filiados a dois diferentes tipos de discurso, como “emancipação universal” e “supressão da dominação de classe”. A promoção da conciliação entre problemáticas teóricas incompatíveis também estaria presente no procedimento que Jacques Rancière qualifica como “anfibiologia”: a conversão de leis econômicas (isto é, as leis que regem o funcionamento da economia social) em leis antropológicas. Seriam manifestações desse procedimento a conversão, na análise da sociedade de classes, do operário em “homem”; a reconceitualização do trabalho como “atividade genérica”, que projeta a essência humana; ou a consideração do produto do trabalho como “um objeto que se converte em ser estranho para o sujeito”.

A corrente althusseriana e a antropologia histórica

Devemos, agora, examinar os argumentos que os althusserianos usam para sustentar que o discurso científico do Marx maduro sobre a História descarta, no plano teórico, as referências ao “homem em geral”, por mais presentes que elas estejam em textos típicos do materialismo histórico. Em “O objeto do Capital”, Althusser chama a atenção para a ausência do “homem” na caracterização marxiana do processo de trabalho e do processo social de produção. O processo de trabalho em geral (isto é, em qualquer tipo histórico de sociedade) consiste na transformação imposta pelo homem às matérias naturais com o objetivo de extrair delas valores de uso. As suas características essenciais são: a) a natureza material das condições que o viabilizam; b) o papel dominante dos meios de produção no processo global. Portanto, o processo de trabalho é dominado pelas leis físicas que regem a natureza humana e a tecnologia; e não, pela intencionalidade humana. A determinação do processo de trabalho pelas suas condições materiais inviabiliza toda concepção “humanista” do trabalho humano; ou seja, toda visão do trabalho humano como puro ato criador.

Analogamente, o “homem” também está ausente do processo social de produção, onde se combinam elementos como o trabalhador (produtor direto), o não-trabalhador (proprietário dos meios de produção), o objeto de produção e os meios de produção. Nesse processo, os agentes da produção (trabalhador e não-trabalhador) são, apenas, ocupantes de lugares e portadores de funções, sendo ambos (lugares e funções) determinados pela estrutura das relações de produção. O verdadeiro sujeito do processo social de produção não é o homem em geral; e nem mesmo os “indivíduos concretos” ou os “homens reais”. São as relações de produção - das quais os homens concretos são apenas *suportes* - o verdadeiro sujeito do processo.

Em seu texto já citado, Rancière também descarta a possibilidade de incorporação de elementos antropológicos, esboçados em *O Capital*, ao materialismo histórico. A noção de *fetichismo* está efetivamente presente no Primeiro Livro de *O Capital*; e tem um caráter claramente antropologizante. Mas essa noção, que designa a transformação, numa economia mercantil, das relações entre os homens em relação entre coisas, não pode ser incorporada, tal e qual, a uma teoria científica da história. Para Rancière, cabe aos marxistas recusar a interpretação do fetichismo segundo o modelo feuerbachiano da alienação; tal interpretação implicaria considerar o fetichismo como uma manifestação particular do fenômeno geral da alienação da essência humana. Mas é possível retrabalhar a noção de fetichismo, com vistas a fazê-la designar a *exteriorização* das relações capitalistas. Rancière propõe uma reutilização materialista da noção de fetichismo: como as formas mais concretas e mediatizadas do processo capitalista aparecem, aos

olhos da sociedade, como autônomas e irracionais, é possível recorrer à noção de fetichismo para indicar justamente essa aparência, e não, a realidade subjacente. Na análise marxiana do capital portador de juros (ou bancário), evidencia-se que, socialmente, a origem dos seus ganhos (a cota de mais-valia por ele açambarcada) permanece oculta: de sua fórmula matemática ($A' = A + dA$) está ausente a representação do processo capitalista de produção. A ilusão social sobre os ganhos bancários pode ser nomeada através da noção de fetichismo; desse modo a expressão “fetichismo” é reaproveitada, sem que se lhe confira qualquer conotação antropológica.

A corrente althusseriana descarta, portanto, como teoricamente inviável, a incorporação da antropologia filosófica, idealista e essencialista, ao materialismo histórico. E, como vimos anteriormente, Althusser vai mais longe, afirmando que o marxismo é incompatível com qualquer variante da Antropologia, já que a reflexão sobre o homem leva necessariamente ao Humanismo e, conseqüentemente, ao idealismo. Mas aqui se coloca a interrogação: na empreitada de construção de uma teoria do modo de produção e de uma teoria da transição de um modo de produção a outro, os althusserianos permanecem fiéis às palavras de Althusser, abstando-se de incorporar uma Antropologia histórica de base materialista ao seu trabalho de aprofundamento da teoria materialista da história?

Examinemos um dos conceitos – chave do materialismo histórico althusseriano, e tentemos verificar se elementos teóricos provenientes de uma Antropologia histórica se fazem aí presentes, de uma forma explícita ou apenas sugerida. É interessante notar que, a despeito do caráter ampliado do conceito althusseriano de “modo de produção” (que abrange não apenas a estrutura econômica como também a jurídico-política e a ideológica), o “todo social” é nomeado “modo de produção”, e não (como nos historiadores conservadores), “civilização” ou “cultura”. Vê-se, portanto, que se insinua uma certa Antropologia histórica na análise teórica de um vasto período histórico: em sociedades onde um grupo social minoritário compele (pela força ou pela necessidade) a maioria da população a prestar sobretrabalho, parece correto interpretar o processo de trabalho (e não, a ação cultural, a prática religiosa ou os laços familiares) como o fenômeno central da vida social, e qualificar tais agrupamentos humanos como “sociedades de produção” ou “sociedades de trabalho”. Para os althusserianos, as relações de produção constituem o núcleo da estrutura econômica (à qual se pode agregar a configuração das forças produtivas); e cumprem, dentro do todo social, o papel determinante de elemento organizador da relação entre as estruturas que o compõem. A corrente althusseriana nomeia do seguinte modo os agentes das relações de produção: a) o trabalhador (transforma a matéria-prima mediante a utilização de meios materiais de trabalho, e obtém, como resultado, um produto); b) o não-trabalhador (dirige o processo de produção e se apropria do produto).

Na sua qualidade de membros de uma totalidade social, os homens são, portanto, designados, liminarmente, em referência ao fenômeno do trabalho, sejam eles trabalhadores ou apenas exploradores do trabalho alheio. Como se pode ver, está pelo menos sugerida, nos textos althusserianos, a necessidade do apelo a uma Antropologia histórica de base materialista, para avançar na construção dos conceitos de modo de produção e de transição de um modo de produção a outro. No desenvolvimento de *certas* sociedades primitivas, emergiu um modelo de homem histórico: o homem – trabalhador, destinado à ação de transformação da natureza e à descoberta de novas técnicas. Esse modelo antropológico constituiu a base humana para a construção histórica de diversas variedades classistas de “sociedade do trabalho:” a sociedade despótico-asiática, a sociedade escravista, a sociedade feudal, a sociedade capitalista.

Esse modelo de homem histórico não existiu desde sempre. Em muitas sociedades primitivas, as únicas atividades econômicas possíveis eram a coleta (frutos, raízes, etc.) e a caça. Em sociedades primitivas restritas à coleta e a formas singelas de caça e pesca (presas de pequeno porte), o homem simplesmente se aproveitava dos recursos naturais disponíveis, sem sentir a necessidade de construir armas, ferramentas e instrumentos que facilitassem a reprodução de sua existência material. Antes do homem-trabalhador, existiu historicamente, portanto, o homem–fruidor. A presença desse modelo antropológico em certas sociedades primitivas (como, por exemplo, as sociedades tropicais férteis, onde a reprodução da existência material do homem se fazia com menos dificuldades) contribuiu para a estagnação técnica de tais sociedades, cuja transformação econômico-social acabou dependendo da intervenção de um fator externo: a conquista da comunidade por povos estrangeiros tecnologicamente mais avançados.

Noutras sociedades primitivas (por exemplo, aquelas instaladas em regiões de clima inóspito ou em territórios áridos, com pouca vegetação ou fauna), o membro da comunidade sentiu progressivamente a necessidade de obter da natureza instrumentos que viabilizassem a reprodução de sua existência material. Surgem assim as práticas agrícolas, apoiadas em instrumentos mais ou menos rudimentares, e atividades mais complexas de caça e pesca, menos dependentes do uso direto das mãos. Nessas sociedades, o homem–fruidor vai sendo substituído pelo homem–trabalhador; e essa habituação progressiva dos membros da comunidade primitiva à ideia de trabalho vai ser essencial para a substituição histórica do comunismo primitivo (modelo de sociedade sem classes) pelas primeiras formas de sociedades de classe (sociedades de trabalho, como o despotismo asiático e o escravismo).

Todas as sociedades de classe têm sido “sociedades de trabalho”: nelas, a maioria social tem sido compelida a prestar trabalho não só pela coerção ou

pela necessidade material, mas também pela convicção, que foi se sedimentando no decurso dos séculos, acerca do papel positivo do trabalho na vida humana e social. Isso explica que, na história das sociedades de classe, muitos trabalhadores submetidos a regimes de exploração do trabalho tenham dado contribuições espontâneas e autônomas de grande importância para o desenvolvimento da técnica, seja na agricultura, seja na manufatura. O homem-trabalhador ainda é o modelo antropológico vigente na sociedade atual: a sociedade capitalista. É possível que a supressão da sociedade de classes através da luta política das classes trabalhadoras, numa época de informatização progressiva de todas as atividades econômicas e administrativas, abra caminho para a extinção da “sociedade de trabalho” e para o declínio social do homem-trabalhador. Na sociedade comunista do futuro, o modelo antropológico prevaiente pode ser o homem criador e planejador; este será o modelo adequado a uma sociedade onde as atividades científicas e de planejamento democrático-popular da organização socio-econômica passam a preponderar, em termos qualitativos, sobre a prestação de trabalho (embora este jamais desapareça integralmente).

Em síntese: a análise marxista da evolução social requer o desenvolvimento concomitante da reflexão marxista sobre a evolução do homem. Que a corrente althusseriana não tenha avançado no terreno da proposição de uma Antropologia histórica marxista não significa que essa tarefa fosse irrealizável. Na caracterização althusseriana das sociedades de classe, deparamo-nos com a figura do homem-trabalhador, o que sugere que, na caracterização dos diferentes tipos de sociedade sem classes (comunismo primitivo, comunismo pós-capitalista), os althusserianos teriam de se apoiar em outros modelos antropológicos (algo como o “homem fruidor” e o “homem criador e planejador”). Como vamos sugerir a seguir, o avanço na construção de uma Antropologia histórica de base materialista seria de grande importância para o aperfeiçoamento das teses centrais do materialismo histórico.

A conexão entre antropologia histórica e materialismo histórico

A tese marxista fundamental sobre a evolução social é a tese do “primado do desenvolvimento das forças produtivas”: numa sociedade humana, o desenvolvimento das forças da produção (técnicas, formas da divisão do trabalho, habilidades), a partir de um certo ponto, não mais contribui para a reprodução do modelo vigente de sociedade. Ao contrário: tal processo acaba por desestabilizar as relações entre grupos sociais antagônicos, provocando contradições e lutas que, em última instância, levam à derrubada da ordem social vigente e à sua substituição por um novo modelo de sociedade.

Essa lei foi corretamente formulada por Marx e Engels. Deve-se, entretanto,

agregar que, para que ela opere efetivamente no plano histórico, devem estar presentes, na sociedade em questão, certas condições histórico-antropológicas. Mais especificamente: se, durante certo período histórico, desenvolve-se entre os membros dessa sociedade um impulso para o trabalho (ou melhor: a tendência à busca de uma dominação crescente sobre a natureza), a lei do “primado do desenvolvimento das forças produtivas” tende a operar concretamente. A conexão entre o modelo antropológico do homem trabalhador e o papel determinante do desenvolvimento das forças produtivas é, portanto, um fenômeno regular em todas as sociedades de classes, que têm sido, de modo geral, sociedades de trabalho. Mas essa conexão não poderia estar presente em sociedades onde o homem trabalhador não se tornou (ou deixou de ser) o modelo antropológico predominante. Em certas sociedades primitivas (exemplo: o “trópico fértil”), as atividades de coleta e de caça ou pesca elementares prevaleceram e as necessidades materiais não foram suficientes para estimular o desenvolvimento de técnicas e habilidades. Essas sociedades tenderam a se reproduzir como “sociedades frias”, onde os conflitos sociais decorrentes de mudanças técnicas e organizacionais permaneceram ausentes, e a mudança social global veio sob a forma da conquista da comunidade por algum país estrangeiro. Neste tipo de sociedade, portanto, a lei do “primado do desenvolvimento das forças produtivas” não pôde operar, em razão da inexistência de uma sociedade de trabalho.

Podemos igualmente supor que, num outro tipo de sociedade sem classes, a lei do “primado do desenvolvimento das forças produtivas” também não poderá operar concretamente: a sociedade comunista pós-capitalista. Com a passagem das atividades científicas e organizacionais para o primeiro plano da vida socio-econômica, não é razoável supor que alterações técnicas possam desestabilizar as relações entre os membros da comunidade (ou, na melhor das hipóteses entre grupos profissionais); e que essa desestabilização deságue numa luta social por nova mudança no modelo de sociedade. Suprimida a sociedade de classes e instaurado o modelo antropológico de homem criador e planejador, torna-se possível que o fator econômico deixe de ser o motor das transformações sociais; e que, de resto, micro-transformações sociais sucessivas assumam o lugar, na esfera da mudança, de mais uma macro-transformação social.

Conclusão

Os elementos de antropologia histórica aqui apresentados (e defendidos) não figuram, todos eles nas obras da corrente althusseriana. A rigor, os althusserianos concentram-se, em suas análises, na abordagem da sociedade capitalista; vale dizer, de uma “sociedade de trabalho”. Por isso, quando o homem aparece nessas análises, ele se apresenta como “trabalhador”, ou como o seu oposto si-

métrico: o “não-trabalhador”. Mas acreditamos que, na análise de outros modos de produção e outros modelos de sociedade (sobretudo o comunismo primitivo e o comunismo pós-capitalista), os althusserianos sentiriam a necessidade teórica de trabalhar sobre outras formas de homem histórico, diferentes do homem trabalhador; e de testar a efetividade da lei máxima do materialismo histórico (a lei do “primado do desenvolvimento das forças produtivas”) na análise de épocas históricas em que a sociedade de trabalho ainda não se instalou ou já deixou de existir .

Este texto procura, portanto, indicar como um adepto das primeiras teses althusserianas sobre o materialismo histórico poderia proceder, com vistas a esboçar elementos gerais e preliminares de Antropologia histórica que fossem compatíveis com o materialismo histórico althusseriano.