

MARCOS P. D. LANNA

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE A REDAÇÃO
FINAL DA TESE DEFENDIDA PELO SR. MARCOS
LANNANESE DUARTE LANNA E APROVADA PELA
COMISSÃO JULGADORA.

CAMPINAS, 15 DE SETEMBRO DE 1987.

(*[Handwritten signature]*)

TROCA E SOCIEDADE: INTERPRETANDO ALGUNS TEXTOS
DA ANTROPOLOGIA INGLESA

PROF. DR. ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA
(Orientador)

*Dissertação de Mestrado apresentada
no Programa de Pós-Graduação em Antro-
pologia do Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da UNICAMP*

1987

L28t
8664/BC

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

TROCA E SOCIEDADE: INTERPRETANDO ALGUNS

TEXTOS DA ANTROPOLOGIA BRITÂNICA

PARA MEUS AVÓS

"The dreams of men, the seed of
commonwealths, the germs of empires"

J.CONRAD, The Heart of Darkness

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao meu orientador, Roberto Cardoso de Oliveira, por suas sugestões, críticas e correções a este trabalho, desde a elaboração do primeiro projeto de pesquisa. Roberto soube apontar erros, ao mesmo tempo em que transformava nossas divergências em um debate útil e sugestivo para mim. Agradeço também a atenção e paciência daqueles que leram versões anteriores deste trabalho, contribuindo também com críticas e sugestões: Guillermo Raul Rúben, Manuela Carneiro da Cunha, Ana Lúcia Lanna, Alberto Tassinari e Amadeu Duarte Lanna.

De uma forma ou de outra, a influência de todos os meus professores se faz notar nesta dissertação. Dentre os que me ajudaram, gostaria de mencionar: da USP, Frederico Mazzuchelli e Oracy Nogueira (da Faculdade de Economia) e Ricardo Terra (do Departamento de Filosofia); e Bernard Cohn, Valerio Valeri, Terence Turner e Marshall Sahlins do Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago.

Em determinados momentos de minha formação foi valioso o diálogo com o Prof. Eduardo Viveiros de Castro e com os colegas Eduardo Tassinari, Marta Amoroso, Gilson Schwartz e Flavia Costa. Agradeço ainda o trabalho de datilografia de Sonia Lima, Maria Odete e Marilza Aparecida da Silva.

Foi fundamental encontrar estímulo no respeito e compreensão de amigos e familiares à minha atividade profissional, assim como no exemplo de professores que se dedicam exclusivamente ao estudo e ensino da Antropologia.

Devo à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (F.A.P.E.S.P.) o estímulo financeiro de 7 meses da Bolsa MS-I, e ao CNPq a bolsa para a conclusão dos créditos.

Obviamente, a responsabilidade por falhas nesta dissertação é inteiramente minha.

Í N D I C E

- INTRODUÇÃO	2
- CAP. I - Indivíduo e Sociedade na Tradição Britânica....	13
- CAP. II - A Economia Política de Malinowski.....	39
- CAP. III - Economia e Sociedade em Firth.....	71
- CONCLUSÃO: Reciprocidade e Hierarquia.....	122
NOTAS.....	164
BIBLIOGRAFIA.....	202

INTRODUÇÃO

O interesse primordial desta dissertação é esclarecer como Malinowski concebe, reconstrói e utiliza um determinado conceito de troca nos Argonautas do Pacífico Ocidental e a influência desta análise nos trabalhos de Firth, especialmente no Primitive Polynesian Economics. Não terei a intenção de dar uma noção completa da contribuição destes autores para o campo da Antropologia como um todo. Buscarei identificar como os referidos textos da tradição britânica constroem um particular conceito de troca, e, ainda, seu particular enfoque da atividade econômica em geral e da troca econômica em particular. Este procedimento permitirá esboçar algumas particularidades da Escola Britânica de Antropologia, sem que se proponha desvendar um paradigma epistemológico determinado apoiando a tradição britânica de Antropologia (para a definição dos termos paradigma e tradição, conforme usados aqui, cf. Cardoso de Oliveira, 1985b).

Para analisar a construção do conceito de troca em Malinowski e Firth, a partir das obras citadas, utilizarei, como ponto de partida da análise, o conceito de troca tal como foi desenvolvido por Mauss e Lévi-Strauss. Este ponto de partida se justifica; ele é o ponto de vista exterior a partir do qual buscarei identificar particularidades da tradição britânica. Estas particularidades serão definidas segundo a ótica da tradição francesa.

Situar Malinowski dentro da tradição inglesa não descarta uma interpretação que desvenda a influência nesse autor da tradição romântica alemã (cf. Cardoso de Oliveira, 1986a:46-47). Ao contrário, tal interpretação será utilizada tendo em

mente que a produção da Antropologia implica um "conflito de tradições" (Cardoso de Oliveira, 1985a:27). Visto que Malinowski utiliza a categoria "indivíduo" como centro de sua análise, teremos como pressuposto que um aprofundamento da análise de tal procedimento (inclusive em outros autores, como Parsons) poderia estabelecer uma "ponte" entre as tradições britânica e alemã: ambas tomariam, cada uma a sua maneira, a categoria "indivíduo" como centro da análise. É, assim, um interesse secundário desta dissertação mostrar este conflito de tradições em textos de Malinowski, e como este conflito se resolve em Firth dentro da tradição britânica.

Leach já havia identificado algumas variáveis presentes nesse conflito, quanto a Malinowski, que aprovava o empirismo do psicólogo alemão Wundt, mas "recusando as implicações do enfoque deste autor quanto à mentalidade coletiva ('group mind') (...) buscou uma teoria (...) que atribuisse uma vontade livre na alma individual (...) encontrando esta teoria no pragmatismo de William James" (Leach, 1957:121). Strenski, por sua vez, salienta a influência alemã, mostrando que Leach superestimou a influência de James em Malinowski. Leach haveria "ignorado a euforia triunfante de Malinowski quando este descobriu que o Kula não servia um fim pragmático" (Strenski, 1982: 768). Como veremos, talvez Leach tenha realmente exagerado a influência de James; entretanto, Malinowski apenas descobriu que o Kula não servia a um fim econômico utilitário, esforçando-se por outro lado para identificar na magia e no cerimonial Kula, por exemplo, um fim pragmático. Isso será aprofundado nos dois primeiros capítulos, quando tentaremos nos ater à demonstração do fato de que é possível situar o Malinowski dos Argonautas (Firth será abordado no cap. III), numa tradição pragmática e individualista.

Tomaremos a crítica de Strenski a Leach como um aviso: a influência do pragmatismo em Malinowski não deve ser exagerada. Mas também não podemos ignorá-la. Já foi dito também, contra Leach, inclusive, que esta influência é mais claramente perceptível nos trabalhos iniciais de Malinowski e não nos seus últimos trabalhos (Symmons-Symonolewicz, 1959:11). Iremos então desvendar esta influência; ela aparecerá quando analisarmos, por exemplo, a magia Kula. Mas não iremos privilegiá-la; privilegiaremos outrossim a questão da utilização da categoria indivíduo como centro da análise (quanto mais não fosse por esta parecer ser uma categoria central às tradições inglesa e alemã, que foram as tradições que marcaram a obra de Malinowski). Em outras palavras, o pragmatismo parece ser a maneira particular da tradição inglesa entender o indivíduo enquanto variável central da análise. Iremos então escolher John Stuart Mill, um teórico da questão da individualidade, entre os epígonos da tradição inglesa que mais nos interessam aqui. Poderíamos então abrir portas, e não fechá-las, para uma análise posterior da influência alemã em Malinowski; como mostrou Hayek (1942), há uma influência do pensamento alemão, particularmente de Von Humbolt, no próprio Mill. Hayek nos mostra ainda que o interesse de Mill na obra de Humbolt centrava-se na tese, desenvolvida em A esfera e os deveres do Governo, de que a meta da existência humana deve ser a plena realização da capacidade individual, o que contribuiria para a consecução de um modo social consistente.

Quanto ao nosso tema central, a análise dos Argonautas, procurarei distinguir dois momentos de Malinowski: o teórico consciente — para quem a troca Kula é uma instituição, e a instituição fundamental da sociedade trobriandesa — e o tradutor inconsciente do discurso desta sociedade, envolvido de tal

modo com os nativos que muitas vezes é o trobriandês que fala através do etnógrafo. E aqui, como com Marcel Mauss, quando este permite ao "hau" Maori invadir sua obra, está implícito que falar da troca, econômica ou não, é falar do princípio de reciprocidade.

Entende-se porque nas obras em que Malinowski esboça sua teoria — com exceção de Crime and Custom in Savage Society, que será analisado aqui — não há menção a um conceito de troca: ele é um conceito trobriandês. Mas este conceito é extremamente relevante para o entendimento que irei propor do trabalho de campo de Malinowski nas Ilhas Trobriand, e fundamental também para entendermos a teoria implícita no texto dos Argonautas. Este conceito, agora não mais como conceito trobriandês mas entendido, à maneira de Lévi-Strauss, como princípio universal, nos indicará uma possível continuidade entre a "teoria implícita" nos Argonautas — que como veremos, implica também uma generalização sobre a condição humana — e as tão criticadas generalizações da maturidade de Malinowski. A interpretação usual da obra de Malinowski tem sido aquela que postula uma ruptura entre o Malinowski etnógrafo e o teórico do final de sua vida. Quando muito, certos autores, como Durham (1973), seguem a indicação de Parsons (1957) de que há uma "teoria implícita" nos Argonautas. Mas não se postula uma unicidade entre essa "teoria implícita" e a "teoria da maturidade" de Malinowski. Veremos que há uma distinção entre o Malinowski teórico e o etnógrafo mais do que uma ruptura entre a teoria inicial e posterior deste autor.

Se o trabalho etnográfico de Malinowski tem sido reconhecido, com enorme consenso, como uma das mais importantes realizações da Antropologia, seu trabalho teórico tem recebido, há

várias décadas, críticas rigorosas que provêm das mais diversas fontes. Firth, por exemplo, seu ex-aluno e, como veremos, em boa medida um discípulo e continuador de seu trabalho, afirma que "seu/de Malinowski/ ponto de vista generalizante foi uma fonte de fraqueza na sua busca de desenvolver proposições mais rigorosas sobre os fenômenos sociais. Muito facilmente ele procurava o universal, não comparações específicas" (Firth, 1957: 9). Para Leach, o mesmo autor que "alterou o modo e o propósito da enquete etnográfica", que "falando dos trobriandeses é um gênio estimulante (...) discursando sobre a cultura em geral é enfadonho e trivial" (Leach, 1957:119). Malinowski "fez numerosos pronunciamentos teóricos gerais, abstratos e sociológicos, que supostamente seriam válidos para todas as situações culturais independentes do tempo e espaço" (Leach, 1957:119), pronunciamentos estes seguidos e livremente criticados. Não é o caso de entrar aqui no mérito de cada uma dessas críticas. Procurei, especialmente no capítulo II, desvendar certos fundamentos das generalizações de Malinowski nos Argonautas.

Ao mesmo tempo, se trabalharmos com a hipótese de uma distinção entre a etnografia e a teoria de Malinowski, veremos ser enganoso postular uma oposição radical ou ruptura entre estas. Iremos assim trabalhar no sentido de mostrar uma continuidade não só entre etnografia e teoria malinowskiana, mas, no interior desta mesma, entre o Malinowski dos primeiros trabalhos, considerados "mais empíricos", e aquele posterior. Essa continuidade é um esforço de Malinowski, consciente ou não, de trabalhar "contra Durkheim". Claro que não postulamos aqui uma unicidade, ou homogeneidade na teoria de Malinowski através dos anos, quanto mais não fosse, porque há uma influência de Durkheim, fortis-

sima inclusive, na análise da família australiana, o primeiro livro de Malinowski, de 1913 (cf. Durham, 1973: cap. 1). O objetivo é identificar no corpo dos Argonautas, os propósitos e, mais ainda, a particular concepção da fábrica social que anima o etnógrafo e o teórico Malinowski. Baseados no fato de que para Malinowski "a observação empírica de uma sociedade qualquer permite atingir motivações universais" (Lévi-Strauss, citado por Durham, 1973:IV), poderemos então encontrar possíveis continuidades entre o teórico Malinowski de 1922 e o posterior. Como foi dito, entretanto, a ênfase desta dissertação será no Malinowski de 1922, dos Argonautas.

Não se trata assim de analisar a mudança de Malinowski "de uma interpretação sociológica da função para sua interpretação psicológica em termos de necessidades" (Symmons-Symonolewicz, 1960:13), mas, ao contrário, de tentar identificar esta interpretação psicológica no decorrer da análise sociológica e etnográfica dos Argonautas. Num momento em que Malinowski ainda não havia desenvolvido sua teoria das necessidades, nem por isso este autor deixava de buscar "ver o geral e o universal no grupo de fatos que observava" (Malinowski, citado por Symmons-Symonolewicz, 1960:9).

O que está em jogo é o fundamento das generalizações de Malinowski, mais do que a maneira que este autor as fazia. Vê-se que há duas questões em jogo, e não fugiremos delas; mas não importa tanto aqui o "caráter espúrio" das generalizações de Malinowski (cf. Durham, 1973:IV) e sim qual o seu fundamento. Isto se justifica inclusive pelo fato de que os críticos de Malinowski atacaram de tal maneira suas generalizações que pouco resta a dizer sobre a questão do julgamento de seu "caráter".

Estes críticos enfatizam dois fatos. Em primeiro lugar, tais generalizações provinham basicamente do material trobriandês; haveria um "provincianismo etnográfico" em Malinowski (ch. Symmons-Symonolewicz, 1960, inclusive para uma enumeração dos críticos). A própria análise da família australiana de 1913 pressupunha como via de acesso para elementos universais apenas "uma comparação implícita com a nossa própria sociedade (...) um atalho para a generalização" (Durham, 1973:13). Em segundo lugar, ênfase crítica foi colocada no desvio de Malinowski em direção a uma determinada teoria das necessidades.

A busca de universais pressupõe, invariavelmente, uma "unidade psicológica do gênero humano como hipótese de trabalho" (Symmons-Symonolewicz, 1960:10). Os críticos da referida mudança ou "desvio" de Malinowski (no sentido de uma "psicologia das necessidades") apontam para o fato de que, no final de sua vida, Malinowski adotou uma "unidade psicológica do gênero humano" fundada em fatos biológicos. Esses críticos, assim como a maioria daqueles que criticam o "provincialismo etnográfico", não criticam a concepção de Malinowski da "unidade psicológica do gênero humano" que foi adotada como "hipótese de trabalho" anterior ao "desvio" (Leach seria uma exceção a esta regra). Colocam-se assim dentro da perspectiva interna, de um mesmo paradigma teórico. O que farei aqui será colocar-me de um ponto de vista exterior a este paradigma questionando uma determinada concepção da "unidade psicológica do gênero humano" mais com o intuito de identificá-la do que de criticá-la.

A questão fundamental do capítulo I será então: qual a "unidade psicológica do gênero humano" que é utilizada como "hipótese de trabalho" por Malinowski e subsequentemente, por Firth?

Uma questão implícita seria: em que medida esta concepção organiza um paradigma antropológico? Esta questão estará implícita também no capítulo II, quando veremos tal hipótese aparecer no texto dos Argonautas e no capítulo III, no texto do Primitive Polynesian Economics de Firth. Para atingir tais objetivos devo escolher analisar uma obra de Malinowski que seja anterior ao "desvio".

Mas claro está que não é apenas uma determinada concepção da unidade do gênero humano que organiza uma obra (ou mesmo um paradigma antropológico). No caso em questão, da "Escola Britânica de Antropologia Social" é reconhecido o fato de que uma contribuição desta Escola para o campo da Antropologia como um todo é a afirmação do trabalho etnográfico como um valor, condição mesmo da formação da disciplina antropológica. Por isso as obras dessa escola que escolhi analisar são obras etnográficas. Claro que não cabe aqui analisar como a pesquisa de campo se introduz como um valor na formação da disciplina ou mesmo da Escola Britânica, isto é, não seria o caso de focar aqui a constituição deste valor.

O que faremos será adotar a perspectiva do paradigma estruturalista francês na análise de textos de Firth e Malinowski. Estaremos então em condições de avaliar melhor suas pretensões de alcançar elementos universais. Veremos que suas observações etnográficas tem alcance geral justamente lá onde o funcionalismo menos esperaria. Adotaremos a perspectiva do paradigma estruturalista francês (para uma análise aprofundada de tal paradigma, cf. Cardoso de Oliveira, 1983) também para uma reinterpretação da etnografia trobriandesa, no capítulo II. Veremos no capítulo III que uma reinterpretação da etnografia Tikopia nos

mesmos moldes é dificultada por um "viés economicista" de Firth. Coerentemente, iremos salientar, nestes capítulos, a análise da troca. Esta, "nexo social por excelência", na expressão de Marx, é que dará também o nexo desta dissertação. Isto porque o entendimento que proponho aqui dos Argonautas é um entendimento da elaboração de Malinowski da troca trobriandesa. Como veremos, a troca é entendida como instituição, e desprovida da capacidade de "criar sociabilidade" que ela tem para a Escola Francesa. Se há nos Argonautas uma concepção de troca com tal capacidade ontológica, isto se deve à própria teoria trobriandesa. Assim, para a escola francesa, um dos valores da etnografia de Malinowski (claro que não o único, nem o seu traço distintivo) é ser uma etnografia da troca. Mais ainda, uma etnografia que reflete uma visão — aquela dos trobriandeses — da integração das diversas "esferas sociais" (economia, religião, política, etc.). Por isto, não poderíamos nos furtar de contrapor Malinowski e Mauss, o que será melhor justificado no decorrer deste texto.

Se este estudo de Malinowski adota deliberadamente a perspectiva do estruturalismo francês, veremos que esta perspectiva pode ser entendida como uma determinada concepção (alternativa à concepção de Malinowski) da "unidade psicológica do gênero humano". Veremos ainda que nos será impossível posicionar-nos no interior de um paradigma apenas. Tal análise dos Argonautas pode e deve estar atenta para possíveis reformulações no interior do próprio paradigma racionalista, ou ainda, estruturalista, a partir do texto de Malinowski. Neste sentido, não deixaremos de propor uma "redescoberta" de Malinowski.

No capítulo II, iremos propor uma reinterpretação da sociedade trobriandesa a partir das modalidades trobriandesas de troca, logo, uma interpretação centrada no estatuto ontolôgi

co da troca, mas não deixando de lado a dimensão política desta. A análise de Malinowski da instituição da chefia trobriandesa contribui assim para um possível desenvolvimento do conceito de troca de dádivas, tal como ele havia sido proposto por Mauss. Com a pretensão de fazer antropologia, estaremos contrapondo tradições - ainda que a partir de um paradigma, o racionalista, - à maneira da dupla crítica de Merleau-Ponty (1962).

A questão da troca será então tematizada aqui não exclusivamente no interior de uma ou de outra tradição, mas o objetivo será contrapô-las. Longe de pretender "desvendar o que existe sob os fundamentos epistemológicos da disciplina antropológica" ou "interpretar a antropologia, ou um momento de sua formação" (Cardoso de Oliveira, 1985a:49), que seria o momento de Malinowski e Mauss, busco aqui realizar um diálogo entre diferentes tradições a partir da questão da troca. Claro está que neste diálogo adotarei o ponto de vista de um dos participantes, buscando, ao interpretar esse diálogo, compatibilizar um olhar distanciado à maneira de Lévi-Strauss, com um olhar hermenêutico. Isto ficará mais claro na conclusão. É como se um membro da tribo de Mauss e Lévi-Strauss analisasse, segundo suas categorias, a tribo inglesa, tendo Malinowski e Firth como "informantes": impossível não contaminar-se por estes, numa relação de troca, ainda que uma troca hierarquizada.

Não obstante, como dissemos, procuraremos identificar aspectos da dinâmica interna do paradigma funcional, do seu desenvolvimento após Malinowski. Ainda seguindo a abordagem etnográfica da troca de objetos, ou "troca econômica", dentro da tradição inglesa, veremos no cap. III, o desenvolvimento deste tema em Firth. A escolha desse autor se justifica na medida em

que tentaremos identificar semelhanças entre sua abordagem e a de seu mestre Malinowski justamente no nível da particular "concepção psicológica do gênero humano" presente nos Argonautas. Justifica-se ainda pelo fato de que Malinowski e Firth foram os dois autores da tradição inglesa que mais se dedicaram ao estudo da chamada "organização econômica".

I - INDIVÍDUO E SOCIEDADE NA TRADIÇÃO BRITÂNICA

O objetivo deste capítulo é identificar na tradição antropológica britânica uma combinação entre um enfoque sociológico e uma análise psicológica do comportamento humano a partir da categoria "indivíduo". Procurarei esboçar aqui uma idéia do campo intelectual que Malinowski habitava para nos capítulos seguintes entendermos a importância desta análise psicológica nos Argonautas do Pacífico Ocidental e no Primitive Polynesian Economics, monografia que Firth dedicou à abordagem da "economia Tikopia". A ênfase deste capítulo será mais em Malinowski do que em Firth, já que nos propusemos analisar aqui a continuidade entre estes dois autores a partir da obra de Malinowski.

A tese central é de que já em 1922, data de publicação dos Argonautas, a análise sociológica de Malinowski aparece englobada por uma análise psicológica que privilegia não as necessidades biológicas, como nas obras do fim de sua vida, mas as motivações individuais. A continuidade entre os Argonautas e a Teoria Científica da Cultura estaria no enfoque que reduz a "formação das instituições" a um "condicionamento cultural" (1). Veremos que neste autor a psicologia representa uma "lifelong search" (Symmons-Symonolewicz, 1959:16), que redundará no amadurecimento (que deixará então de ser entendido como um "desvio") da idéia expressa por Malinowski em 1935, de "reduzir a teoria durkheimiana em termos da psicologia behaviorista" (citado por Fortes, 1957:161). Se a influência do behaviorismo foi decisiva no amadurecimento das idéias de Malinowski, diversas influências de psicólogos de outras tradições foram também identificadas: "Primeiro a teoria dos Sentimentos de Shand, depois a psico-aná

lise e finalmente o behaviorismo foram as influências dominantes" (Fortes, 1957:161). Assim, "desde o início de sua atividade científica Malinowski estava convencido que nos estudos do comportamento humano em sociedades o enfoque sociológico apenas não é suficiente, precisando ser suplementado de alguma forma por uma análise feita do ponto de vista psicológico" (Symmons-Symonolewicz, 1959:27). Este autor nos mostra ainda (p. 24) que se algum "desvio" houve entre as generalizações do fim da vida de Malinowski e seu trabalho de campo e suas monografias, foi uma identificação da "função" ao concerto behaviorista de "necessidade", abandonando seu interesse pelo conceito de "sentimento" de Shand.

Importará aqui retratar no Malinowski de 1922 uma tendência de "pensar psicologicamente e em termos de indivíduos", um Malinowski que nos seus cursos da época criticava a presença de uma "pureza sociológica e a ausência completa de motivações psicológicas" na obra de Durkheim, autor que "não parece levar em conta as irracionalidades e paixões dos homens como nós /os empiristas, presume-se/ as observamos" (Powdermaker, 1966:40)⁽²⁾. Malinowski recusa "o projeto geral da escola sociológica de Durkheim de fundar uma ciência autônoma que objetive 'explicar o social pelo social'", projeto este que será "retomado plenamente por Mauss" (Dubar, 1969:517). Criticando "o dogma da submissão automática às regras que domina toda investigação das leis primitivas" Malinowski dirige sua análise à "investigação dos complexos incentivos psicológicos e sociais" (Malinowski, 1951:14-15). Assim, sem descartar a análise do social, o tema central dos "incentivos" é um tema psicológico.

A teoria de Durkheim era enfocada sob a ótica das idéias de John Stuart Mill, quando considerada como "uma teoria

do poder coercitivo das instituições sobre o indivíduo" (Powdermaker, 1966:40); vê-se que esta interpretação tem a categoria "indivíduo" como centro da análise. Malinowski ensinava ainda a seus alunos que se devemos "reconhecer os valores sociais" que agem sobre o indivíduo, por outro lado este seria "fonte de organização social" em qualquer sociedade (Powdermaker, 1966:37). Identifica-se aqui uma dicotomia (organização social/valores coercitivos) retomada e modificada por Firth — colega de classe de Powdermaker — nos seus Elementos de Organização Social de 1951.

Parsons considerou que as "linhas do pensamento teórico de Malinowski" poderiam ser resumidas pelo esforço deste último de atingir uma "interpretação direta dos motivos do indivíduo (...) um 'psicologismo' temperado fortemente por uma aguda percepção do contexto cultural e social no qual o indivíduo vive" (Parsons, 1957:54). Após notar que esse procedimento "estava bem em linha com o desenvolvimento da teoria sociológica" (p. 59), — mais exatamente, com o desenvolvimento da sociologia de Weber proposto pelo próprio Parsons, que tomaria também o indivíduo como categoria central da análise — Parsons avança a seguinte crítica a Malinowski: não podemos confundir o processo de aprendizado com a estrutura de motivações; esta atua "depois que o aprendizado ocorreu" (Parsons, 1957:67). Conclui-se que "Malinowski falhou quando tenta estabelecer um elo adequado entre os fatos observáveis do comportamento cultural e as fontes psicológicas de motivação deste comportamento. Ele reduzia a conexão a uma conexão instrumental" (Parsons, 1957:67). Esta conexão, que, em resumo, é uma conexão entre indivíduo e sociedade, se daria para Parsons a partir da própria categoria indivíduo. Mas esta já é uma outra estória. Parsons nota assim uma ausên -

cia de conexão entre "comportamento simbólico" e estes "meios instrumentais" a que a cultura seria resumida (cf. tb. Paluch, 1981:279). Esta conexão seria dada para Malinowski não por uma "inter-ação de indivíduos" mas por um "prematureo refúgio na psicologia. Seu fracasso de empreender análises estruturais dos sistemas sociais revela que ele não desenvolveu, ou emprestou de outros, uma análise da situação estrutural teria permitido colocar o problema da natureza da motivação social e sua gênese no indivíduo de maneira mais frutífera do que ele fez (...) seu interesse teórico tomava imediatamente uma direção psicológica" (Parsons, 1957:69). Vemos então que em Malinowski o indivíduo, enquanto categoria de análise, é uma entidade psicológica, enquanto em Parsons ele é uma entidade sociológica. Voltaremos a este tema mais tarde, já no corpo dos Argonautas.

Referimos anteriormente à dualidade "organização social/valores sociais" em Malinowski e em Firth. Se a segunda noção Malinowski e Firth fazem corresponder uma visão durkheimiana da sociedade, de onde derivaria a primeira? Cardoso de Oliveira mostrou que Rivers propôs como "o curso que a antropologia devia seguir" o "estudo da organização social, vista esta última como a base sobre a qual se assenta o indivíduo como um ser psicológico — objeto da psicologia social (cf. Rivers, 1929:3)". Entende-se assim porque "Radcliffe-Brown, influenciado profundamente pela obra de Durkheim (...) haveria de reformular o projeto riversiano, especialmente naquilo em que a antropologia social de Rivers mais se vinculava ao discurso da lógica indutiva de Mill aplicada às 'ciências morais' a saber, à preponderância do indivíduo na explicação do social" (Cardoso de Oliveira, 1985a:15).

"Para Mill, as leis que governariam as ações humanas não são senão projeções de ações psicológicas, inerentes ao indivíduo não à sociedade" (Cardoso de Oliveira, 1985a:17). Estas leis "devem, entretanto ser dedutivamente ligadas à lei universal da natureza humana" (Stebbing, citado por Cardoso de Oliveira, 1985a:16). Por outro lado haveriam "leis de menor generalização (...) que seriam leis empíricas (...) obtidas por meio da indução, seja experimentalmente, seja pela observação" (Cardoso de Oliveira, 1985a:17).⁽³⁾ Vê-se assim que a descrição etnográfica surge distinguindo a psicologia de uma nova disciplina, a etnologia.

Mas esta nova disciplina distingue-se da psicologia para, num certo sentido, submeter-se a ela, já que esta última cobriria, ao menos na concepção de Mc Dougall, "outras áreas como a de economia, da política ou da ética" (Cardoso de Oliveira, 1985a:37; para a influência de Mc Dougall sobre Malinowski, cf. Firth, 1957a:7; Parsons, 1957:67; Fortes, 1957:168, entre outros). A etnologia submete-se à psicologia na medida que o estudo das áreas da economia, política e ética das sociedades ditas, na época, selvagens, submete-se ao estudo dessas mesmas áreas nas sociedades civilizadas (às quais nos referimos aqui como sociedades capitalistas, cujas especificidades foram tão bem delineadas por Marx, 1983). Supondo com Mc Dougall que o estudo da economia capitalista é englobado pela Psicologia, e supondo ainda que esta economia difere das economias não capitalistas, é necessário então um estudo das economias não capitalistas que seja englobado também pela psicologia. base da tradição britânica. Este englobamento exige uma adequação: as economias capitalistas e não capitalistas se assemelhariam ao se submeterem a uma psico

logia universal. Ao invés de propor uma não adequação do estudo da economia não-capitalista a esta psicologia, cujos fundamentos, como vimos, estão em Stuart Mill, Malinowski e Firth irão, cada um à sua maneira, propor uma integração a esta Psicologia sem deixar, porém de sublinhar as especificidades das sociedades não capitalistas estudadas. O estudo dessas especificidades facilita uma reinterpretção no interior de uma outra tradição. Malinowski, comentando as observações críticas a ele dirigidas por Mauss já havia notado que: "é gratificante para um trabalhador de campo quando suas observações são suficientemente bem apresentadas para permitir a outros refutar suas conclusões a partir de seu próprio material" (Malinowski, 1951:41).

Esta dissertação irá assim estudar as abordagens da "esfera econômica" particulares de Malinowski e Firth, com especial ênfase na maneira em que esses dois autores definem uma "esfera econômica" em uma sociedade não-capitalista. Verificaremos em ambos os autores uma tensão fundamental, entre o indivíduo e a sociedade como categorias centrais da análise; ora o indivíduo é um "ser social", ora ele carrega em si, em germe, todo o social⁽⁴⁾.

Malinowski tinha como objetivo provar que "lei e ordem perpassam os costumes tribais" (Malinowski, 1951:2), de modo a "cobrir toda a cultura e a constituição tribal inteira dos nativos" (Malinowski, 1951:49). Estes, longe de "viverem no seio da natureza (...) presos a crenças e apreensões irregulares e fantasmagóricas" conforme a idéia geral da época, "têm uma organização bem definida, são governados por leis, autoridades e ordem em suas relações públicas e particulares e estão, além de tudo sob o controle de laços extremamente complexos de raça e paren-

tesco. De fato, podemos constatar nas sociedades nativas um entrelaçamento de deveres, funções e privilégios intimamente associados a uma organização tribal, comunitária e familiar bastante complexa. As suas crenças e costumes são coerentes e o conhecimento que os nativos têm do mundo exterior lhes é suficiente para guiá-los em suas diversas atividades e empreendimentos. Suas produções artísticas estão preñes de sentido e beleza" (Malinowski, 1978, - dorovante citado Arg.:23).

Dentro deste contexto, quanto à atividade econômica, Firth enumera alguns pontos demonstrados por Malinowski e algumas falácias por este corrigidas: "o pressuposto do homem primitivo ser puramente racional, utilitário e lógico em sua atividade econômica era um erro grave; convenções sociais, restrições sociais e outros princípios da estrutura social ditam muito do comportamento econômico 'selvagem'. Contrariamente à visão comum, os 'selvagens' têm formas de trabalho altamente organizadas e sistemáticas. A troca e o comércio nas comunidades primitivas não são de maneira alguma rudimentares, e sim regulares elaborados e complexos, em seus aspectos operacionais e também em relação a seus estímulos. Conceitos de propriedade entre os 'primitivos' não podem ser definidos nem por atribuições grupais de 'comunismo' nem possessão exclusiva individual, mas em termos de direitos múltiplos de grupos e indivíduos" (Firth, 1957:210). Malinowski estava então provando que entre os aborígenes existe uma organização econômica⁽⁵⁾.

Mas de que forma essa prova era dada? Que tipo de organização econômica Malinowski encontrou nas ilhas Trobriand? Se não reduziu a troca, os conceitos de propriedade, as formas de trabalho trobriandês a "princípios rudimentares", quais seriam então os princípios que as descreveriam? Malinowski parece osci-

cilar entre dois tipos de variáveis explicativas. Há as "convenções sociais", as regras, a sistematização; e há o "aspecto operacional" e os "estímulos". É essa dualidade que o leva a definir a economia trobriandesa em termos de "direitos múltiplos de grupos e indivíduos". Senão, vejamos.

Na riqueza de sua análise institucional está uma importante contribuição de Malinowski. A partir da idéia da existência de formas distintas de organização econômica, derivadas de diferentes e complexos princípios de produção e distribuição, Malinowski analisou nos Argonautas "a integração do esforço produtivo pelo exercício da liderança, o papel da magia na vida econômica, a relação entre chefia e o controle de riquezas, a natureza e o valor dos sinais de riqueza e do caráter da troca primitiva. Há uma concepção explícita de um sistema econômico, de uma economia pública e de uma economia privada e de uma rede de obrigações recíprocas e direitos enredando toda a comunidade. Há também a visão dual que caracteriza o trabalho subsequente de Malinowski -- o quadro social do esforço econômico e a base econômica da ação social" (Firth, 1957:214-5).

Como já foi dito, não me ocuparei aqui deste "trabalho subsequente" de Malinowski, onde este esboça sua perspectiva generalizante, sua "teoria da cultura". Outrossim, cumpre demonstrar aqui que essa "dualidade" a que Firth se refere corresponde a uma tensão entre tomar, como categoria central de análise, ora o indivíduo, ora a sociedade. Essa demonstração se coloca de início como incompleta na medida em que focalizo aqui apenas aspectos de uma fase do trabalho de Malinowski. Mas não parece absurdo supor passível de uma futura demonstração que a hipótese desta tensão entre indivíduo e sociedade, enquanto categorias de análise, percorre toda a obra de Malinowski, presente tanto na

sua "concepção de sistema econômico" quanto no seu "trabalho subseqüente", como nos informa Firth.

Aliás, essa tensão aparece também em cada uma das duas categorias que o próprio Firth usa para descrever o trabalho de Malinowski, "o quadro social do esforço econômico" e "a base econômica da ação social". Isso porque:

a) se a idéia de "esforço econômico" nos remete à análise dos "estímulos", a idéia de "quadro social" nos remete às instituições;

b) se ambas as idéias acima se coadunam com aquela de "base econômica", veremos que um entendimento das instituições (econômicas ou não) em termos de "ação social" se coaduna com uma análise dos "estímulos e motivações" — e esta é a maneira da referida tensão se resolver em Malinowski — já que ambas tomam o indivíduo como categoria central em análise.

Mas o que quero dizer com "tomar o indivíduo como categoria central da análise"? Em primeiro lugar, que esse procedimento implica não reconhecer que "as condutas individuais já são simbólicas em si mesmas: são os elementos a partir dos quais um sistema simbólico, que só pode ser coletivo, se constrói" (Lévi-Strauss, 1974:7, grifado no original). Lévi-Strauss refere-se aqui à escola de Antropologia americana conhecida como "Cultura e Personalidade"; esta sua crítica poderia, grosso modo, ser aplicada também a certos aspectos da obra de Malinowski. Em ambos os casos haveria "a redução do social ao psicológico" de que fala Lévi-Strauss (1974:8) e cujas raízes vimos estar, entre outros autores, em Mill, ao menos no caso da tradição inglesa. Como dissemos, esta "redução ao psicológico" é matizada, ou contrabalançada, por categorias como "instituição", caracterizando uma tensão na obra de Malinowski.

De qualquer modo, a utilização da categoria "indivíduo" de Malinowski implica uma "redução ao psicológico". Certamente há uma diferença quando esta categoria é utilizada com a plena consciência de ser uma categoria ideológica de uma sociedade particular, a capitalista, como veremos na conclusão. No decorrer desta dissertação, procurarei demonstrar que Malinowski e Firth, coerentes com uma determinada concepção do ser do social, usam a categoria "indivíduo" sem notar que esta "individuação é uma categoria social (...) um subjetivismo que resolve a relação social numa trama entre consciências previamente constituídas" (Giannotti, 1983: 59). O processo de socialização torna-se um simulacro já que, dentro desta concepção, "o indivíduo é logicamente anterior à sociedade" (Dumont, 1976:88); o social "está presente antes de toda troca na consciência do indivíduo isolado" (Aglietta e Orléan, 1982:31). Lembro que Dumont define o individualismo como a ideologia para a qual "cada homem é uma encarnação da humanidade inteira e como tal ele é igual a todo o outro, e livre" (1976:12). É esta concepção que permite a conclusão de que "a sociedade é sistema como síntese de um diverso atomizado, como sinopse real, mas abstrata, de algo não reunido 'organicamente', imediatamente" (Adorno, 1980:236); isto porque esse "átomo" é o indivíduo, o sujeito racional. Adorno notou que a sociologia positivista pode ser denominada subjetiva no mesmo sentido da economia subjetiva" (Adorno, 1980:213; veremos ser digno de futuras investigações a influência da sociologia positivista alemã, a que se refere Adorno, em Malinowski). Ora, é este enfoque da sociedade como universo atomizado que encontramos nos economistas das tradições clássica e neo-clássica, os chamados "economistas puros", desde Adam Smith. Estes tomam como fundamento de sua análise o "Homo Economicus", uma entidade individual cuja racionalidade psicológica é

suposta "a priori": "comportar-se como um agente econômico significa fazer escolhas racionais" (Douglas, 1979:5). Não apenas a forma (racional) da escolha é pressuposta, mas também é o conteúdo, o objeto da escolha: assim os economistas neo-clássicos mudam os agentes econômicos, "os trocadores, do estatuto de sujeitos racionais já possuidores de seus sistemas de preferências" (Aglietta e Orléan, 1982:32).

Malinowski irá inaugurar o que mais tarde será uma atividade contínua dos cientistas sociais ingleses: redefinir esse átomo, sem deixar de tomá-lo como uma entidade individual. Para Malinowski a essência desta não é mais o comportamento racional. Ao invés de tentar encontrar nas ilhas Trobriand um indivíduo "movido em todas as suas ações por uma concepção racionalista do interesse pessoal", Malinowski assume a tarefa de "mostrar quão absurda é a suposição de que o homem (...) seja movido por interesses particularistas puramente econômicos" (Arg.:56). Mas se o homem primitivo se Malinowski não é "puramente racional e utilitário" (Frith, 1957:210), nem por isso devemos acreditar que ele não seja capaz de ser também racional e utilitário; para Parry (1986:454) ele é ainda um homem maximizador.

Como notou Leach, a crítica de Malinowski reflete o ambiente intelectual de sua juventude, quando, na virada do século XX, "Freud estava engajado ativamente em cortar as fundações da habitual idéia do homem comum ('ordinary man's commonsense idea'), do indivíduo racional" (Leach, 1957:121). Mas Leach nos indica em seguida que Malinowski não deixou de "impor racionalidade em seus selvagens" (Leach, 1957:128). Que tipo de racionalidade seria essa? Significaria isto uma aproximação com os "economistas puros"? Caso afirmativo, em que sentido? Certamente não seria uma racionalidade econômica, e sim uma racionalidade que derivaria do

fato de que "todo comportamento /econômico ou não/ é olhado como um meio para um fim, funcionalmente orientado (...) A magia, por exemplo, seria baseada na razão porque ela se baseia em uma necessidade psicológica" (Leach, 1957:128) ⁽⁶⁾.

Para entender as "complexas razões de natureza social" que movem o trabalhador trobriandês, Malinowski procura desenvolver as motivações psicológicas do comportamento geral (isto é, não apenas econômico) dos trobriandeses. A análise recai então em intenções, propósitos individuais. Leach já havia notado que o próprio conceito de função de Malinowski era usado ora "em um sentido lógico", ora "como o equivalente de intenção ('purpose')" (Leach, 1957:132) ⁽⁷⁾, noção esta central na economia pura. Mas se aqui os propósitos não seriam apenas racionais, eles nos remeteriam, se não à idéia de maximização, àquela de motivações individuais.

Superando a idéia de propósitos ou motivações racionais, Malinowski irá superar a visão do econômico como um todo regido apenas por leis próprias e irá relacioná-los às outras esferas da sociedade, superando também ao menos este aspecto da "economia pura". A crítica à idéia do "Homo Economicus", ou ao menos à presença deste em "sociedades selvagens", implica uma crítica da economia como um "sistema fechado". A crítica de Malinowski é uma crítica à própria definição clássica da economia de Robbins como "a alocação de meios escassos em relação a fins alternativos" (citado por Burling, 1968:176), já que para Malinowski "todo comportamento", e não só o econômico, é "um meio para um fim, funcionalmente orientado" (Leach, 1957:128).

Já Firth apenas indica que os fins são específicos a cada sociedade. Segundo Belshaw, analisando um ponto que será aprofundado no cap. III, nas análises de Firth a escolha permanece "um

ponto central dentro da organização social", mas seu conteúdo depende "de uma estrutura de imperativos culturais. A conclusão é a mesma de Malinowski: as ações não são econômicas ou não econômicas. Não existem categorias separáveis de atos econômicos ou sociais" (Belshaw, 1968:16). Assim, é através de uma atitude mais finalista e menos crítica que Malinowski em relação à metodologia dos economistas, que Firth compreende a integração entre atividade econômica e não econômica nas sociedades não capitalistas; "A ação é orientada para metas: aquilo que o economista chama de finalidades ou necessidades, o sociólogo chama de metas" (Belshaw, 1968:16). Permanece, ainda, o social (a estrutura dos imperativos culturais) embutido ou pressuposto no indivíduo que faz a escolha.

Também Douglas irá, após Firth, redefinir a "entidade individual" de modo a expandir a teoria sem modificar seu fundamento: "não há justificativa na teoria tradicional da utilidade para não assumir algo sobre necessidades físicas ou espirituais, e ainda sobre sentimentos, como a inveja. A teoria apenas assume o indivíduo agindo racionalmente, que suas escolhas são consistentes e estáveis a curto prazo" (Douglas e Isherwood, 1979:19). Além do mais, pode-se ainda modificar a teoria de modo que ela englobe o "desejo humano irracional" (Douglas e Isherwood, 1979:19). A crítica de Douglas aos economistas é assim uma crítica no interior de um paradigma; os economistas teriam estudado apenas os "desejos aquisitivos", cumpre estudar outros desejos entendidos sempre como os organizadores do social e não, como para a tradição durkheimiana, como organizados socialmente.

Propósito idêntico ao de Douglas tem Olson (1971)⁽⁹⁾; este autor explica o surgimento e manutenção dos grupos de pressão ('lobbies') na sociedade capitalista (e mesmo de uma hierar-

quia, entre estes grupos e dentro deles) a partir da satisfação de propósitos individuais em um interesse coletivo. Pode-se dizer dos autores aqui enumerados o que Colletti disse de Adam Smith: há uma "socialização de interesses" isto é, de algo que já é social; não há uma "socialização efetiva" (Colletti, 1976: 39). Esta "socialização de interesses", este "simulacro de socialização" não é inocente: Sebag mostrou que a idéia de equilíbrio social surge a partir da idéia de um indivíduo anterior a todo laço social e que, ao mesmo tempo, carrega em si toda a consciência do social (Sebag, 1964:15).

Vemos que, dos autores enumerados, Malinowski é o que menos se aferra à tradição milliana. A questão do indivíduo como categoria de análise surge em sua obra, à maneira da de Marx, mais como uma tensão do que uma opção. Isso porque os atributos psicológicos, ainda que propriedades humanas básicas, só podem ser apreendidos no seio da vida social. Um substrato humano psicológico, que inclusive torna a Antropologia possível, é manifestado sempre como constituidor de modalidades específicas e sociais; este processo seria a institucionalização, que ocorreria de modo diferente em cada sociedade particular. O que justificaria o estudo aprofundado de situações específicas seria esta expressão de potencialidades individuais em configurações únicas. Durham nos mostra que a segunda monografia de Malinowski sobre a sociedade trobriandesa, The Sexual life of savages in North Melanesia, de 1929, "localiza no indivíduo todos os processos significativos e refere ao indivíduo todas as explicações formuladas", concluindo que "o quadro institucional foi definitivamente colocado como 'background' e não como tema central da investigação" (Durham, 1973:103). Certamente não é este o procedimento dos Argonautas; é difícil detectar neste livro um "tema

central da investigação" mas indivíduo e quadro institucional aparecem alternadamente um como "background" do outro. Segundo Durham, "o problema obviamente se refere à questão geral dos mecanismos através dos quais forças sociais se concretizam em termos de comportamento individual. Malinowski pensa encontrar a resposta na motivação individual que reflete as 'atitudes mentais'" (Durham, 1973:72). Através destas atitudes aprende-se o significado, "que permite se atingir a forma da instituição. Entretanto neste momento, em vez de prosseguir no trabalho e de tentar alcançar, num plano mais geral, a função ou a estrutura que permita transcender a particularidade das representações, /Malinowski/ realiza um movimento circular e retorna ao significado ao nível psicológico. Isto é, a chave da explicação não está na estrutura da instituição mas na organização mental do nativo" (Durham, 1973:73). Como dissemos, esta engloba aquela.

Assim, nos Argonautas, se Malinowski nos apresenta uma rica análise das instituições trobriandesas, das "convenções e restrições sociais" e mesmo dos princípios de sua estrutura, é apenas para num outro momento — que pode ou não ser imediatamente seguinte à descrição analítica — reduzi-las ou traduzi-las em termos de esforços, comportamentos individuais ou motivações psicológicas. Em outras palavras, Malinowski não nos descreve um nativo guiado "pelo desejo de satisfazer suas necessidades vitais mas sim por um complexo sistema de deveres e obrigações" (Arg.:57). que, entretanto, entendidas como "normas e forças" tradicionais", são em última análise, reduzidas a comportamentos individuais, tais como " vaidade e ambições sociais" (Arg.:57 - grifo meu: o adjetivo "social" aqui dá a idéia de que a sociedade está contida no indivíduo, não o inverso). Em resumo, no caso da economia trobriandesa, Malinowski descre

ve a organização e sistematização das trocas e das formas de trabalho com o interesse de desvendar seus estímulos⁽¹⁰⁾. No capítulo seguinte será esclarecido como este procedimento se deu nos Argonautas e, ao mesmo tempo, será proposta uma diferente interpretação das diversas formas de troca e de organização do trabalho nas Ilhas Trobriand.

Como reconhece o próprio Firth, é o mesmo autor que nos demonstra a existência de "direitos múltiplos de propriedade" cristalizados enquanto instituições trobriandesas, e que nos adverte que não podemos reduzir "conceitos de propriedade nativos" à "possessão exclusiva individual" (a expressão é de Firth) que, em seguida, paradoxalmente, nos reduz estes mesmos conceitos a um "cultural drive" (cf. Firth, 1957:212, especialmente sua citação dos Argonautas). Contra seus predecessores, Malinowski demonstra que a vida trobriandesa não é uma vida sem lei; mas, em relação a eles, se por um lado Malinowski não vê a vida trobriandesa dominada primariamente pelas pulsões, por outro não deixa de descrever essas mesmas pulsões operando por trás das leis trobriandesas; é, então, apenas num outro nível que as pulsões dominariam a vida trobriandesa. Podemos concluir do que foi dito que quando Firth vê em Malinowski uma "dualidade entre o quadro social do esforço econômico e a base econômica da ação social" (Firth, 1957:215), a oposição não está entre as categorias "econômicas" e "sociedade", de tal forma que um privilegiamento da esfera econômica prejudique uma visão da sociedade como um todo, mas sim entre uma busca das motivações psicológicas da ação social⁽¹¹⁾ (e não apenas da ação econômica) e um privilegiamento do quadro social, ao qual uma "base econômica" seria integrada funcionalisticamente.

Nenhum dos casos pressupõe uma análise puramente econô

mica; ao contrário, como veremos, Malinowski pode desenvolver seu estudo da interrelação dos aspectos econômicos aos não-econômicos nos dois níveis da sua análise: tanto daquele das motivações e estímulos como no da descrição do quadro institucional. Em outras palavras, desde que não cometamos o erro apontado por Malinowski de reduzir a "base econômica" ao comportamento racional e utilitário do "homo economicus", desde que reconheçamos este último conceito como uma construção "a priori", estamos então em condições de iniciar um estudo da interrelação entre aspectos econômicos e não econômicos de uma estrutura social, quer entendamos ou não esta, e sua base econômica a partir de motivações psicológicas.

Assim, o estudo de Malinowski, das instituições e da organização sociais a partir de motivações psicológicas, não implica uma análise economicista. Vimos que em Malinowski há uma definição de "organização econômica"; existem assim "instituições econômicas": por exemplo, "O Kula está relacionado à troca de riquezas e de objetos de utilidade e constitui, portanto, uma instituição econômica (...) Definimos o Kula como 'uma espécie de comércio' e o colocamos entre esse e outros sistemas de permuta de mercadorias. Não haverá erro nisso enquanto dermos à palavra 'comércio' uma interpretação suficientemente ampla, significando como ela qualquer tipo de troca de mercadorias" (Arg.:72). Mas, como Leach notou, se Malinowski "representa o Kula como primariamente uma instituição econômica", por outro lado seus princípios econômicos diferem "daqueles assumidos axiomáticamente pelos economistas profissionais europeus" (Leach, 1957:133). Vimos entretanto, que estes "princípios econômicos" diferem daqueles dos economistas menos do que se poderia crer a princípio, dado que tanto estes como Malinowski empenham-se, mais ou menos,

conscientemente, em construir uma teoria fundada na categoria "indivíduo". A crítica de Malinowski ao "homo economicus" dos economistas puros deve ser entendida então como uma crítica interna a um paradigma: Malinowski sugere uma expansão da variável fundamental da análise para além do seu aspecto puramente econômico, ao qual os economistas a tinham reduzido. É justamente este o ponto em que os princípios econômicos de Malinowski divergem dos dos "economistas profissionais europeus": os primeiros não são puramente econômicos. Tal ponto não foi devidamente esclarecido por Leach; parece-me mesmo que este autor interessava-se em obscurecê-lo, determinado que estava em detectar um utilitarismo e um pragmatismo tão radicais em Malinowski que o aproximasse dos economistas não-clássicos.

Como veremos a seguir, o procedimento de Malinowski difere do de outros teóricos empenhados em construir uma teoria social fundada na ação individual, como Weber, na medida em que o primeiro, como boa parte dos economistas não-clássicos, postula uma universalidade do indivíduo. Ao mesmo tempo, este indivíduo malinowskiano não deixa de ser "contaminado" por categorias nativas (especialmente aquelas não-econômicas), construído que é por um "conteúdo nativo" inserido em sua estrutura formal (individualização) tipicamente capitalista. Neste sentido, o indivíduo malinowskiano é, ao contrário daquele de Weber ou dos economistas, uma síntese de múltiplas determinações.

Assim, para Malinowski "a força de união ('binding force') destas normas /a lei civil melanésia/ se deve a uma tendência mental natural de interesse próprio ('self interest'), ambição e vaidade, colocada em ação por um mecanismo social especial", qual seja, "cadeias de serviços mútuos, um dar e tomar (...) de maneira cerimonial" (Malinowski, 1951:67). Note-se

Lévi-Strauss credita a dificuldade de Frazer ao fato de que neste texto de 1926, Malinowski já identificava o interesse individual a uma "tendência mental (psicológica) natural". Seria este conceito de "interesse individual" a chave da passagem do "primeiro" ao "segundo" Malinowski? Fica a sugestão. O argumento desta dissertação concentra-se em torno do fato de que, se há uma resolução da tensão indivíduo/sociedade em Malinowski, ela se dá por uma opção, inconsciente talvez, pelo indivíduo como categoria central da análise, opção esta que se coaduna com o uso particular que faz Malinowski dos conceitos de "função" e de "instituição". Segundo o raciocínio de Leach, uma decorrência desta definição de "função" e "instituição" é que "para Malinowski, o 'significado' de cada tipo de costume deveria ser visto no seu 'efeito pragmático', mas havia uma tendência a sustentar que cada tipo de costume teria um tipo de efeito (função) peculiar. Mera comunicação — ou exposição simbólica — não era um dos efeitos que Malinowski considerava ser de qualquer importância (...) Tem-se o sentimento que Malinowski se colocava em dificuldades por sua convicção de que todo comportamento tem de ter um fim prático, usando o termo 'prático' em um sentido estreito e mecanicista" (Leach, 1957:132-3). Assim, se "Mauss vê a troca de dádivas como um comportamento simbólico, uma maneira de dizer as coisas, Malinowski a vê exclusivamente em termos operacionais, uma maneira de se atingir resultados desejados" (Leach, 1957: 133) (12).

Analisaremos com mais vagar adiante, as divergências entre Mauss e Malinowski. Noto agora, para esclarecer o raciocínio de Leach, que Malinowski não deixou de descrever o aspecto comunicativo da troca de dádivas, mas apenas afastou-o de suas "convicções teóricas" - segundo as quais "as regras são seguidas porque sua utilidade prática é reconhecida pela razão e testada

pela experiência" (Malinowski, 1951:52) - imputando-o à mentalidade nativa: "Nas Ilhas Trobriand a concepção que se faz dos presentes é a de que constituem atos específicos com significado social em vez da mera transmissão de objetos" (Arg.:139).

De qualquer forma a opção pelo indivíduo como categoria central da análise se daria não apenas na medida em que a ênfase nas categorias operacionais, numa prática, em fins ou propósitos individuais aproximasse a Antropologia de Malinowski da Sociologia de Weber e ainda dos "economistas puros", mas principalmente porque se Malinowski adequava os costumes, as instituições sociais ao específico ou, na expressão de Leach, a "tipos especiais de efeitos", só lhe restava, para fundamentar suas generalizações, adequar o individual ao universal. Se à primeira equação correspondiam suas rigorosas análises etnográficas, à segunda correspondiam as generalizações criticadas por Firth, como vimos, pela falta de rigor, por "procurarem muito facilmente o universal, não comparações específicas" (Firth, 1957:9)⁽¹³⁾. Esse é o caminho pelo qual Malinowski busca a "base geral, humana e psicológica do Kula. Se quisermos, no entanto, entender sua forma específica, temos que investigar os detalhes e os pormenores técnicos da transação" (Arg.:261).

O mesmo pode ser dito das diferentes formas de trabalho trobriandesas e ainda das diferentes motivações do trabalho em cada sociedade particular: O que está por trás da preocupação de Malinowski com os "incentivos ao trabalho" é desvendar os "impulsos e emoções que são comuns tanto ao selvagem como ao civilizado" (Firth, 1957:9). Vejamos como isto se dá. Malinowski nos descreve a magia trobriandesa como "uma influência que regula, sistematiza e controla o trabalho da lavoura (entre outros)" (Arg.: 56); isto posto, e se "o ganho, que é frequentemente o estímulo ao trabalho nas comunidades civilizadas, jamais funciona como incen-

tiyo para o trabalho sob condições tipicamente nativas", logo, conclui Malinowski, que a magia tem uma função econômica. Segundo as generalizações de Malinowski, todo ser humano "precisa de uma motivação eficaz, precisa ser motivado por deveres impostos (...) ou sentir-se atraído pelas ambições e valores ditados pela tradição e pelos costumes" (Arg.:124). O mérito de Malinowski está mais em sua habilidade de reconhecer diferenças (específicas, que o "ganho" não é uma categoria universal), do que em sua busca de semelhanças universais (que, no caso, são alcançadas ao se transferir a categoria, tipicamente capitalista, de "motivações para o trabalho", para as Ilhas Trobriand).

De qualquer forma há uma visão integrada da sociedade trobriandesa; não podemos entender sua magia se não entendemos sua organização social, sua economia, etc. Quanto à relação Kula/magia, por exemplo, Frazer indica que Malinowski nos mostra que os "rituais de magia e o uso de fórmulas mágicas são indispensáveis ao bom êxito do Kula em todas as suas fases - desde a derrubada de árvores, cujos tron-

cos são escavados e transformados em canoas, até o momento em que, terminada a expedição com êxito, as canoas e sua preciosa carga iniciam viagem de volta ao ponto inicial. A propósito, aprendemos também que os rituais de magia e os feitiços são igualmente indispensáveis à agricultura e ao bom êxito na pesca" (Frazer, 1978:7).

Dissemos que a preocupação de Malinowski com uma visão integrada da sociedade, por vezes considerada equivalente da de Mauss de "fato social total", se coaduna com um entendimento da sociedade a partir de motivações psicológicas, mas não depende necessariamente de tal entendimento. Assim, encontramos nos Argonautas um estudo da interrelação entre a magia e as formas de trabalho em termos de uma "análise do incentivo", a magia considerada um estímulo à produção⁽¹⁴⁾, ao mesmo tempo em que o "urigubu", por exemplo, é visto como um sistema de distribuição econômica e um princípio político básico na manutenção da estrutura do parentesco matrilinear⁽¹⁵⁾. Eis a dualidade entre análises que ressaltam o quadro social — como as descrições do "urigubu", entendido como um princípio organizatório, "verdadeiro centro tanto na vida econômica quanto do social" (Malinowski, Coral Gardens, citado por Durham, 1973:161) — e análises que entendem o econômico como uma ação social na medida em que é um esforço,

um comportamento individual. Noto que apenas o primeiro procedimento guarda correspondência com o "fato social total" de Mauss, e parece surgir não do Malinowski teórico consciente mas do etnógrafo que descreve a sociedade trobriandesa inconsciente do fato de que é o trobriandês que fala através dele mesmo.

Vimos que a concepção de Malinowski do econômico em termos de ação individual não se justifica, como no caso dos economistas, pelo postulado de um comportamento puramente econômico. Ao contrário, ela se justifica como "via de acesso" às "forças psicológicas", à "mentalidade, desejos e sentimentos" que o etnógrafo buscava atingir por trás das "instituições, costumes e códigos" (Arg.:34). É daí que decorre a visão integrada da sociedade de Malinowski; longe de cunhar um conceito como o "fato social total" de Mauss, a "visão integrada" de Malinowski é antes de mais nada, uma decorrência da crítica deste conceito de "homo economicus", isto é, a busca de uma análise que não seja puramente econômica, dos "fatos econômicos" trobriandeses que desde logo tanto interessaram Malinowski. Mas a crítica de Malinowski não diverge dos economistas puros quanto ao privilegiamento de uma entidade individual subjetiva (previamente constituída) como centro da análise. É nesse contexto que devemos entender que "a fé no poder da magia é uma das principais forças psicológicas que permitem a organização e sistematização do esforço econômico nas Ilhas Trobriand" (Malinowski, citado por Frazer, 1978:7). Ou ainda que o "trabalho e a magia dos nativos, o trabalho necessita da magia, e a magia só tem sentido como ingrediente indispensável do trabalho. Tanto o trabalho como a magia estão orientados para um mesmo fim: construir uma canoa rápida e estável, obter um bom resultado na Kula e assim por diante" (Arg.:302, grifo meu).

É ainda dentro deste contexto que Malinowski buscava "descobrir os modos de pensar e sentir típicos, correspondentes a instituições e à cultura de determinada comunidade" (Arg.:32). Daí a importância dada por Malinowski ao trabalho de campo: "o pesquisador falando a língua dos nativos e vivendo entre eles durante algum tempo" poderá "partilhar de suas emoções e tentar entendê-las" já que "a ciência do homem não deve fugir ao estudo da parte mais íntima do seu ser, de sua vida instintiva e emocional" (Arg.:68). Somente através da "observação direta da vida real (...) podemos ver o nativo não só a estabelecer regras e teorias, mas a comportar-se sob o impulso do instinto e da emoção" (Arg.:140).

Já o estruturalismo não se preocupou com "os modos de sentir" senão como via de acesso aos "modos de pensar"⁽¹⁶⁾. De qualquer modo, se Mauss, assim como Malinowski, abordou a "ordem de realidades" dos sentimentos, esta não tinha para o primeiro a importância que tinha para o segundo. Isto do próprio ponto de vista das categorias da explicação sociológica, o que significa uma diferença na maneira em que cada um dos autores em questão privilegia o estudo das transações sociais como via de acesso à essência de diferentes costumes.

Essa diferença não significa que Malinowski relegasse a um segundo plano "a profunda tendência de se criarem laços sociais através da troca de presentes" (Arg.:137). Significa apenas que Malinowski buscava algo além: o homem que troca o faz "impulsionado por certos motivos, movido por determinados sentimentos, guiado por certas idéias. Tais sentimentos, idéias e impulsos são /enquanto universais/ moldados e condicionados pela cultura em que os encontramos e são portanto /enquanto comportamentos sociais/ uma peculiaridade étnica da sociedade em questão. Deve-se, portanto, empenhar em seu estudo e registro" (Arg.:32).

Para tanto é que Malinowski focaliza o comportamento do homem trobriandês, sua "linha tradicional de ação" (Arg.:32, grifo meu).

A preocupação com o comportamento e com o modo de sentir não impediram Malinowski de mostrar que as trocas não só geram laços sociais como simbolizam e mantêm relações de status. O urigubu, entendido como troca de presentes, é o método, particular das Ilhas Trobriand, mas em princípio menos incomum do que se pensa geralmente, pelo qual "a economia tribal é instituída" (Sahlins, 1960:405). Mais ainda, dado que "a redistribuição é a função econômica da chefia, seu papel é a fundação do poder político" (Sahlins, 1960:407). Estudar as trocas de dádivas seria então estudar o estabelecimento da chefia política e também ritual, de acordo com os próprios dados de Malinowski? Voltaremos a este ponto na Conclusão.

Cumpre agora passarmos ao estudo das trocas trobriandesas. Noto apenas antes de abordar tal questão, no próximo capítulo, que Malinowski demonstrou em sua análise do urigubu a interligação entre a distribuição de bens e a instituição da chefia da maneira específica em que ela se dá em uma determinada sociedade. Esclareceu assim que não podemos equacionar a chefia trobriandesa com o conceito de poder, da maneira como este foi cunhado para as sociedades européias dos últimos séculos, assim como não podemos equacionar a posse (temporária) dos objetos Kula com o nosso conceito de riqueza: "Os vaygu'a são valorizados de modo bem diferente daquele pelo qual valorizamos nossa riqueza" (Arg.:368). É neste sentido que devemos entender as comparações de Malinowski entre as jóias da coroa britânica e os objetos Kula (cf. Arg.:75-77). A comparação de Malinowski da interrelação entre o político e o econômico nas Ilhas Trobriand não nos leva imediatamente a um entendimento de sua interrelação alhures, mas

nos mostra que a busca de sua interrelação, em qualquer sociedade, se confunde com a busca de sua instituição, do seu vir-a-ser específico, enquanto dádiva no caso das Ilhas Trobriand, enquanto gênese histórica da mercadoria, no caso da sociedade capitalista.

II - A ECONOMIA POLÍTICA DE MALINOWSKI

Este capítulo tem um duplo objetivo: a) continuar a análise dos fundamentos dos Argonautas, com ênfase na questão da troca (seja a troca Kula, seja outras trocas trobriandesas) e b) oferecer uma interpretação estruturalista das trocas trobriandesas que nos afaste da teoria psicologizante implícita nos Argonautas.

Para tanto, resgataremos um Malinowski economista político focalizando o complexo de trocas em torno do chefe trobriandês descrito por ele. Se no capítulo anterior abordamos o Malinowski etnógrafo e teórico dos incentivos econômicos, abordaremos agora o etnógrafo do quadro social, analista da distribuição econômica, com o intuito de apreender, na etnografia trobriandesa, a troca econômica como criadora de laços sociais, relações de status inclusive.

Vimos que, na interpretação de Sahlins (1960), é através da instituição do urigubu que "a economia tribal é instituída" (p. 405) e que a redistribuição de bens por parte do chefe "é a fundação do poder político" (p. 407) nas Ilhas Trobriand. Como foi dito (cf. nota 15), o urigubu não é exclusivo ao chefe: todo o nativo de Trobriand "distribui aproximadamente três quartos de sua colheita (...) ao marido de sua irmã (ou ao marido de sua mãe) e a família dele" (Arg.:56). O privilégio do chefe à poligamia o faz então um receptor por excelência dos produtos da colheita.

Malinowski, em várias ocasiões, tratou o urigubu como um tributo, e não uma forma de troca⁽¹⁷⁾. Suas observações, entretanto, nos permitem uma reinterpretação. Isso porque o chefe não é apenas um receptor, mas também um doador de bens por exce-

lência. Conforme nos atestam várias passagens dos Argonautas, a generosidade é uma das qualidades essenciais e mais prezadas em um chefe, e mesmo em um trobriandês comum. No Kula, por exemplo, "a mesquinhez é altamente imprópria e indecorosa" (Arg.:266).

"O indivíduo que é justo e generoso no Kula atrai para si maior fluxo de transações" (Arg:82). E de uma maneira geral, em todas as atividades da vida trobriandesa, "a avareza é o vício mais desprezado" (Arg.:81).

Se estudarmos o urigubu como uma forma de troca, veremos claramente sua interrelação com as instituições trobriandesas; ele poderia ser interpretado, por exemplo, como uma parte da série de presentes entre afins, dado que "inhames geram responsabilidades entre afins (affinal responsibilities)" (Weiner, 1982:15). Independente desta interpretação ter alguma validade, há pelo menos uma clara analogia: tanto no urigubu como no casamento há um fluxo de presentes numa dupla direção. Assim, no caso do urigubu, não são os parentes da mulher que devem obrigações: "antes de tudo o marido deve retribuir através de presentes periódicos cada contribuição da colheita anual" (Malinowski, 1951:37). Ou como atesta Weiner: "Inhames apresentados a uma mulher pelo seu pai ou irmão, de uma roça kaymwila (ou da roça maior kaymata, se a mulher é casada com um chefe (cf. Weiner, 1976:201-2), implicam obrigações formais recíprocas" (Weiner, 1982:10). Malinowski nos descreve uma série de "deveres nativos" entre afins, resumidos por ele pelo fato de que "os parentes da mulher devem fornecer regularmente um suprimento de inhame na época da colheita, enquanto o marido, de vez em quando, os presenteia com um objeto de valor" (Arg.:275). Como exemplo, Malinowski cita o fato de que os artesãos de Sinaketa, que fabricam os katudababiles (colares de contas grandes), casam-se frequentemente com mulheres da comunidade agrícola de Kiriwina⁽¹⁸⁾.

Também "o trabalho comunitário está baseado nos deveres do urigubu, ou dos parentes da esposa. Em outras palavras, os parentes da esposa de um nativo tem de ajudá-lo sempre que ele precisa de sua cooperação. No caso do chefe, há assistência em grande escala, aldeias inteiras se apresentam para ajudá-lo" (Arg.:126). Como no caso do urigubu, o chefe, por ter mais esposas, recebe uma quantidade maior de serviços. Voltaremos a esse tema, mas note-se que não há, em Malinowski, uma concepção de troca que englobe num mesmo conceito a "distribuição econômica" do urigubu e essa "solidariedade no trabalho" que é na verdade uma "troca de serviços" (as expressões são de Malinowski: Arg.:126). Note-se que ainda aquele que "recebe" o trabalho comunitário deve fazer, invariavelmente, uma distribuição de alimentos. Esta distribuição ora é considerada por Malinowski como "pagamento"⁽¹⁹⁾, ora não, quando "não é proporcional ao trabalho realizado por cada indivíduo" (Arg.:126). Voltaremos a esse tema da classificação das diferentes prestações, e desta distribuição particular.

Vemos então que o chefe não é apenas um receptor mas também um doador de alimentos. Essa distribuição cerimonial chama-se sagali e "obedece a vários tipos de formalidades e rituais" (Arg.:118). Acontece em diversos momentos da vida trobriandesa: no lançamento de uma canoa recém-construída (Arg.:122), nos funerais, etc. No caso dessas "distribuições mortuárias, os concidadãos pertencentes a clãs que não o do morto recebem uma série de presentes pela execução de seus deveres mortuários" (Arg.:150). Posteriormente, estes cidadãos terão que presentear (entre outras coisas, com alimentos) aqueles que enterraram seus mortos. Há assim não uma troca imediata de alimentos por serviços funerários mas duas trocas, cada uma implicando um lapso de

tempo: alimentos por alimentos e serviços por serviços.

Poderíamos interpretar da mesma maneira a obrigação da viúva, em relação aos membros do clã de seu marido, de manifestar pesar e dor e obedecer às prescrições do período de luto. Conceptualizando o luto como obrigação, os nativos definem-no como prestação, implicando "reciprocidade. Na primeira distribuição cerimonial, três dias após a morte do marido, ela /a viúva/ receberá um substancial pagamento ritual por suas lágrimas; e nas festas cerimoniais seguintes ela receberá mais pagamentos pelos serviços de luto subsequentes" (Malinowski, 1951:34). Neste livro de 1926, Malinowski já percebia, melhor que em 1922, que esses "pagamentos" são melhor entendidos como prestações "na longa cadeia de reciprocidades entre marido e mulher e suas respectivas famílias" (Malinowski, 1951:34). A aparência de uma troca de alimentos por lamentações não deve obscurecer a perspectiva generalizada que não encontramos em Malinowski: num momento seguinte haverá um morto no clã da esposa, cujos parentes matrilineares passarão de receptores a doadores de alimentos.

Posto que não consideramos estas distribuições como pagamentos, no sentido que esta palavra tem na sociedade capitalista, concluiremos, aprofundando as descrições de Malinowski, que as distribuições de alimentos inauguram, em si mesmas, uma esfera de troca⁽²⁰⁾. Isto é, não se troca trabalho por alimento, mas são dois circuitos — alimentos por alimento e trabalho por trabalho (no caso do trabalho comunitário, na medida em que hoje trabalho para o marido de minha irmã, o que Malinowski testemunha acontecer mesmo no caso dos chefes, amanhã o irmão de minha esposa trabalhará para mim; vimos que, no caso dos serviços mortuários, a lógica é a mesma). Estes dois circuitos, na medida em que envolvem cada um muitos trocadores, são regidos pelo princí

pio da troca generalizada⁽²¹⁾ (cf. Lévi-Strauss, 1982).

Ora, isso nos daria uma pista para interpretarmos da mesma maneira o casamento trobriandês — se o definirmos como uma série de trocas de "deveres mútuos, serviços ou presentes" entre afins — ao menos o casamento entre mulheres de Kiriwina (cujos parentes doam produtos agrícolas) e homens de Sinaketa (cujos parentes doam colares, entre outros objetos de valor). É claro que um casamento trobriandês não envolve apenas uma transação; Malinowski se referiu várias vezes à sua própria impossibilidade de "deslindar toda a trama de presentes e contribuições" associadas ao casamento e a outros fatos trobriandeses. Essas distribuições, não somente envolvem grande número de transações mas são "de tal forma intrincadas" que exigiriam um estudo profundo das relações de parentesco nas Ilhas Trobriand, estudo esse que Malinowski prometeu mas nunca publicou.

Entretanto, a doação de alimentos por parte dos parentes da esposa e de objetos de valor (como colares) por parte dos parentes do marido é uma das transações envolvidas no casamento trobriandês, e Malinowski se refere a ela como "idéia básica da condição matrimonial, isto é, que cabe à família da mulher fornecer alimentos ao marido" (Arg.:264). O que proponho aqui é duplicar essa transação, tratá-la como dois circuitos de troca, isto é, alimento por alimento e colar por colar. Em outras palabras, a idéia de que "hoje dou alimentos ao meu genro, amanhã meu filho os receberá dos parentes de sua esposa" chega muitas vezes a aflorar do "inconsciente coletivo" Kiriwina, assim como o nativo de Sinaketa pode imaginar que receberá no casamento de sua filha colares semelhantes ao que deu no casamento de seu filho. O argumento se reforça se lembrarmos que, logicamente, o mecanismo da reciprocidade generalizada pressupõe que o casamen

to do homem de Kiriwina não se casa preferencialmente, ao menos, como mulheres de Sinaketa, o que se confirma pelos dados de Malinowski. Assim como não há "tributo" no caso do urigubu, nem "pagamento" no caso do sagali, aqui não há "compra e venda da noiva", como notou Malinowski.

A análise de Malinowski, como já dissemos, não engloba estas diferentes formas de troca em um único conceito. Mas uma analogia que ela nos permite entre o urigubu, o sagali, o Kula e, para todos os efeitos, também o casamento trobriandês (na medida em que o chefe possui muito mais esposas que o nativo comum) é que estas trocas envolvem primordialmente, ainda que não necessariamente, a figura do chefe. Assim, quanto ao Kula, "o número de parceiros que um indivíduo pode ter varia de acordo com sua posição social e importância. O plebeu das Ilhas Trobriand possui apenas alguns parceiros ao passo que o chefe chega a ter algumas centenas deles" (Arg.:77). Vemos então que se "a vida tribal inteira baseia-se numa incessante permuta material" (Arg.:93), esse "dar e receber" é em realidade, basicamente, um complexo de trocas em torno do chefe⁽²²⁾.

Essa idéia é reforçada, ainda em relação ao Kula, pela demonstração de Malinowski de que há uma analogia funcional entre as posições, geralmente encarnadas pela mesma pessoa, de líder da aldeia e de toli'uvalaku (chefe de uma expedição marítima). Este é também um "chefe de chefes" (cf. nota 15), pois é um chefe dos toliwagas (líder da cada canoa), e "por direito recebe maior número de presentes Kula que os demais" (Arg.:161). O toli'uvalaku se define ainda por ser um distribuidor de alimentos que previamente recebeu, para este fim, sob a forma de presentes especiais, dos parentes de sua esposa (cf. Arg.:164).

Ao descrever estas "chiefly exchanges" Malinowski não

se limitou ao aspecto político e econômico. Ele nos informa, por exemplo, que "mapula é o termo geral dado às retribuições e contrapresentes, econômicos ou não" (Arg.:140). Ou ainda que, dada a capacidade dos chefes em concentrar riquezas, eles têm controle dos sistemas mais poderosos de magia: "O chefe tem sempre ao seu dispor os melhores feiticeiros dos distrito, aos quais ele obviamente também tem de recompensar quando lhe prestam algum serviço" (Arg.:59; cf. tb p. 289). Isso nos leva ao fato de que "a magia é concebida pelos nativos (...) como instrumento de poder" (Arg.:201). Além desta "função política" a magia teria, como vimos, a função de "intermediária entre a vida mítica e a vida real" e também uma "função econômica": "a magia impõe ordem e sequência às diversas atividades e tanto a magia como o cerimonial a ela associado constituem um meio de garantir-se a cooperação da comunidade e a organização do trabalho comunitário. Como já dissemos, a magia instila nos trabalhadores maior confiança na eficácia de seu esforço, disposição mental imprescindível" (Arg.:95).

O que foi dito até aqui nos permite algumas conclusões de etapa sobre a "economia política" de Malinowski. Em primeiro lugar, sua concepção do movimento dos bens, especialmente quando estes passam pelas mãos do chefe, não é puramente econômica. Apesar de criticável em inúmeros pontos, esta concepção oferece ao menos esta vantagem (no sentido de ser uma abordagem próxima à idéia de "fato social total"), sobre conceitos puramente econômicos, como a "redistribuição" de Karl Polanyi(1957), ainda que esta seja entendida, como a reciprocidade, não apenas como uma forma de transação econômica, mas forma de organização econômica. Em segundo lugar, a concepção de Malinowski do movimento dos bens, ou melhor dizendo, sua descrição, viabiliza uma concepção da tro

ca que não exclui a sua dimensão política, exclusão esta frequente no estruturalismo lévi-straussiano. Para Malinowski, o grande número de prestações em torno do chefe permitem a este "acumular abundante riqueza em alimentos e objetos de valor, que utiliza para preservar sua posição social, organizar festas empreendimentos da tribo" (Arg.:59). Segundo este autor, o "motivo fundamental da dádiva /é/ a vaidade de exhibir bens e poder" (Arg.:137). Já segundo a visão maussiana, essas prestações não apenas "preservariam" a posição do chefe, mas a fundariam ontologicamente; a dádiva não teria "motivos" e certamente sentimentos como "vaidade" seriam relegados a um segundo plano, assim como a própria "exibição de poder"; em primeiro plano estaria o fato de que a dádiva funda o poder. Se nos lembramos da afirmação de Dumont (cf. Nota 4), de que existe uma correlação entre tomar o indivíduo como categoria central da análise e uma certa concepção, não ontológica, da dimensão política, veremos que há uma correspondência nas divergências entre Mauss e Malinowski. Lévi-Strauss já havia notado uma correlação entre a particular concepção de indivíduo de Mauss como ser social e sua noção de fato social total: "há na noção de fato social total muito mais do que uma recomendação endereçada aos pesquisadores para que não deixem de relacionar as técnicas agrícolas e o ritual, ou a construção do bote, a forma de aglomeração familiar e as regras de distribuição dos produtos da pesca (...) a noção do fato social está em relação direta com a (...) preocupação (...) de ligar o social e o individual" (Lévi-Strauss, 1974:15-16). Esta concepção maussiana do indivíduo vincula-se ainda a uma concepção ontológica da dimensão política, enquanto a concepção de Malinowski do indivíduo vincula-se a sua concepção de uma função política a ser preenchida pelo chefe.

Procuramos mostrar que há em Malinowski ainda uma correspondência entre a sua noção finalista de "função" e a opção pelas motivações psicológicas e pelo indivíduo como categoria de análise. Por isto a "visão integrada" da sociedade de Malinowski difere do "fato social total" de Mauss. Isso porque a própria relação que Malinowski faz das diversas esferas sociais é uma integração funcional. A cada esfera corresponderia uma ou mais funções de uma maneira por vezes tautológica (haveria uma função econômica da chefia, assim como uma função política de atividades econômicas o mesmo sendo válido em relação à magia e demais esferas), o que nos faz lembrar o comentário de Lévi-Strauss de que o funcionalismo de Malinowski é em si mesmo, um truísmo. ⁽²³⁾ Veremos adiante que a visão maussiana nos aponta para uma hierarquização das diversas esferas sociais.

Se tentamos aqui identificar em Malinowski uma tentativa de circunscrever a troca (e o status legal dos chefes trobriandeses) por variáveis psicológicas, não podemos nos furtar de uma rápida análise do Crime and Custom in Savage Society, uma re-interpretação dos dados trobriandeses de Malinowski após a leitura deste do Ensaio sobre a Dádiva de Mauss. Malinowski enfoca aqui a reciprocidade a partir do conceito de regras legais: "toda a estrutura da sociedade trobriandesa funda-se no princípio de status legal. Por este princípio entenda-se que as exigências do chefe sobre os comuns, marido sobre mulher, pai sobre filho, e vice-versa, não são exercidas arbitrariamente e unilateralmente, mas em concordância com regras definidas e arranjadas em cadeias equilibradas de serviços recíprocos" (Malinowski, 1951:46).

O foco do livro é a relação destas "regras legais" com as "outras regras sociais e os fundamentos psicológicos de ambas", Malinowski assume o estudo das regras legais trobriandesas, fei-

to nos Argonautas principalmente, e elabora teoricamente no Crime and Custom seu significado. Iremos assim acompanhar Malinowski: nos afastaremos da análise das trocas específicas dos trobriandeses em redor do chefe para retomá-las na conclusão deste capítulo, sugerindo uma elaboração teórica de seu significado. Passaremos agora a analisar a concepção de Malinowski das regras sociais, num momento em que este autor não pode deixar de relacionar estas ao fenômeno da reciprocidade. A tensão indivíduo/sociedade, que corresponde, grosso modo, em Malinowski, a uma tensão teoria/etnografia, será o eixo desta análise do fenômeno da troca neste capítulo: vimos tal tensão surgir no Malinowski economista político; iremos identificá-la no Crime and Custom e em seguida também na descrição da troca Kula, tema básico dos Argonautas. Neste momento, reencontraremos o Malinowski economista político, já que descreve o Kula basicamente como "um complexo sistema de troca de conchas enquanto sinais de status social" (Firth, 1967:XV).

Para Malinowski, nem todas as regras sociais são regras legais, ou regras de direito ('rules of law'), estas "formando apenas uma categoria bem definida (...) além das regras de direito, existem vários outros tipos de lei e mandamentos tradicionais que são suportados ('backed up') por motivos ou forças, principalmente psicológicos" (Malinowski, 1951:54). Estas forças psicológicas não estariam em conflito com as regras sociais não legais, elas as suportariam. Mas com as regras legais (aquelas que envolvem diretamente troca e reciprocidade) não se daria algo muito diferente. Assim, Malinowski reconhece que o alemão Thurnwald, um pioneiro da análise da reciprocidade, "estava consciente da sua fundação no 'sentimento humano' mas não da sua fundação social de garantir a continuidade e adequação dos serviços mútuos", isto é, sua importância como "uma forma de união legal ('legal binding form')" (Ma

linowski, 1951:24). As "regras de direito" seriam então sancionadas não por um mero motivo psicológico, mas por uma maquinaria social de forças de união" (Malinowski, 1951:55), que também não estaria em conflito com as "forças psicológicas". Assim, o motivo psicológico está por trás de todas as regras: "A força de união destas regras /legais/ é devido à tendência mental natural do interesse próprio, ambição e vaidade, postas em ação por um mecanismo social especial" (Malinowski, 1951:67). As regras legais têm assim não apenas um domínio próprio (cf. p. 68), diverso daquele das forças puramente psicológicas inatas (cf. p. 64), mas este domínio confunde-se com aquele da ambição e de outros instintos; estes ora são reprimidos para garantir-se a cooperação visando um fim comum (cf. p. 64), ora afloram dentro do mecanismo das regras sociais.

Entende-se então porque Malinowski enfatiza o "lado cerimonial das transações": este "fornece uma força de união através de um mecanismo psicológico especial: o desejo de exhibir-se, a ambição de aparecer generoso, a estima extrema pela riqueza e acumulação" (Malinowski, 1951:29). Assim também a exibição cerimonial dos objetos trocados e a comparação destes "impõem um constrangimento psicológico definido no doador" (Malinowski, 1951:36).

Malinowski dá ainda o exemplo da atividade da pesca. Esta é organizada segundo regras sociais legais de cooperação recíproca, mas aonde, como vimos, forças psicológicas não deixariam de atuar: "quase não preciso dizer que há também outros motivos motrizes ('driving motives'), além das obrigações recíprocas, que mantêm o pescador em sua tarefa. A utilidade da ocupação, o desejo do novo, a dieta excelente e, acima de tudo, talvez, a atração daquilo que para os nativos é um esporte extremamente fascinante" (Malinowski, 1951:28). Conclui-se que, no Crime and Custom,

Malinowski se afasta, em relação aos Argonautas, de uma análise da dimensão política da reciprocidade. Ambos os livros são exemplos de uma Psicologia Britânica, mas o segundo contém mais teoria trobriandesa.

Não poderíamos estar mais longe de uma interpretação maussiana ou estruturalista, voltaremos à etnografia trobriandesa analisando a troca Kula. "O Kula é uma forma de troca e tem um caráter inter-tribal bastante amplo: é praticado por comunidades localizadas num extenso círculo de ilhas que formam um circuito fechado (...) Ao longo desta rota, artigos de dois tipos — e somente desses dois — viajam constantemente em direções opostas. No sentido horário, movem-se os longos colares feitos de contas vermelhas chamados soulava. No sentido oposto, movem-se os braceletes feitos de conchas brancas mwali. Cada um desses artigos viajando em seu próprio sentido no circuito fechado, encontra-se no caminho com artigos da classe oposta e é constantemente trocado por eles. Cada movimento dos artigos do Kula, cada detalhe das transações é fixado e regulado por uma série de convenções tradicionais; alguns dos atos do Kula são acompanhados de elaboradas cerimônias públicas e rituais mágicos" (Arg.:70).

A troca Kula, como qualquer troca de dádivas, assenta-se no princípio básico de que a doação de um presente cerimonial implica que "após certo lapso de tempo, deve ser recebido um presente equivalente" (Arg.:80). Não é um escambo; cabe ao doador estabelecer a equivalência do contra-presente que, por sua vez, deverá manter aberta a possibilidade de continuar trocando com seu parceiro: "o fato de que uma transação seja consumada não significa o fim da relação estabelecida entre os parceiros (...) /que/ é permanente" (Arg.:7).

Há "comunidades Kula", cada uma se compondo de várias

aldeias que formam o grande grupo na expedição marítima que busca objetos Kula em uma ilha vizinha. Essas comunidades "atuam como um só grupo nas transações do Kula, executam seus rituais mágicos em comum, possuem os mesmos líderes e se movem na mesma esfera social interna e externa em cujo âmbito trocam seus objetos de valor" (Arg.:85). Antes das expedições marítimas, transações externas são efetuadas no interior de cada "comunidade Kula" que assim "realizam entre si um Kula interno" (Arg.:99). Além disso, "há uma rica mitologia do Kula, na qual se contam histórias sobre épocas remotas, quando ancestrais míticos se empenhavam em expedições longínquas e audaciosas" (Arg.:85). "Toda expedição Kula se realiza com a finalidade principal de receber e não de dar presentes" (Arg.:162). Não obstante, os artigos que são coletados são comparados entre si, contados e expostos publicamente de maneira competitiva (cf. p. 163). Assim é que o "Kula congrega grande número de pessoas pertencentes a diferentes culturas" (Arg.:392), "atando-as com obrigações recíprocas específicas e obrigando-as a observar regras e prescrições detalhadas de modo harmonioso" (Arg.:365).

O Kula promove assim uma aculturação: há regras comuns, uma mitologia comum. Há trocas paralelas ao Kula, "correndo junto com as linhas de comunicação Kula" (Arg.:358), e certas tribos especializaram-se em certos objetos: há os fabricantes de canoa, de potes de barro, preparadores de betel para ser mascado, e Malinowski fala até mesmo de "centros industriais" (Arg.:60). Nessas trocas, "não são só os objetos da cultura material mas também costumes, canções, temas artísticos e influências culturais gerais também viajam ao longo das rotas Kula" (Arg.:78). Malinowski nos descreve a existência de tribos "que, em cultura são bem diferentes das demais tribos vizinhas e não participam

diretamente do Kula" (Arg.:42) e conclui que "a esfera de influência do Kula e a região etnográfica das tribos Massim são quase indistintas uma da outra — daí podermos falar do tipo de cultura Kula e de cultura Massim como praticamente sinônimos" (Arg.:36). Neste contexto, é de se lamentar a ausência na etnografia de Malinowski de dados a respeito da relação entre o Kula e as alianças matrimoniais. Durham nota que "esta lacuna da etnografia de Malinowski se refere exatamente (como quase todas as outras) às relações de parentesco". Por exemplo, "a importância da relação de afinidade na determinação de parceiros jamais é explícita" (Durham, 1973:68).

Uberoi (1962, especialmente p. 22-3) nos mostra que entre os grupos da área, aqueles que não trocam (sejam mulheres, sejam objetos Kula, sejam serviços como a construção conjunta de casas) guerreiam entre si. O Kula é um caso típico da passagem lógica da guerra à troca de que falava Lévi-Strauss (1976), podendo ser entendido como um mecanismo de paz: "o parceiro de além-mar é um hospedeiro, patrono e aliado em terras perigosas e pouco seguras" (Arg.:78). Malinowski nota que a sensação de ameaça, o temor da feitiçaria, a hostilidade mútua e a falta de garantia de segurança pessoal eram ainda maiores em épocas passadas (cf. Arg.:78) e sugere que o "Kula é um substituto da guerra e da caça de cabeças" (cf. Leach, 1957:133). São reportados vários casos em que toda uma frota de canoas é assassinada (cf. Arg.:170), muitas vezes quando a transação não é bem sucedida. Compreende-se então que tenha perdurado, até a época da visita de Malinowski, uma certa insegurança "quanto à boa vontade dos parceiros, com os quais já negociaram tantas vezes, tendo-se sido visitado por eles e os tendo visitado repetidas vezes" (Arg.: 256).

A passagem da guerra à troca é exemplificada na maneira em que são trocados todos os presentes entre parceiros de dois grupos distantes (e não só os presentes Kula): "jogados violentamente e quase desdenhosamente pelo doador". Também "insultos frequentemente acompanham os presentes" (Arg.:351). Essa agressividade ritualizada se repete também quando uma comitiva entra numa aldeia estrangeira: "alguns homens atiram pedras e lanças contra o Kavalapu, as pranchas ornamentais esculpidas e pintadas que formam um arco gótico nas extremidades do telhado da casa de um chefe ou de um celeiro de inhame (...) O dano não é reparado, pois, é uma marca de distinção" (Arg.:350).

Malinowski tentou adequar a dimensão e complexidade deste "mecanismo sociológico" do Kula às suas teorias psicologizantes. Estímulos e desejos determinantes no caso da relação magia/trabalho, por exemplo, passam a um plano secundário na análise da troca em si, mas não obstante permanecem como categorias psicológicas universais: "Muito embora o nativo do Kula, como qualquer outro ser humano, tenha paixão pela posse, deseje manter consigo todos os seus bens e tema perdê-los, o código social das leis que regulam o dar e receber suplanta sua tendência aquisitiva natural" (Arg.: 81). Ou ainda quando explica o "caráter intertribal desta instituição" — o Kula — como "uma união em torno de um interesse comum e profundamente emocional /de/ tantas comunidades esparsas" (Arg.:282), novamente variáveis psicológicas como "interesse" e "emoção" ganham um peso explicativo bastante significativo.

Imbricada neste quadro teórico também está a concepção de "valor econômico" de Malinowski. Por exemplo, quanto aos alimentos: "Naturalmente, como todos os animais, humanos ou não, os trobriandeses consideram o ato de comer como um dos maiores prazeres da vida, que, entretanto, continua a ser um ato individual:

nem o ato em si nem o sentimento a ele associado foram socializados. É esse sentimento indireto, mas na verdade arraigado, como é óbvio, no prazer da alimentação que constitui o valor dos alimentos aos olhos dos nativos. Além disso, é esse valor que faz com que os alimentos armazenados se tornem um símbolo e um veículo de poder. Daí a necessidade de armazená-los e exibí-los. O valor não é resultante da utilidade ou raridade, intelectual - mente combinadas, mas sim o resultado de um sentimento que se desenvolve ao redor das coisas que, satisfazendo necessidades humanas são capazes de provocar emoções" (Arg.:135). Eis Malinowski reduzindo uma relação social, o valor, a um sentimento individual que é explicitamente tratado como associal na origem (não "foi socializado", assim como o próprio "ato de comer"), social apenas na medida em que, enquanto emoção, é comum a cada indivíduo. Não se explica assim a especificidade da sociedade trobriandesa (nos termos do próprio Malinowski, não só em relação às outras sociedades, mas a "todos os animais, humanos ou não").

Igualmente "o valor dos objetos manufaturados deve também ser explicado através da natureza emotiva do homem, e não como decorrência de uma elaboração lógica de pontos de vista utilitários" (Arg.:135). Os objetos mais bem trabalhados gerariam "um maior sentimento de apego (...) por isso mesmo /seriam/ tanto mais desejáveis de serem possuídos" (Arg.:135). Coerentemente, então a troca é explicada por uma "tendência natural do ser humano a exibir, repartir e dar" (Arg.:137), e "pela compreensão de um dos fatos fundamentais do costume e da psicologia nativa: o amor ao 'dar e receber' em si próprios; o gozo da posse da riqueza através da sua doação" (Arg.:136).

Malinowski pode então concluir que "o Kula é a mais alta e significativa expressão dessa concepção nativa de valor e

se desejarmos entender todos os costumes e atos do Kula em seu contexto próprio, precisamos antes de mais nada entender o processo psicológico que o fundamenta" (Arg.:138).

Também a magia seria fundamentada em um processo psicológico (cf. Arg.:256), dado que "os principais interesses sociais como a ambição de sucesso na agricultura, ambição de êxito no Kula, a vaidade pessoal e a demonstração de encantos pessoais na dança — todos encontram sua expressão na magia" (Arg.:289). A mesma observação que Leach fez sobre a concepção de troca de Malinowski — que, ao contrário da concepção de troca de Mauss, aquela não implica comunicação — é expressamente dita por Malinowski em relação a sua concepção de magia: esta "não serve para comunicar idéias de uma pessoa para a outra, ela não pretende conter um significado consecutivo e consistente. É um instrumento que serve a propósitos especiais" (Arg.:312). Essa visão finalista e utilitária da magia levou Malinowski a negar a existência de uma "lógica da magia", reduzindo a "ordem lógica do pensar" a "concatenações verbais (...) expressões que se ajustam umas às outras" (Arg.:312).

Talvez a observação de Leach tenha sido radical demais: Malinowski não poderia ser tão utilitário quanto à troca Kula como foi em relação, por exemplo, à magia. Malinowski não podia negar o valor simbólico dos objetos Kula, ou das lâminas baku, objetos que "jamais são usados para fins práticos desempenhando unicamente a função de símbolos de riqueza e objetos de parada" (Arg. 265). Malinowski difere assim os objetos Kula daqueles "usados para fins práticos"; entre estes estariam aqueles que chama de "instrumentos econômicos", dinheiro e moeda. Não obstante, Malinowski focaliza sua análise do Kula para "a atitude mental dos nativos com relação aos símbolos de riqueza" e ao fato de "cada peça do vaygu'a do tipo Kula (...) tem uma função principal e serve a um propósito

principal circular ao longo do anel do Kula, ser possuída e exibida de uma certa maneira (...) suscitar inveja e se conferir distinção social" (Arg.:366).

Vemos então que, se é radical assumir com Leach que o tratamento que Malinowski dá à troca Kula é apenas utilitário, a proposição de Leach revela parte da verdade. Isso porque Malinowski, após descrever o Kula, incluindo nessa descrição seu conteúdo simbólico, volta-se aos objetivos, funções, propósitos, isto é, os "fins" de uma instituição, localizando-os na esfera dos sentimentos humanos (inveja, vaidade, etc.). Esse momento do raciocínio de Malinowski representa, como vimos, sua busca de regularidades universais ao nível das "atitudes psicológicas".

Mas nem por isso podemos deixar de reconhecer que a descrição de Malinowski do Kula vai bem além dos seus pressupostos teóricos, o que, em boa medida, foi o que fez Leach. O próprio Malinowski sentiu-se encorajado a especular em torno do Kula por ter percebido a importância daquela instituição com a qual se deparava, um fato "profundamente ligado com as camadas fundamentais da natureza humana" a ponto de "esperar encontrar fenômenos associados e afins em várias outras províncias etnográficas" (Arg.:368). Não há assim uma total redução da especificidade concreta do Kula - ou ainda, da troca de dádivas, do "dar e receber" - ao nível dos sentimentos e/ou da psicologia humana. Dado que "podemos esperar encontrar em outras partes do mundo as idéias fundamentais do Kula" (Arg.:368), não é tão premente, no caso do Kula, a necessidade de se recorrer à psicologia humana para se atingirem regularidades universais como o era no caso de outras instituições trobriandesas (a este respeito, nos referimos anteriormente à magia). Se, como acabamos de ver, há em Malinowski uma interpretação psicologizante do Kula, por outro lado há tam

bém uma descrição da "lógica do Kula", um entendimento desta instituição como um "arranjo social" (Arg.:368), — arranjo este situado num nível empírico — e, mais ainda, de como esta lógica se coaduna com outras instituições trobriandesas.

Ora, aqui o contraste entre Malinowski e Lévi-Strauss é evidente. Para este é necessária uma redução da troca em termos da psicologia humana — certamente uma psicologia distinta da de Malinowski, como vimos — para que se entenda a troca como universal. A troca é "somente um aspecto de uma estrutura global de reciprocidade" (Lévi-Strauss, 1982:176) e, enquanto estrutura, localiza-se "antes das instituições e como condição delas" (p.169). Entende-se assim a interrelação entre as instituições trobriandesas, como a troca de objetos Kula ou as trocas matrimoniais, como casos particulares de uma "relação de troca dada anteriormente às coisas trocadas" (p. 178). Assim "há na troca algo mais do que coisas trocadas" (p. 99), ela é um nexos social. Veremos a seguir que é o Malinowski etnógrafo da troca, e não o teórico da troca que apreende as trocas enquanto nexos sociais.

Apesar do tema principal dos Argonautas ser a troca Kula, Malinowski buscou "fornecer um esboço das diversas modalidades de troca e de comércio" das Ilhas Trobriand, para colocar o Kula, entendido como "uma forma de troca", em seu "contexto mais íntimo" (Arg.:131). Seguiremos aqui este procedimento enquanto ele foi descrição etnográfica; mas esse "esboço" que Malinowski faz das diversas prestações trobriandesas muitas vezes vai além dos fatos trobriandeses, na medida em que ele é uma classificação ("Malinowskiana", ou ainda "inglesa" ou "antropológica" ou "ocidental") de uma classificação (trobriandesa), representando uma generalização que os nativos não seriam capazes de entender" (Arg.:143). Note-se ainda que a antropo -

logos como Sahlins (1972, especialmente p. 241) encamparam tal classificação, enquanto classificação antropológica mesmo. Outros antropólogos cometem o erro inverso, não encampando tal classificação mas não enxergando em Malinowski um construtor de modelos econômicos; este autor, para alguns, "contenta-se em, demonstrada a inadequação das categorias existentes, substituí-las por outras que reflitam a própria experiência nativa. Desse modo, o que vamos obter no final não é uma nova teoria econômica ou antropológica da troca, mas uma teoria trobriandesa do Kula" (Durham, 1973:65).

O modelo ou classificação de Malinowski "enumera os vários tipos de transação à medida em que eles vão gradualmente assumindo características de comércio" (Arg.:173) ⁽²⁴⁾. Para tanto, Malinowski reúne em uma mesma categoria, prestações que os trobriandeses distinguem entre si (por exemplo, o sagali realizado após o trabalho comunitário e os presentes que um homem dá à sua amante são classificados juntos como "pagamentos por serviços prestados" — categoria 3) e distingue prestações que para os trobriandeses não são essencialmente diferentes (como o sagali após o trabalho comunitário e aquele após os funerais, este último classificado como "retribuições costumeiras, feitas de uma maneira irregular e sem estrita equivalência — categoria 2). A categoria 4 de Malinowski seria constituída por "presentes retribuídos sob forma economicamente equivalente". Fica obscuro o que significaria para os trobriandeses algo "economicamente equivalente", mas o fato é que a classificação de Malinowski é, como ele mesmo diz, "do ponto de vista econômico" (Arg.:143). Malinowski se viu, portanto, obrigado a desvendar relações sociológicas na "base" das categorias de presentes que havia classificado "se-

gundo princípios econômicos" (Arg.:148). Isso significa uma "segunda classificação malinowskiana", onde as prestações são novamente alinhadas, não mais em um "rol de categorias" mas em relação a: 1) parentesco matrilinear; 2) laços matrimoniais; 3) parentesco por afinidade; 4) relações clânicas; 5) amizade pessoal; 6) chefes e plebeus; 7) mesma comunidade; 8) mesma tribo. Vê-se que há uma descontextualização, quando o objetivo inicial era justamente contextualizar as transações em relação não apenas às "relações sociológicas de base" mas à sociedade trobriandesa vista como um todo.

Ainda segundo a classificação de Malinowski, a categoria 1 corresponderia o "puro presente", isto é, o presente sem retribuição. Este conceito contradiz a própria classificação trobriandesa das dâdivas: esta, segundo o próprio Malinowski nos informa em outra parte dos Argonautas, postula "a regra geral de que a todo presente deve corresponder uma retribuição" (Arg.: 104). Em Crime and Custom (p. 41-2), Malinowski aceita a crítica de Mauss à impossibilidade de uma prestação que exclua a reciprocidade, mas acrescenta que revisou sua posição independente (cf. tb. Leach, 1957:134). Na verdade, a diferença entre Mauss e Malinowski é maior que que, desde o próprio Malinowski, costuma-se supor.

A categoria 7 de Malinowski é o "comércio puro e simples" (Arg.:147). Vê-se então que, na classificação de Malinowski, a dâdiva é apenas um entre tantos outros tipos de troca, um polo principal ao qual se oporia o comércio, entendido enquanto "ganho". Esses dois polos estariam integrados funcionalmente na sociedade trobriandesa, mas, enquanto princípios de troca, se excluíam mutuamente, na medida em que nenhum dos dois permeiaria toda a sociedade, mas cada princípio estaria presente em uma ati

vidade específica. No Kula, por exemplo, "entre dois parceiros jamais se verifica uma permuta direta do tipo gimwali" (Arg.: 268). Uberoi tem o propósito "de separar o lado ritual do Kula /i.e., a 'troca simbólica'/ do seu lado mais utilitário /i.e., comercial/. Essa separação não é mero artifício analítico; existe também uma separação real na prática do Kula e nas idéias de seus agentes" (Uberoi, 1962:139). Há assim a necessidade de se distinguir "o que é dádiva ('gift') (...) e o que é livremente negociado" (Uberoi, 1962:150), pois estes seriam princípios que operariam independentemente e de maneira excludente. Veremos melhor a seguir que esta distinção entre lógica da dádiva e da mercadoria e a imputação desta aos "nativos" é característica da tradição britânica.

Lévi-Strauss nos apresenta dados nas Estruturas Elementares do Parentesco que contradizem esta disjunção entre a lógica da dádiva e a da compra e venda postulada por Malinowski e Uberoi. Estas duas lógicas convivem enquanto princípios organizativos de várias sociedades (de qualquer sociedade, poderia ser dito): por exemplo no "vocabulário matrimonial da Grande Rússia o noivo é chamado 'o negociante', a noiva 'a mercadoria' (...) o mesmo simbolismo encontra-se entre os cristãos de Mossul, onde o pedido de casamento reveste-se de uma expressão estilizada: 'O senhor tem uma mercadoria para nos vender'? Realmente a sua mercadoria é excelente! Nós compramos!" (Lévi-Strauss, 1982: 76). Lévi-Strauss (p.168) nota ainda que para Frazer — que, como Malinowski, via a troca como instituição — o sistema matrimonial de Buin, nas Ilhas Salomão, é de uma dificuldade insólvel, já que com o advento do dinheiro e do comércio, a compra e venda de mulheres não tomou o lugar mas se superpôs à troca de mulheres.

Lévi Strauss credita a dificuldade de Frazer ao fato deste autor não opor, como Malinowski, mas assemelhar troca de mulheres "à solução racional de um problema econômico" (p.178); Frazer considera a troca de um ponto de vista puramente econômico, atribuindo "ao seu homem primitivo a mentalidade do 'homo economicus' dos filósofos do século XIX" (p. 177). Ora, vimos que precisamente nesta questão Malinowski supera Frazer caminhando, quanto a este ponto, no sentido da análise de Mauss. Mas Malinowski repetiria o erro de Frazer ao postular a troca como instituição. Se Malinowski não vê, como Frazer, "a troca como uma modalidade de compra", o que significaria fazer do econômico o termo englobante, não chega, como Mauss e Lévi-Strauss, a ver que "é a compra que constitui uma modalidade de troca" (Lévi-Strauss, 1982:177), o que significaria entender esta não apenas como instituição mas também como princípio universal.

Esta passagem das Estruturas Elementares é oportuna ainda para livrar-nos das insinuações daqueles que vêem uma influência dos economistas neo-clássicos na análise do parentesco de Lévi-Strauss. Identificar tal postura em Lévi-Strauss é desconhecer a crítica que este autor fez a Frazer, identificando erroneamente uma postura lá onde ela não está.

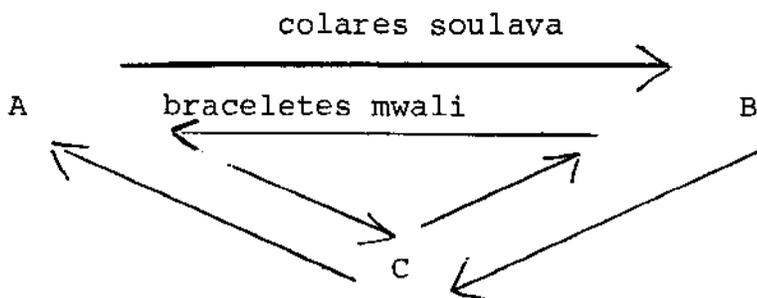
Em termos maussianos, a dádiva e a "compra e venda" (e não o escambo) não estão integrados funcionalmente mas em relação hierárquica. Conforme a definição de Dumont, a relação hierárquica pressupõe o englobamento de dois termos contrários em um todo representado de forma dominante por um desses termos. Não haveria inclusive exclusão de um termo pelo outro na medida em que, apesar de um desses termos ser o termo englobador, haveria um "englobamento recíproco", cada um sendo dominante a seu turno. É assim neste ponto fundamental que diferem as tradições francesa e inglesa⁽²⁵⁾. Obviamente, a hipótese acima corre paralela àquela, já

lançada aqui, de uma hierarquização das esferas sociais. Estas esferas seriam integradas funcionalmente para Malinowski, não havendo uma preponderância coerente desta ou daquela esfera: vimos que ora a "espinha dorsal" da sociedade trobriandesa é a magia, ora é a organização social, para Malinowski⁽²⁶⁾.

Complementando a classificação deste autor das prestações trobriandesas, a sua categoria 6 — "troca cerimonial com pagamento diferido", isto é, "mais tarde retribuídos" (Arg.:145), — corresponde ao masi trobriandês, troca de produtos da lavoura das aldeias do interior por peixe das aldeias litorâneas. A categoria 5, "troca de bens materiais por privilégios, títulos e bens não materiais" (Arg.:144) induz-nos mais uma vez ao erro. Isto porque desconhece que "apenas itens de um mesmo tipo podem ser comparados ('ranked')" (Crocker, 1969:53), isto é, "a troca não pode ser sem igualdade" (Aristóteles, Ética a Nicômano, citado por Fausto, 1983:109). De acordo com o raciocínio que tentamos desenvolver nesta dissertação, Malinowski deixou-se envolver por algo que é uma troca (restrita) apenas na aparência; tal "troca" seria melhor entendida como escondendo dois circuitos de troca generalizada. Tal raciocínio em termos de troca generalizada não é aliás inerente à tradição francesa, aparecendo em Gregory (1982; cf. por exemplo, p. 66/68 para uma análise da "bride-wealth" na Nova Guiné).

Voltemos agora à classificação trobriandesa, muito mais interessante que a de Malinowski. Da "regra geral" que mencionamos, de que a todo presente deve corresponder uma retribuição segue-se que as transações iniciam-se como uma vaga, presente de abertura ("opening gift") e se encerram com um presente final de retribuição chamado yotile. Há uma relativa "equivalência" entre eles, que são trocáveis por pertencerem a uma mesma esfera. Esta

equivalência entretanto nunca é perfeita. No caso do Kula, por exemplo quando se trocam vaygu'a (objetos de valor) qualificados como diferentes em termos de valor, ainda que trocáveis entre si, aquele indivíduo que "deu mais" assume uma posição de superioridade — posição esta que pode se tornar permanente se sua generosidade se repetir com o tempo. Se essa "diferença de valor" superar um limite ou margem tradicional, aquele que "deu mais" guarda rancor de seu parceiro, que fica com a fama de avarento. A inequivalência entre objetos trocados reflete assim uma inequivalência entre as posições sociais dos trocadores. Do ponto de vista da ideologia trobriandesa não há equivalência perfeita na troca Kula, ainda por um outro motivo: trocam-se colares por braceletes. Vamos ver como isto se dá, reduzindo a três, um número hipotético dado para facilidade da exposição, o número de participantes num anel Kula.



Soulava: A faz uma expedição a C que dá colares a A
 C " " " " B " " " a C
 B " " " " A " " " a B

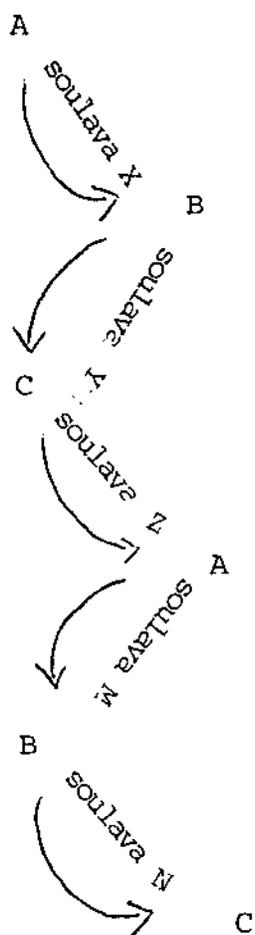
Mwali: C faz uma expedição a A que dá braceletes a C
 A " " " " B " " " a A
 B " " " " C " " " a B

Vimos que aqueles que saem numa expedição apenas recebem os vaygu'a. Pelo fato de que os soulava obedecem sempre o sentido horário, vemos que, no caso de "A" ir a "C" o vaga será uma soulava dado por "C" para "A". "A" irá reciprocamente receber a visita de "C"; dando a este um yotile que é um mwali. Está claro que a diferença entre vaga e yotile é convencional, o mwali que "A" dá a "C" poderia ser considerado vaga pelo seus trocadores devendo ser reciprocado futuramente por um soulava que "C" daria a "A" que seria então um yotile. O essencial é notar que a transação está sempre aberta na medida em que, os objetos não sendo idênticos, há sempre um desequilíbrio material, há sempre algo a ser reciprocado, o que será feito no seu devido tempo, seguindo-se a rota do anel Kula.

Há ainda uma inequivalência quanto ao tempo: "os dois presentes Kula — diz Malinowski, referindo-se ao par vaga/yotile — são também distintos quanto ao tempo. É evidente que isso se dá no caso de uma expedição marítima (...) na qual os visitantes não trazem consigo nenhum objeto de valor e, desse modo, qualquer objeto recebido na ocasião, seja vaga ou yotile, não pode, portanto, ser permutado ao mesmo tempo. Porém, mesmo quando a transação se realiza na mesma aldeia no decorrer de um Kula interno, tem de haver um intervalo entre dois presentes, pelo menos de alguns minutos" (Arg.:262). Vemos assim que há sempre desigualdades, em pelo menos um dos 3 níveis seguintes: quanto à posição dos trocadores, quanto ao objeto trocado e quanto ao intervalo entre presente e contra-presente; nunca se trocam objetos idênticos ao mesmo tempo por pessoas do mesmo grupo, sub-clã ou posição social⁽²⁷⁾.

Dissemos que é apenas para a ideologia trobriandesa que se trocam colares por braceletes. Isso porque, pelo esquema

gráfico do anel Kula, está claro que temos em verdade dois sistemas de reciprocidade generalizada — um de mwali, outro de soulava — que se decomporiam em 3 sistemas de troca restrita de braceletes por colares (entre A e C, A e B e B e C). Os dois sistemas de reciprocidade generalizada fundariam duas esferas de troca — uma de mwali, outra de soulava — que seriam representadas cada uma por uma forma helicoidal na medida em que dificilmente um dado soulava "X" que "A" passa para "B" será passado para "C" e em seguida de "C" de volta para "A". Mais provável seria então que ocorresse algo do tipo:



etc....

Quando o soulava inicial (no caso "X") fosse entregue a "A" por "C", esta forma se fecharia num círculo. Evidentemente, dado que Malinowski nos atesta que cada objeto Kula é único e individual (soulava X ≠ soulava Y ≠ soulava Z, etc...), enquanto tal não ocorresse haveria um desequilíbrio material permanente.

Malinowski já havia se referido ao fato de que nas Ilhas Trobriand a qualidade de tipos e formas de troca e a sua quantidade e intensidade são incalculáveis. O certo é que existem esferas ou circuitos de troca que se sobrepõem e, como no Kula, obedecem a direções diferentes. A própria visita de uma expedição marítima Kula já é uma prestação específica, e funda uma esfera. A disposição hierárquica dessas trocas seria então complicadíssima, mas talvez pudéssemos imaginar uma hierarquização de esferas de troca. O Kula, por exemplo, poderia, hipoteticamente, ser entendido como um todo hierárquico, ser composto por uma série hierarquizada de esferas de troca; o termo englobador destas trocas, ou esferas de troca, seria a troca dos vaygu'a, à qual Malinowski se refere como troca Kula propriamente dita.

Na descrição destas esferas, Malinowski seguiu a classificação trobriandesa; temos assim conhecimento de algumas delas, como a dos presentes kaributu e a dos pokala. Ambos são "presenes de solicitação" oferecidos a alguém que possui um objeto Kula excepcionalmente valorizado pelos seus parceiros, que então "competem entre si pela honra de receber esse artigo" (Arg.: 83). Os pokala consistem de alimentos, em geral porcos, bananas de especial qualidade, inhame ou taro; os kaributu são de maior valor, incluindo as grandes lâminas de machado chamadas beku, colheres para cal feitas de osso ou de madeira ou cinto de valor. Estes "presenes de solicitação" devem sempre ser retribuídos "mais tarde com um presente equivalente" (Arg.:263). "Outro tipo

de presente importante, essencial ao Kula, é o presente intermediário denominado basi. Vamos imaginar que um nativo de Sinaketa tenha dado um par muito bom de braceletes a seu parceiro de Dobu, em seu último encontro em Sinaketa. Agora, ao chegar em Dobu, descobre que seu parceiro não possui nenhum colar de valor equivalente ao dos braceletes dados. Não obstante, ele espera que, nesse ínterim, seu parceiro lhe dê um colar, mesmo que seja de qualidade inferior. Esse é um basi, ou seja, um presente que não é dado em retribuição ao vaga altamente valioso, mas para preencher uma lacuna. Esse presente basi, por sua vez, tem de ser retribuído por meio de um par de braceletes de valor equivalente, em data futura. Por sua vez, o nativo de Dobu tem ainda de retribuir os grandes braceletes que recebe para os quais ele ainda não dispõe de um presente equivalente. Assim que ele obtiver um, oferece-o como presente Kudu, o presente que 'agarra', com o qual se conclui a transação" (Arg.:263/4).

Citamos aqui algumas das formas de troca diretamente relacionadas com a troca dos vaygu'a (o Kula propriamente dito de Malinowski), de tal forma que podemos imaginá-las compondo um "Grande Kula". Malinowski nos descreve outras formas de troca, também relacionadas ao Kula, à troca dos vaygu'a, logicamente, mas de maneira um pouco mais distante. Citaremos aqui mais algumas dessas trocas que compõem o que chamamos "classificação trobriandesa"; escolhemos aquelas relacionadas com o "trabalho comunitário", de tal forma a complementar nossa análise anterior do "trabalho comunitário" trobriandês entendido como uma prestação, isto é, uma forma de troca. Veremos que é justamente enquanto prestação ou troca que os trobriandeses distinguem "pelo menos cinco modalidades diferentes de trabalho comunitário, cada uma

delas com um nome diferente, cada uma delas com uma natureza sociológica própria e distinta" (Arg.:127).

Assim, o tamgogula é o trabalho de "cortar o mato e preparar o campo para a lavoura" realizado "quando o chefe ou líder convoca os membros da comunidade da sua própria aldeia (...) trabalhando cada dia num único terreno e sendo alimentados nesse dia pelo proprietário" (Arg.:127). Note-se que, nos primeiros dias, trabalham-se os terrenos do chefe. O lubalabisa é organizado de modo idêntico mas assume a escala de várias aldeias. O tamgogula e o lubalabisa envolvem toda a comunidade, já que todos dão e todos recebem prestações de trabalho. O ka-butu é a solicitação de trabalho por parte de um chefe ou nativo influente, que deve fornecer alimentos a seus auxiliares. O tau'la "realiza-se quando um grupo de aldeias decide fazer um dos estágios agrícolas em comum, em termos de reciprocidade" (Arg.:127). O tau'la se distingue do lubalabisa por este ser um trabalho de preparação da lavoura, não um estágio de seu cultivo, o que implicaria uma reorganização das prestações. Malinowski não nos fala de prestações de alimentos ou mesmo de festas comunitárias no caso do ta'ula. "Finalmente, um termo especial — tavile'i — é usado quando os nativos querem dizer que os campos são lavrados através do trabalho individual, cada nativo trabalhando em seu próprio terreno" (Arg.:129). O tavile'i define-se então pela ausência de troca; aqui o trabalho não é uma prestação. Note-se que esse nunca é o caso dos terrenos do chefe, que são sempre lavrados através de trabalho comunitário. /3

Estas classificações não definem um trabalho determinado, e sim uma forma específica de organização, ou ainda, socialização do trabalho através de uma determinada organização deste enquanto troca. O kabutu, por exemplo é a

solicitação de trabalho pelo chefe, e este trabalho não é necessariamente trabalho na lavoura: "O trabalho comunitário empregado na construção da canoa é obviamente do tipo kabutu" (Arg.:128), quando os parentes das esposas do chefe tem um dever especial. Malinowski entende a distribuição de alimentos feita pelo chefe na ocasião do kabutu como "pagamento" e não troca, o que já foi criticado aqui. No fundo, não são o chefe mas todos os trobriandeses dependem das trocas com os parentes de suas esposas. O chefe é aqui um centralizador das trocas e sua posição específica se funda numa peculiar organização das trocas. Por exemplo, uma canoa não é nunca concebida como "construída pelo chefe", — ainda que ele seja o "empreendedor" do kabutu — mas "para o chefe (...) por especialistas" (Arg.:128). Esses especialistas recebem presentes substanciais sempre na forma de alimentos crús (centenas de cestas de inhame, cocos, nozes de betel, um ou dois porcos) e alguns vaygu'a do tipo que não é utilizado no Kula (uma grande lâmina de pedra ou um cinto de discos de conchas vermelhas, por exemplo).

Vimos que no caso do "trabalho comunitário" há troca de trabalho por um lado — na medida em que o meu terreno será trabalhado por "outros", cujos terrenos eu ajudarei a trabalhar — e alimentos por outro. No caso do trabalho do especialista não está tão claro que defrontamo-nos com dois circuitos de troca. De qualquer forma, como na troca Kula, na troca kabutu há uma tendência da própria ideologia trobriandesa no sentido de ver dois circuitos de troca generalizada — que são claramente definíveis no caso do kabutu de trabalho na lavoura — como uma troca restrita de coisas desiguais. Certamente isso induziu Malinowski a descrever — ainda no caso do kabutu de trabalho

na lavoura — "um pagamento" do trabalho por meio de alimento.

Conseguimos neste capítulo reinterpretar os dados trobriandeses fornecidos por Malinowski ao mesmo tempo em que aprofundamos o estudo da particular antropologia deste autor iniciado no primeiro capítulo. No capítulo seguinte, analisaremos aspectos da obra de Firth, identificando este como um continuador da antropologia de Malinowski. Veremos que a particular direção em que Firth desenvolveu a antropologia de Malinowski nos impossibilita uma reinterpretação do material etnográfico Tikopia fornecido por aquele.

De qualquer modo, a estratégia da dissertação segue idêntica, no seu objetivo de compreender melhor a tradição antropológica britânica ao contrapô-la com a tradição francesa. Este contraponto será menos evidente mas não menos efetivo no capítulo seguinte. Menos evidente porque não iremos reinterpretar a etnografia Tikopia à luz da escola francesa, mas ainda efetivo porque será a partir desta tensão entre as duas referidas tradições que identificaremos um viés economicista em Firth que poderá ser entendido então como uma exacerbação das possibilidades do empirismo anglo-saxão. Veremos ainda que será justamente este viés que dificultará uma reinterpretação do material etnográfico. Como Malinowski já havia notado, referindo-se às suas conclusões refutadas por Mauss a partir do próprio material trobriandês, este tipo de reinterpretação depende da apresentação do material etnográfico dada pelo pesquisador de campo (cf. Malinowski, 1951:41).

III - ECONOMIA E SOCIEDADE EM FIRTH

As análises de Malinowski inspiraram diversos antropólogos a aprofundar o estudo da atividade econômica, entendendo-se por esta basicamente as formas de produção e troca, das diferentes sociedades não-capitalistas.

Dentre estas análises iremos analisar aqui as de Firth. A escolha se justifica por diversos motivos: em primeiro lugar, a profundidade das análises teóricas e empíricas desse autor são das mais significativas entre aquelas dos antropólogos ingleses deste século, pois dentre estes, foi Firth um dos que mais se dedicou ao estudo da chamada atividade econômica. Em segundo lugar, Firth foi um continuador da obra de Malinowski; neste sentido, buscaremos identificar uma continuidade na obra destes dois autores, o que contribuirá para detectar um pouco da especificidade da Antropologia Britânica. Deixaremos de analisar assim aquelas contribuições originais de Firth à Antropologia, que, desviando da orientação de Malinowski, contribuíram para a cristalização do paradigma funcional-estrutural dentro da tradição britânica.

Firth pertence à geração que institucionalizou definitivamente a disciplina da Antropologia na Grã-Bretanha. E. Evans Pritchard, M. Fortes, I. Shapera, E. Leach, para citar alguns nomes, são alguns dos autores que sintetizaram os ensinamentos de Malinowski e Radcliffe-Brown em um paradigma coerente. Em cada um desses autores encontraremos uma maior ou menor influência de cada um dos mestres, Malinowski e Radcliffe-Brown. Firth desponta como aquele autor que mais absorveu, ainda que não sem reformulações, os ensinamentos de Malinowski. Verificaremos esta informação adiante.

Uma outra justificativa da escolha de Firth é o fato deste autor ter pesquisado sociedades polinésias. Veremos que há semelhança entre as sociedades polinésias e melanésias quanto à estruturação das trocas. No caso das Ilhas Trobriand, estudadas por Malinowski, elas são o caso melanésio onde a organização política mais se assemelha àquela das sociedades polinésias, o que pode ser entendido em termos de uma economia política que incluía uma tipologia da chefia, como propomos nesta dissertação. Tentarei assim não desvincular uma antropologia da Antropologia inglesa da antropologia (ou etnografia) das sociedades do Pacífico Sul.

Como é sabido, Malinowski estudou um dos casos melanésios (Ilhas Trobriand) onde a instituição da chefia, se não é exatamente "mais elaborada e desenvolvida", é algo semelhante aos casos polinésios.

Geralmente, na Melanésia, ao contrário da Polinésia, a chefia aparece controlada pela sociedade; mas logicamente ela não poderia, por isso, ser considerada "pouco elaborada", sendo apenas desenvolvida num sentido diferente daquele de uma estratificação social ou mesmo no sentido da formação de um Estado (cf. Clastres, 1978). Mas nas Ilhas Trobriand, como também em geral na Polinésia, o que vemos é um maior grau de estratificação, ou hierarquização social, com a rígida divisão entre chefes e comuns (em alguns casos polinésios temos mesmo algo semelhante a castas de guerreiros e sacerdotes), perpassando a organização de toda sociedade. Como já foi visto, essa situação etnográfica favorece um estudo do tipo daquele que realizamos no capítulo sobre Malinowski, onde buscamos desenvolver um estudo da troca que não deixa de abordar seu aspecto político. As sociedades polinésias,

como as trobriandesas, parecem confirmar a hipótese de que hierarquia e reciprocidade não são fenômenos incompatíveis.

Como no capítulo sobre Malinowski, não terei a intenção de dar uma noção completa da contribuição de Firth para o campo da Antropologia como um todo. Acredito que esclarecer o conceito de troca econômica de Firth e ao mesmo tempo esclarecer a maneira deste autor entender o funcionamento de uma economia não-capitalista, a Tikopia, será extremamente relevante para entendermos a direção que Firth deu às análises iniciadas por Malinowski.

Como Firth estabelece o recorte de uma "economia Tikopia" será aqui o interesse primordial. Não deixarei de propor ainda uma reinterpretação dos fatos Tikopia, reinterpretação esta que, como aquela dos fatos trobriandeses, adotará a perspectiva de Maus e Lévi-Strauss.

Já que, como foi dito, não é o caso de buscar uma exegese da obra de Firth, escolhi como objeto de análise desta dissertação uma de suas monografias sobre os Tikopia, aquela que aprofunda o tema da análise econômica: Primitive Polynesian Economy (doravante citada, P.P.E.), publicada em 1939. Três anos antes Firth havia publicado We, The Tikopia, uma análise madura da sociedade Tikopia mas que focalizava principalmente as relações de parentesco.

Escolhi o Primitive Polynesian Economy com a preocupação de relacioná-lo ao Argonautas, talvez um pouco à maneira que Lévi-Strauss fez com os mitos americanos nas Mithologiques. Com isto quero dizer que estes livros aparecem mais como meio de acesso ao pensamento de dois autores, referência que permite a comparação. Devemos ter em mente ainda uma dimensão diacrônica: o livro de Firth foi publicado 17 anos após os Argonautas e participa do início de uma nova fase da Antropologia inglesa: já não estamos

mais nos tempos pioneiros de Malinowski.

Há uma diferença entre os Argonautas e o Primitive Polynesian Economy que deve ser salientada desde logo: os Tikopia vivem isolados numa ilha. Ao contrário dos trobriandeses, entre os Tikopia "trocas com outras comunidades nativas podem ocorrer mas são esporádicas e sem importância para a economia como um todo" (P.P.E.:47). A análise de Firth irá assim focar basicamente a organização interna dos Tikopia de sua atividade econômica. Tentaremos neste capítulo descrever o instrumental teórico de Firth em sua abordagem da "economia Tikopia".

Firth estava cômico de que "é impossível entender o sistema de trocas deste povo /Tikopia/ através da análise econômica formal" (P.P.E.,:315). Veremos em que medida este economista de formação afastou-se da teoria econômica, e em que medida este afastamento foi determinado por uma necessidade de manter-se fiel aos "fatos Tikopia". Veremos, ainda, que o que o trabalho de Firth propõe como teoria antropológica é uma reformulação da teoria econômica tradicional, a economia nêo-clássica, à luz dos fatos Tikopia. Esta reformulação é facilitada por um entendimento destes fatos muito semelhante àquele proposto por Malinowski nos Argonautas, tendo o indivíduo como centro de uma análise calcada em variáveis psicológicas tais como "motivações", "incentivos", etc. Como procuramos mostrar, a oposição entre teoria econômica tradicional e determinados aspectos da tradição antropológica inglesa é menos radical do que comumente se assume. Isso ficará mais claro neste capítulo, dado que procuraremos demonstrar a existência de um claro "viés economicista" na obra de Firth.

Em Firth há uma tensão entre indivíduo e sociedade semelhante àquela que detectamos em Malinowski, mas esta tensão se resolve: o indivíduo é primordialmente concebido como uma entidade

subjetiva que contém o social, ainda que esta visão não exclua mas englobe aquela do indivíduo como "ser social". Assim, o indivíduo aparece para Firth como categoria central da análise num duplo sentido: por influência de Malinowski e da teoria econômica. Ao mesmo tempo, Firth nos descreve brilhantemente a sociedade Tikopia. Como em Malinowski, se a análise toma o indivíduo como variável central, nem por isto ela deixa de lado as regras sociais.

Neste capítulo, a ênfase recairá menos numa análise destas regras (tanto no sentido de uma abordagem da descrição de Firth destas regras, como uma possível reinterpretação dos dados Tikopia) do que uma tentativa de interpretação do instrumental teórico através do qual Firth os aborda. Certamente é difícil tratar da segunda questão sem abordar a primeira, mas não poderemos aqui conduzir tais questões com o "enfoque duplo" de nossa análise dos Argonautas, onde não havia uma ênfase em nenhuma das questões. Uma primeira razão de enfatizarmos o "procedimento de Firth" em relação ao "procedimento dos Tikopia" é simples: a análise do segundo envolveria um estudo aprofundado da primeira monografia de Firth, We, The Tikopia, e nos desviaria da análise dos primeiros capítulos desta dissertação que desejamos manter como referência constante neste capítulo. Uma segunda razão será dada pela análise de quais "fatos Tikopia" Firth privilegia; veremos que uma reinterpretação semelhante àquela que fizemos dos "fatos Trobriand" será dificultada.

De qualquer modo, enfatizar o "procedimento de Firth" em relação ao "procedimento Tikopia" não significaria abandonar o segundo, nem, como já foi dito, desvincular a particular "etnografia" da antropologia britânica que proponho aqui de uma etnografia do Pacífico Sul. Quanto mais não fosse, a questão da troca é o centro da análise esta poderia então ser resumida pela questão:

qual a concepção de Firth da troca Tikopia?

O primeiro capítulo do Primitive Polynesian Economics intitula-se "Problems of primitive economics". Neste capítulo Firth irá, antes de abordar as questões Tikopia, dar um panorama do desenvolvimento teórico da chamada Antropologia Econômica até então (1939) e localizar-se neste panorama geral. A Antropologia Econômica, ou, na expressão de Firth, a "teoria da economia primitiva" ("primitive economics") se beneficiaria de uma tendência da antropologia da época de "afastar-se da descrição das culturas como um todo em direção à análise detalhada de aspectos da cultura" (P.P.E. :20). A questão que se coloca de imediato, então, é: tal procedimento implicaria uma negação da visão integrada da sociedade como um todo funcional proposta por Malinowski? Antes de propor uma resposta devemos acompanhar o procedimento de Firth.

Firth afirma que se o estudo da "organização econômica primitiva" não havia se desenvolvido até então, isto se deveu, entre outros fatores, ao fato da maioria dos antropólogos considerar "a priori" tal organização como "simples demais. (...) Para certos antropólogos, feitiçaria, vida sexual, identificação totêmica, mitologia ou os rituais dos chefes (...) são mais estimulantes para a curiosidade do que as relações entre os fatores de produção" (P.P.E.,:21). Note-se desde já que Firth toma como variável fundamental da análise uma variável central à teoria neo-clássica: os fatores de produção. Isto implica assumir, enquanto hipótese de trabalho mesmo, como entidade universal algo típico da sociedade capitalista (isto segundo a própria teoria econômica) e dado ao nível institucional. Firth não se pergunta se existem "fatores de produção" do ponto de vista da organização Tikopia, ele simplesmente usa tal variável como variável "a priori".

Assim também, como veremos, com inúmeras outras variá-

veis da teoria econômica: Firth assume em Tikopia a existência de mercados, capital, tributos, etc.

Entretanto, isto não significa que Firth tenha deixado de se perguntar "até que ponto a descrição /da economia primitiva/ é coberta pelos princípios comuns da análise econômica que foram elucidados pelo estudo das nossas próprias sociedades civilizadas" (P.P.E.:5).

Firth continua: "Desejamos saber quais os desejos /aqu^{is} sitivos: 'wants'/ presentes em uma sociedade primitiva, como eles se determinam, as razões da escolha entre eles; quais os recursos existentes, seu grau de escassez, o sistema de seleção e controle destes; a organização segundo a qual estes meios são trazidos em relação dos fins desejados, e o esquema de valores que as pessoas utilizam ao tomar suas decisões" (P.P.E.,:5, grifos meus). Conclui que o antropólogo deve, usando seus próprios métodos de pesquisa de campo, "confiar na ajuda do corpo de estudos econômicos existentes para formular seus conceitos". (P.P.E.,:5). Ora, esta conclusão de Firth decorre da premissa de aprofundar o estudo da atividade econômica a partir de uma lógica da escolha subjetiva entre meios escassos e fins determinados; esta lógica é a verdadeira essência da teoria econômica tradicional (cf. Godelier, s.d.; Schneider & Le Clair, 1968, entre outros textos a propósito deste tema).

Para Firth, os "fins determinados", ou "esquema de desejos" ("scheme of wants", P.P.E.:1), que toda sociedade perseguiria, podem ou não ser racionais, mas há sempre uma coerência, logo uma racionalidade, na relação dos meios a estes fins: "Não é assim pela presença ou ausência de uma organização econômica ou de um controle racional de seu ambiente que os povos primitivos diferem dos civilizados, mas pelos diferentes tipos de fins, em rela-

ção aos quais se direcionam esta organização e este controle, resultando na criação de uma escala de valores muito diferente" (P.P.E.,:5).

Este é o contexto no qual Firth insere a observação de que, em comparação com as "economias civilizadas", os Tikopia "não tem um mecanismo de preços e um dinheiro verdadeiro." Isto porque não há "um único meio de troca ou um padrão em termos do qual toda e qualquer mercadoria poderia ser avaliada." (P.P.E.:6). Se substituirmos as palavras "mercadoria" por "signo" e "avaliada" por "trocado", a observação de Firth seria perfeita. Firth nota ainda, seguindo Thurnwald, que "uma característica da economia primitiva é a ausência de qualquer desejo de se buscar lucros tanto na produção como na troca." (P.P.E.:10). Esta ausência de lucro e dinheiro "desapontaria qualquer economista", mas Firth argumenta ser necessário definir em Tikopia a relação entre produção, troca e consumo (p. 11), sugerindo ainda que se estude a "determinação da oferta de trabalho" (os "princípios envolvidos na escolha entre ocupações") e ainda a "acumulação de capital", este entendido como "capital natural constituído pelas plantas e animais domésticos" (P.P.E.: 10; Cf. p. 272 para o "emprego e a acumulação" deste capital; Cf. Sahlins, 1960:393 para uma crítica à definição de capital como variável universal). Firth escreve assim contra a opinião de Hocart de que "escrever um tratado de 'economia primitiva' é deixar de lado o ponto essencial, ao se projetar nossa própria diferenciação em uma sociedade onde esta diferenciação não existe, mas existe apenas uma cooperação generalizada." (Citado por Firth, P.P.E.,:10).

Se assumirmos a posição de Hocart, cabe responder porque Firth assume tal atitude etnocêntrica? Ou, em outras palavras, qual o sentido de uma análise economicista no contexto social da

época? O próprio Firth nos informa que estudou a ilha num momento em que os ingleses estavam interessados em cooptar mão-de-obra nativa: ora, obviamente daí decorre o interesse em previsões assumido por Firth⁽²⁸⁾. É para fazer previsões econômicas que se busca conhecer os "princípios nativos" de "determinação da oferta de trabalho e de escolha entre ocupações". O interesse no capital natural por sua vez, reforça-se pelo fato de que "com a intenção de aumentar o bem estar destes nativos, eles foram encorajados a plantar para vender." (P.P.E.,:1). O interesse nos desejos aquisitivos justifica-se pelo fato de que "tentou-se aumentar seu /dos Tikopia/ padrão de vida, e eles receberam educação, o que lhes dá ainda novos desejos." (P.P.E.,:1). Cabe então ao antropólogo não fugir da análise da "regulação da escolha dos consumidores (...) na ausência de mecanismos de preço." (P.P.E.,:14).

Todas estas variáveis da economia não-clássica (oferta de trabalho, desejos aquisitivos, escolha dos consumidores, entre outras) não puderam estar presentes sem a já referida lógica segundo a qual "meios escassos são alocados entre usos alternativos." (P.P.E.,:24). A diferença que se impõe ao antropólogo econômico em relação ao economista, para Firth, é que este pode adotar um método "essencialmente dedutivo" (P.P.E.,:24): "O economista assume que para o funcionamento do sistema econômico existe uma ordem social, e em particular, um sistema legal. O antropólogo, por sua vez, deve investigar qual é esta organização" (P.P.E.,:31).

Como esta diferença se revelaria na análise da organização econômica? O mecanismo de preços, por exemplo, inserido aliás na ordem social pressuposta pelo economista, fornece a este "uma medida simples e aberta dos desejos ('wants') e energias segundo as quais se estimam as escolhas" o que facilita o estudo de "fatores técnicos da troca" (P.P.E.,:24). O antropólogo econômico por sua vez

deve, "reconhecendo como verdadeiros para as sociedades primitivas certos postulados gerais" da teoria econômica, reavaliar indutivamente "suposições adicionais", tais como: se estes postulados são governados ou não por "relações de mercado" (P.P.E.,:24-25), ou ainda a figura do "entrepeneur", um "traço característico do tratamento econômico ordinário", mas que "não corresponde de imediato à análise da economia primitiva" (P.P.E.,:24). Essa reavaliação, ou readequação deve ser feita indutivamente porque deve considerar a "hierarquia dos fins" próprias a cada sociedade (P.P.E.,:25). Assim, por exemplo, se a economia tradicional toma como pressuposto um "controle privado dos meios de produção", o antropólogo econômico deve, por sua vez, descrever e basear sua análise no "sistema legal da propriedade" da sociedade que ele estuda (P.P.E.,:24).

Assim, sem abandonar uma lógica da relação entre meios e fins, Firth irá "considerar até que ponto os meios são escassos em Tikopia, e quais meios são mais escassos que outros; em qual medida dos fins são realmente alternativos e qual a escala de preferência da escolha entre eles" (P.P.E.,:30). O projeto de Firth implica que "garantindo que os princípios econômicos básicos são válidos para uma economia primitiva como para uma economia civilizada, se define os tipos de sistemas particulares em que estes princípios operam." (P.P.E.,:356).

Mas o projeto de Firth é mais ambicioso: "O que se exige de uma teoria econômica ('economics') primitiva é a análise de material de comunidades não civilizadas de maneira a possibilitar diretamente a comparação com o material da teoria econômica ('economics') moderna, correspondendo suposições e assim permitindo generalizações que iriam englobar os fenômenos de civilizados e não-civilizados, comunidades com preço ou sem, em um corpo de princí

pios sobre o comportamento humano que seria verdadeiramente universal" (P.P.E.,:29; Cf. também Firth, 1974:138). A essa generalização teórica corresponde obviamente uma generalização da capacidade de se fazer previsões.

Há neste projeto grande influência de Mill no sentido que a ciência do homem reduz-se a uma psicologia que não é inclusive empírico/indutiva, mas contém postulados a priori considerados fundamentais. A economia refinou estes postulados: nesta ciência "o fator psicológico está envolvido em uma instância muito anterior" (Firth, 1974:143). Na medida em que esta "ciência revela princípios que são realmente universais, seria mais justificado considerá-la como a ciência do Homem do que a antropologia" (Firth, 1974:141). Eis o outro ponto de encontro entre a tradição inglesa e a germânica; "economia, ciência imperialista", dizia Stigler, economista americano. Obviamente Firth não admite claramente o fato de estar submetendo-se voluntariamente a uma disciplina cujos postulados são dados a priori: "A objeção que pode ser legitimamente colocada contra aspectos da análise econômica é que essas /suas/ suposições deveriam ser explícitas e baseadas no estudo empírico". (Firth, 1974:144).

Mas sua conclusão porém é clara: "Em essência o antropólogo aceita como válido o corpo da doutrina econômica. Comumente ele pode absorver apenas uma pequena parte desta em seu aparato conceptual para o estudo da sociedade primitiva, mas deve tentar levá-lo mais longe no campo empírico, coletando provas para dar conteúdo às proposições econômicas nas situações sociais que as suposições do economista quanto ao comportamento humano devem ser reformuladas" (Firth, 1974:145). A pesquisa do particular primitivo deve então verificar quais os conceitos da teoria econômica tradicional podem ser ampliados ('enlarged') para dar uma base

para generalização. Preço na economia das sociedades civilizadas significa valor expresso em termos de dinheiro, valor dado no processo de troca. Numa comunidade primitiva, assim, é relevante investigar qual processo de troca existe, quais as noções de valores, que parte estas tomam no sistema econômico, e se existem objetos cuja função se aproximam daquela do dinheiro. Se estes não existem, como é organizada a produção e como são satisfeitos os desejos ('wants') dos consumidores, desde que a racionalidade de um sistema econômico é satisfazer desejos pela produção de bens de consumo" (P.P.E.,:31).

Note-se que este trecho, de importância fundamental no que ele tem de revelador do projeto de Firth, pressupõe uma teoria do valor não-clássica. Infelizmente não poderemos aprofundar aqui tal questão, mas veremos que a concepção de troca de Firth, tanto nas "economias primitivas" como nas "civilizadas" decorre de tal teoria de valor. Coerentemente com esta teoria Firth tomará como "dados", determinados "fatores de produção". Assim como o dinheiro é pressuposto pelos não-clássicos em sua análise de troca, estes também pressupõem a tecnologia, por exemplo, como um "fator de produção" (P.P.E.,:11). Não há assim uma teoria da sociabilidade mas para Firth a antropologia não deve generalizar para qualquer sociedade os fatores de produção da economia civilizada. O que deve ser generalizado é o uso de tal variável; no caso da economia Tikopia, Firth propõe que o ritual seja, ao lado da tecnologia, um fator de produção (P.P.E.:12). Assim, Firth segue Malinowski que "analisou os efeitos econômicos" do ritual ao invés de analisá-lo "per se" (P.P.E.,:12).

Firth segue ainda Malinowski vendo a troca como instituição (P.P.E.,:342), instituição esta que seria "condicionada" por outras instituições não eminentemente econômicas; "fatores de sen

timento de família", por exemplo, podem "entrar numa situação econômica e condicionar taxas de troca" (P.P.E.,:347); Firth chega a afirmar que a troca de dádivas Tikopia implica a maximização de "vantagens sociais e não de ganhos materiais" (P.P.E.,:348). Mas Malinowski é criticado por ter se "concentrado mais nos aspectos rituais da troca e na sua importância em ratificar laços sociais do que em elucidar os fatores determinantes das taxas de troca" (P.P.E.,:12). O estudo dessas taxas de troca, ou valores relativos, do qual o preço seria uma expressão, é um dos temas centrais da economia néo-clássica.

Qual seria o interesse de Firth em estudar estes valores relativos? Simplesmente adotar uma postura néo-clássica perante os Tikopia? Não exatamente. Firth assume que o valor relativo dos bens determina as escolhas econômicas, universalizantes, o que é compatível com a teoria néo-clássica. Isto simplificaria a análise da economia Tikopia, que seria englobada pela variável escolhas. Se os valores relativos ditam as escolhas econômicas, "o que só poderia ser verdadeiro num sistema de mercado organizado por preços, então toda a economia é organizada pelo processo de maximização do valor econômico" (Sahlins, 1960:391). Mas isso não é tudo; veremos que a "escolha" é variável central para Firth também na determinação de seu conceito de "organização social".

Explica-se assim porque Firth após ter notado, como já vimos, que em Tikopia e nas "sociedades primitivas" em geral, "não há cálculo do valor dos objetos entre si em termos de uma unidade única ou denominador comum" (P.P.E.,:35), interessa-se em descobrir "a base de cálculo em que o nativo conduz suas transações". Na economia néo-clássica, é um cálculo feito a partir da diferença das margens de utilidades de cada produto, expressas pelos preços relativos, que leva à construção de uma demanda. Este conceito

de demanda aliado àquele de oferta, aparece então como variável universal para Firth. Malinowski, como vimos, não estava preocupado com motivações racionais da troca. A necessidade de encontrá-las em Tikopia levou Firth a afirmar que existe um mercado nesta ilha; não um mercado no sentido de tráfico, compra e venda, mas um mercado que seria organizado em termos de uma "possessão diferencial de bens e serviços", havendo "obviamente alguma idéia de 'valor' de bens num sentido amplo, uma avaliação comparativa de seu valor por trás de todas as transações" (P.P.E.,:314).

Firth não nega na troca sua capacidade de "ratificar laços sociais", apenas submete esta capacidade ao estudo dos valores relativos. Firth entende o conceito de reciprocidade como "um dos fundamentos das relações sociais Tikopia" apenas na medida em que "na esfera econômica, ela fornece a visão de longo prazo que é necessário para o funcionamento da taxa de troca convencional" (P.P.E.,:348). Além do que, se Firth reconhece "a necessidade de se conformar a estas obrigações sociais /as dâdivas/ que são parte do tecido da estrutura comunitária Tikopia" (P.P.E.,:283), ele não percebe na dâdiva uma capacidade ontológica, o que é comum aos funcionalistas; para estes a dâdiva "ratifica" e não "cria" laços sociais (29). Assim, por exemplo, ao invés de entender, à maneira de Lévi-Strauss (1982:101) o casamento Tikopia como uma das trocas envolvidas em um complexo de transações, Firth distingue neste complexo a "distribuição de bens /que/ reforça os laços sociais e econômicos entre os grupos envolvidos em um casamento" (Firth, 1974:75).

Firth inicia assim um estudo dos valores relativos das transações Tikopia. Para tanto, é fundamental um estudo do aspecto quantitativo destas transações: "O termo reciprocidade tem sido usado livremente na antropologia mas até agora não houve tentao

tivas de clarificar o aspecto quantitativo do fenômeno em termos econômicos" (P.P.E.,:313). Este estudo quantitativo se iniciaria como um "estudo sistemático do volume das trocas (...) diferenças no volume das trocas tendem a modificar relações sociais e econômicas; tal estudo permitiria ainda estimar o efeito da troca nos recursos e rendas dos indivíduos." (P.P.E.,:17, grifos meus: note-se a utilização de variáveis da teoria econômica tradicional).

O estudo quantitativo dos valores que Firth propõe está ainda relacionado a uma reclassificação das prestações Tikopia: "para completar o quadro empírico necessário para uma discussão do problema do valor em Tikopia darei uma descrição dos tipos de troca de bens" (P.P.E.,:315). Vimos que Malinowski propõe reclassificação das prestações trobriandesas a partir de um contínuo linear do "puro dom" até o "comércio". A reclassificação de Firth das prestações Tikopia irá se basear na "intenção", variável psicológica central na teoria econômica. Firth descarta "a noção de reciprocidade" enquanto princípio dessa classificação com o argumento de que "esta noção cobre diversas categorias de transações que diferem em seu efeito quantitativo entre os sujeitos e na sua intenção do ponto de vista nativo" (P.P.E.,: 313).

A classificação de Firth inicia-se com a postulação da existência de uma "troca forçada" entre "membros de um pequeno grupo de parentesco próximo", caracterizada por uma "liberdade em se pedir um determinado objeto" e "baseada no reconhecimento do princípio de reciprocidade" (P.P.E.,:316). Haveria ainda o "empréstimo", o "roubo" e a "compensação" (p. 319). Haveria a troca cerimonial, como aquelas na ocasião de um casamento (p. 320 e seguintes); a troca das cerimônias mortuárias seria ainda um outro "tipo de troca" (p. 315; Cf. p. 325 e seguintes). Haveria ainda "pagamentos

para serviços", (estes divididos entre "labour" e "non-labour services"; voltaremos a este tema) e "pagamentos a fatores de produção".

Cada tipo de troca acima envolveria, em cada ocasião social específica, uma série de prestações que receberiam nomes específicos Tikopia. A reclassificação de Firth é assim um reagrupamento de classificações Tikopia. Voltaremos ainda a estas últimas; noto apenas aqui que a própria classificação nativa não permitiu a Firth aprofundar um estudo quantitativo tradicional, já que, após construir, à maneira néo-clássica, uma oferta e uma demanda, verificava que "estas não se encontravam". Em outras palavras, esta quantificação não é organizativa do esquema Tikopia. Ela refere-se à "importância ('amount') daquela coisa que pode ser dada em troca de outra, dadas determinadas circunstâncias de tempo e espaço" (P.P.E.,:336), que deve ser calculada pelo antropólogo mantendo-se constante determinadas circunstâncias da estrutura social. Firth nota, por exemplo, "que a economia Tikopia incorpora um conceito definido de que todos os participantes numa atividade produtiva devem receber uma porção do produto, mas estas considerações sociais não tornam necessário que esta porção seja constante ou exatamente proporcional à contribuição em termos de tempo, trabalho ou habilidade que cada indivíduo deu" (P.P.E.,:313).

Fracassa assim uma reclassificação em termos da "intenção do nativo", pois a própria classificação nativa não leva em conta intenções individuais. Firth reconhece que "fazer superposições sobre os valores relativos de diferentes tipos de bens e alimentos" é dificultado por serem estes valores "de uma natureza arbitrária" (P.P.E.,:308), Firth reconhece ainda que "não há um padrão de medida ('standard of evaluation') claramente reconhecido".

No caso da extração da farinha de sagu, por exemplo, uma avaliação "permitiria o custo de produção em termos de trabalho e alimento ser relacionado com a farinha produzida." Firth conclui com o argumento ambíguo de que "na prática os Tikopia não fazem cálculos deste tipo" (P.P.E.,:308, grifos meus), o que não proibiria ao antropólogo de descobrir que os Tikopia fazem tal cálculo, em teoria, ou inconscientemente. Como Leach (1957) já havia notado para Malinowski, há um esforço em imputar uma psicologia racional aos nativos do Pacífico Sul.

De qualquer modo, Firth acaba concluindo que "o argumento terminológico se devemos ou não falar de 'valores' ou 'utilidades comparadas' numa economia primitiva onde não há preço é menos importante do que uma elucidação das relações existentes entre os diferentes tipos de bens e das idéias dos nativos a respeito destes" (P.P.E.,: 338). A análise avança então para o "material concreto" que o "termo reciprocidade mantém indistinto" (P.P.E.,:313). Firth nos apresenta tabelas de quais objetos foram trocados por quais outros (sagu por taro, cordas por cabaças, etc.), imputando aos "procedimentos tradicionais de etiqueta ênfase especial nos objetos desejados pelo trocador inicial e não no ato da troca em si mesmo" (P.P.E.,: 316), e nem na posição social dos trocadores.

A análise dos valores relativos redundava assim numa "teoria dos objetos", numa análise do valor econômico dos bens (30). Partindo do que considera um fato "óbvio: os Tikopia ligam diferentes utilidades a classes de bens diferentes" e da definição "do economista moderno, para quem valor é uma relação entre bens em troca", Firth coloca a questão: "como se determinam estes valores econômicos?" (P.P.E.,:332).

Após uma mal sucedida tentativa de classificar trocas em termos de "intenção", Firth enfatiza uma nova classificação dos

bens, desta vez uma classificação nativa mas cujo critério Firth acredita estar nos "desejos" ('wants').

Numa sociedade onde não há dinheiro, nem preço, nem um "meio geral de troca, a dificuldade surge quando considerarmos coisas que não são trocadas, entre si, mas que ainda assim são posicionadas ('ranked') umas contra as outras por um consenso geral em uma hierarquia, de tal forma que a possessão de uma destas coisas é olhada em toda situação ordinária como mais desejável que a de outra" (P.P.E.:336). Firth pensa aqui nas esferas de troca; em Tikopia há 3 esferas: a) objetos valiosos como anzóis de bonito ou canoas; b) esteiras, cordas ou vestes de fibras vegetais, tigelas, objetos de madeira, etc. e c) alimentos: "É impossível pensar por exemplo em expressar o valor de um anzol (de bonito) em termos de uma quantidade de alimentos, já que esta troca nunca é feita e seria vista como fantástica em Tikopia" (P.P.E.:340).

Não podemos assim falar em uma "escala de utilidades comparativas" da mesma maneira que o economista neo-clássico. Mas Firth busca uma definição de valor econômico em Tikopia que seja compatível com aquela da teoria econômica: "Sem poder encontrar a expressão de um item em termos de múltiplos de outro, ou de um denominador comum", Firth postula que, desde que "qualquer Tikopia posiciona ('ranks') mais alto uma canoa que uma tigela (...) numa comunidade onde a troca real ('actual') entre certos itens nunca ocorre a idéia de uma substituição imaginada ou troca teórica pode nos permitir construir uma escala do que pode ser chamado 'valores econômicos' (...). Bens se relacionam entre si por um processo de comparação tácita no qual a medida é dada pela possibilidade de substituição e não por uma transferência real de bens (P.P.E.:337, grifos meus).

Mas há uma ambiguidade no argumento que não é resolvida por Firth: quem faz esta "comparação tácita", dado que não há "transferência real de bens?" A "troca teórica" é uma construção Tikopia ou do antropólogo? A ambiguidade é do próprio paradigma em que se insere Firth, ambiguidade esta expressada melhor nas análises deste autor que na de Malinowski, desde que este último faz uma descrição mais profunda de um sistema de troca nativo particular, o Kula. Justifiquemos esta afirmação.

Firth, à maneira de Malinowski, vê a troca como "instituição real" e não, à maneira de Lévi-Strauss, como princípio teórico nativo. Ainda como Malinowski, Firth tenta imputar uma determinada racionalidade à realidade nativo (isto, como vimos, pela ausência mesmo de uma teoria da sociabilidade). Assim, se para estes autores "o sistema de trocas opera em um conjunto de convenções sociais" (Firth, 1974:149), para o estruturalista a troca não "opera em convenções sociais", mas se liga ontologicamente às regras. Estes autores funcionalistas acabam muitas vezes inserindo um princípio de troca (que, vê-se, é dissociado do contexto social, o que não ocorre com o estruturalismo) particular da sociedade capitalista nas sociedades Tikopia e trobriandesas. Este procedimento é mais claro em Firth do que em Malinowski, mas aparece, como vimos, na análise deste do "gimwali" trobriandês. Assim, para a tradição britânica, constata-se empiricamente que há uma troca que é uma instituição nativa, mas a troca que se vê operar nas sociedades nativas não é definida por uma teoria nativa. A excelência da etnografia britânica supera em certos momentos tal dificuldade inerente, descrevendo a troca nativa com tal profundidade que podemos entendê-la enquanto teoria. Isso não é verdade apenas no caso troca Kula, como vimos, no caso trobriandês. No caso Tikopia, a etnografia mais raramente atinge tal profundidade⁽³¹⁾.

Voltando à comparação dos objetos Tikopia de diferentes esferas por meio de uma "troca teórica", esta sem dúvida não é uma troca Tikopia, mas um ardil de Firth. Este autor nos informa que "não havendo uma escala compreensiva onde todo tipo de bem é colocado" foi apenas por sua "própria construção intelectual" que, na troca dos bens europeus que ele levou à Tikopia por bens e serviços nativos, ele, Firth, instituiu "tal escala". Isso porque os próprios bens europeus eram assimilados às "séries separadas" nativas "(P.P.E.:339). O próprio Firth se diz "seguro de que tentativas de se construir equações teóricas em termos de custos comparativos /dos objetos das diferentes esferas/ iria distorcer as idéias econômicas nativas" (P.P.E.:343).

Mas por outro lado Firth insiste no fato de haver "a general rating of objects" com base nas suas utilidades respectivas: "A falta de um índice burocrático na valorização comparativa de bens e serviços implica imprecisão. Mas não implica a falta de um cálculo racional." (Firth, 1974:149). A possibilidade deste cálculo surge de mais uma re-interpretação de Firth de um outro aspecto da classificação nativa dos bens. Esta não se limita às três esferas de troca mencionadas; os bens são ainda "colocados em duas categorias mais amplas ('major'): os 'pesados' ('mafa') e os 'leves' ('mama'). Estas categorias "denotariam ainda o grau de santidade ritual ligados aos nomes dos deuses, e fórmulas e instituições cerimoniais" (P.P.E.:338). Assim "os Tikopia realmente possuem noções de utilidade comparativa". Mas devemos ainda nos "perguntar qual a função destas noções (...) se elas não podem ser relacionadas a um sistema geral de troca e a um mercado. A resposta que deve ser dada é que essas noções se relacionam à percepção de diferenças na potencialidade relativa dos objetos ou classes de objetos para servir qualquer desejo ('want') particular

e a aceitação de uma certa ordenação em graus ('ranking') destes objetos permite a tomada de decisões" (P.P.E.:339-40).

Note-se que construções teóricas Tikopia sobre formas de troca são tidas como construções Tikopia ao redor da utilidade comparativa (que afinal de contas é um conceito dos economistas). Isto apenas para que se pergunte em seguida qual a função destas construções. A resposta não surpreende: tais construções permitem ao antropólogo constatar que também os Tikopia diferenciam objetos a partir de desejos e que a função desta classificação nativa é ajudar a tomada de decisões. Em outras palavras, para Firth é a teoria nativa que permite a utilização de variáveis que vimos serem centrais para a teoria econômica não-clássica, tais como desejos e decisões. Note-se ainda que isso foi feito ao custo de se reduzirem classificações nativas (como "mafa" e "mama") ligadas a cerimônias religiosas a seu aspecto puramente econômico.

Mas isto não é tudo. Firth indica que a "posição de diferentes tipos de bens nesta escala de valores relativos" — que, como vimos, foi construída por Firth e imputada aos Tikopia — "se determina em parte pelo quadro institucional no qual os bens são usados e em parte pela facilidade relativa com a qual a matéria-prima pode ser encontrada e convertida no objeto desejado" (P.P.E.:337). Está claro por trás deste argumento o conceito econômico de escassez, cuja impossibilidade de organizar uma sociedade não-capitalista foi demonstrada definitivamente por Sahlins (1972, cap. I). O próprio Firth desconfia disto quando se pergunta porque os Tikopia não produzem mais anzóis de bonito se há todas as condições e facilidades para isto (P.P.E.:342).

Firth indica ainda a impossibilidade de se "medir valores em termos da quantidade de trabalho" já que em Tikopia "trabalho como esforço ('work as drive')" e "trabalho como um interesse

('preasurable interest') se misturam tanto (...) que é difícil de terminar de qual tipo é o trabalho" (P.P.E.:334). Assumindo estas questões como um debate a partir de teorias econômicas forjadas para análise da sociedade capitalista Firth apresenta esta resposta antecipada a um possível questionamento de inspiração (presumivelmente) marxista. Firth nos informa que sua "tentativa de estimar a quantidade produzida por ano de certos tipos de bens e o que isto representaria em termos do tempo de trabalho de indivíduos" (P.P.E.:255) redundou em resultados "aproximados" e "especulativos" e que não corresponderiam com a "escala de valores relativos", que Firth postulava também aproximada e especulativamente. Firth conclui que "o sistema de propriedade permite desigualdades na posse dos bens pelos grupos de parentesco" (P.P.E.:278).

A citada redução das construções nativas a seu aspecto econômico por parte de Firth não é um procedimento esporádico neste autor. Talvez decorresse mesmo de uma particular visão do fenômeno da troca. Afinal, quanto às trocas do casamento Tikopia descritas por Firth, se Lévi-Strauss (1982, p.101 e seguintes) as analisa salientando a multiplicidade de vínculos sociais que elas criam, Firth as analisa procurando seus "efeitos líquidos" que seriam: "um estímulo ao aumento da produção" (vimos que Malinowski estudou rituais mágicos trobriandeses deste ponto de vista), uma regulação do consumo e um "recebimento de objetos imediatamente úteis" (P.P.E.:324).

A análise da troca submete-se neste momento a uma visão do econômico como instância central da análise - e não enquanto infra-estrutura da sociedade ou algo semelhante. Firth afirma que "não há um sistema elaborado de troca que tenha como objetivo a provisão das necessidades da vida, já que Tikopia não atingiu

alto grau de especialização e a maioria das pessoas são competentes para executar as tarefas necessárias à obtenção de comida" (P.P.E.:279). Não poderíamos entretanto nesse momento taxar a análise de Firth de economicista pura e simplesmente; sua análise, como dissemos, privilegia o econômico mas não deixa de reconhecer a interrelação desta esfera da sociedade com outras, reconhecendo ainda momentos em que esta esfera é determinada por outras (ou, numa outra linguagem, superestrutural mesmo). Assim, a divisão de peixes, por exemplo, é analisada enquanto "apropriação do produto do trabalho cooperativo", mas "governada por convenções sociais como o parentesco, o código geral de etiqueta e obrigações rituais" (P.P.E.:279). O "viés economicista" da análise está, como já dissemos, na utilização do instrumental não-clássico.

Estas "convenções sociais" são entendidas como "motivos" da troca. "Motivação" tem aqui o mesmo peso explicativo que tem para Malinowski: a troca é uma "resposta a obrigações sociais" (P.P.E.:331). Mas há passagens do Primitive Polynesian Economics, em que Firth adota uma postura radicalmente economicista; isto é, não apenas privilegia o econômico como instância central da análise utilizando um instrumental não-clássico, como coloca o econômico como infraestrutura, esfera social englobante da sociedade Tikopia. Neste contexto entender o econômico é entender esta sociedade. Senão, vejamos:

Firth começa criticando as "prestações totais de Mauss" por este "ignorar os aspectos mais puramente materiais das transações (...). Em Tikopia bens materiais são os únicos itens trocados, sendo ritos e cortesias parte da matriz cultural das transações, mas não formando um elemento complexo total distribuído. Este não parece ser o caso de outras instituições como o potlatch dos índios americanos da costa noroeste onde o termo prestação

total é mais apropriadamente aplicável" (P.P.E.:331-2). Mauss veria ainda as trocas de um ponto de vista geral apenas como "group exchanges", enquanto "o fato é claro que estas ocorrem através de atos de indivíduos separados" interessados em um uso particular de seus recursos pessoais e de seu grupo doméstico ('household'): "Troca grupal concebida como uma classe de transações individuais seria uma formulação mais adequada" (P.P.E.:331; quanto a este tema, Cf. também Firth, 1974:216 e Uberoi, 1962).

Finalmente, Firth afirma que todas estas obrigações sociais envolvendo a troca "podem ser consideradas como parte de uma escolha econômica racional, se uma preferência por outros tipos de vantagens ou satisfações que o mero aumento de riqueza é visto como legítimo, dado o valor de assegurar e manter a cooperação social" (P.P.E.:331). Vimos que Firth via na troca um meio de maximizar "vantagens sociais" e não apenas "vantagens econômicas"; vemos agora que a utilização da idéia de maximização levou-o, em última análise a ver a troca enquanto "resposta a obrigações sociais", determinada por uma "escolha econômica racional". É por meio da troca maximizadora de vantagens sociais (P.P.E.:350) que as obrigações sociais seriam englobadas por uma "escolha racional". Em outras palavras, a troca "encaixa-se num esquema de desejos ('wants') ditados por valores culturais" (P.P.E.:354). Aí estaria a especificidade da sociedade Tikopia: nos fins que ela elege.

Logicamente esta escolha seria racional do ponto de vista da psicologia individual. Racional porque "as ações econômicas dos povos primitivos ampliam o alcance das concepções racionais (...) para compreender o sistema social e não apenas o sistema econômico" (Firth, 1974:172). Isto é, estas ações são racionais dentro do contexto social "ainda que pareçam desprovidas de uma

racionalidade imediata" (Firth, 1974:172). Individual porque "elementos grupais" apenas "interfeririam na escolha individual" (Firth, 1974:155); daí a ênfase de Firth - e de outros antropólogos da tradição inglesa, como Ubersoi (1962) - na troca como ato individual⁽³¹⁾.

Percebe-se então que a utilização do instrumental neo-clássico pressupõe a utilização da categoria indivíduo como centro da análise. "Uma grande desvantagem da adoção da teoria econômica moderna pela antropologia é que o indivíduo, ao invés da sociedade, é então tomado como a unidade de análise" (Sahlins, 1960:391): todas as trocas, e não aquelas que se dão numa economia de mercado apenas, são vistas como "séries de transações individuais" (P.P.E.:347). Percebe-se ainda que a universalidade de certas categorias (indivíduo, escolha, etc.) é tomada a priori. Ainda que a escolha fosse universal, restaria demonstrar que ela tem uma capacidade estruturante.

Para entender melhor as passagens do Primitive Polynesian Economics onde a economia aparece como infra-estrutura ou termo englobante da sociedade Tikopia, devemos continuar desenvolvendo o sentido da "escolha individual", enquanto variável central da análise de Firth. Esta instaura-se a partir de uma tensão entre categorias sociais e a categoria indivíduo. No começo do seu livro Firth expõe esta problemática: "A maioria dos antropólogos modernos consideram os atos dos indivíduos não em isolamento mas como membros da sociedade e chamam a soma total destes modos de comportamento cultura" (P.P.E.:18); por outro lado, "há diferenças em relação a quanto a investigação do comportamento deve ser aprofundada - se a ênfase primordial deve ser no estudo dos aspectos mais amplos da morfologia social ou no funcionamento das instituições sociais em termos do comportamento individual" (P.P.E.:19-20).

A posição de Firth será assumir esta tensão. Assim Firth trabalha com as noções de estrutura social e de organização social. Já nos referimos a estes conceitos; ao primeiro corresponde a influência de Radcliffe-Brown, ao segundo, a de Malinowski. Como vimos, à organização social ligam-se as variáveis "ação", "indivíduo", "escolha", etc. Por exemplo, "A escolha e suas consequências fazem parte da organização social" (Firth, 1974:74). A estrutura corresponderia, à maneira de Radcliffe-Brown, "a rede de todas as relações de pessoa a pessoa numa sociedade" (Firth, 1974:47).

Mas Firth classifica tal definição como "demasiado ampla", devendo então o antropólogo precisar quais os "elementos" ou "relações básicas" que enfocará numa estrutura determinada, tal como por exemplo, "a posição num sistema de parentesco" (Firth, 1974:49). Assim, quanto à estrutura social Tikopia, seus "elementos básicos" seriam "a divisão da sociedade em dois distritos geográficos antagônicos (...) as divisões de clã e de parentesco", incluindo a composição das linhagens patrilineares, "a autoridade expressa primordialmente na posição dos chefes" e finalmente, o quarto elemento, "a distribuição da riqueza" (Firth, 1974:70-2).

Para Firth, "a análise do aspecto organizativo da ação social é o complemento necessário à análise do aspecto estrutural" (Firth, 1974:52). A relação entre estes aspectos iria definir a "função social" para Firth (Cf. 1974:50). Não há espaço para aprofundarmos tais questões. Indico apenas que a organização social parece ser englobante (no sentido de Dumont, 1980). Em primeiro lugar, na própria definição de função: "a função de uma ação ou de uma relação social é o 'interesse' que a ação ou relação apresentam para todos os outros elementos do sistema social" (Firth, 1974:52). Obviamente, como para a teoria não-clássica, para Firth

o interesse é quem orienta a escolha, baseada "em avaliações pessoais que representam a tradução dos fins ou valores gerais ao nível do grupo em termos significativos para o indivíduo" (Firth, 1974:53).

Em segundo lugar, a ação individual, ao "tirar proveito dos princípios estruturais existentes" (Firth, 1974:53), parece ser estruturante nos dois níveis, naquele da estrutura e naquela da organização social. Na organização social, como vimos, temos a "ordenação sistemática das relações sociais através de atos de escolha e decisão" (Firth, 1974:56). No aspecto da estrutura social, a "decisão afetará o futuro alinhamento estrutural", num contexto de mudança social. Assim, "no aspecto da estrutura social encontra-se o princípio da variação ou mudança" da sociedade como um todo, graças "à participação da escolha individual" (Firth, 1974:57).

Num contexto onde pode-se abstrair a mudança social, para Firth "não há um organizador final ('final organizer') nas sociedades primitivas ou um grupo de indivíduos dominantes que estão numa posição de ditar todas as escolhas"; entretanto, ainda assim "indivíduos sem dúvida exercem sua iniciativa própria nestas questões" (relativas às regras sociais em geral) (P.P.E.:23). O problema é assim um problema de método, e um problema de aplicação de um método baseado na escolha individual de meios adequados a fins determinados; em que medida tais escolhas organizam a sociedade? Onde elas aparecem na sociedade Tikopia, e qual sua importância ontológica?

Firth descreve o parentesco (1974:74 e seguintes), a religião (1974:262) e a economia Tikopia a partir de categorias a priori tais como "escolha individual". Tentamos mostrar aqui que o uso de tais variáveis, quanto à economia Tikopia, corresponde à

utilização de um método particular que postula que a organização da sociedade como um todo submete-se a uma lógica de uma relação racional entre meios e fins, dada pela escolha ou decisão individual de agentes sociais. A análise do parentesco e da religião, nestes termos só vem confirmar esta hipótese: não é apenas a economia Tikopia que se organiza para Firth segundo uma lógica, ou psicologia, afinal das contas, econômica, ou, ao menos, desenvolvida pelos economistas.

No caso da análise das chamadas "economias não-capitalistas", Firth credita "uma tendência a negligenciar o fator básico da escolha na distribuição de recursos" a "uma falta de familiaridade com as idéias mestras das disciplina econômica" (Firth, 1974: 146). Meios e fins, "escolhas e aspirações", porém, não apenas "envolveriam relações pessoais e sociais", elas teriam "implicação na ação", isto é, como veremos, caráter estruturante. A estes meios e fins, escolhas e aspirações, corresponderiam "esforços e satisfações" (...) que só podem ser individuais". Entretanto, para serem alcançados geram "cooperação entre indivíduos" (Firth, 1974: 136); em outras palavras, a escolha é, também, estruturante.

A postulação da escolha como variável universal minimizaria ainda os efeitos da mudança social nas sociedades não-capitalistas gerada pelo contato com sociedades capitalistas. Em primeiro lugar, porque uma lógica de escolha entre aspirações não seria introduzida, mas apenas "novas aspirações" é que o seriam (dado inclusive que estas aspirações, ou, os "fins", é que dariam a especificidade de cada sociedade). Em segundo lugar, estas "novas aspirações" apareceriam como algo menos exterior e violento às categorias nativas do que elas realmente são. A análise de Firth prescinde uma análise das categorias cosmológicas nativas à maneira de Sahlins (1981) no estudo do contato. Um "Maori

moderno", por exemplo, teria a possibilidade de "escolher o esquema tradicional maori de organização de sua atividade" (Firth, 1974:133).

Voltando ao estudo da especificidade Tikopia, se esta seria dada pelos fins, "seus meios limitados" (Firth, 1974:125), - isto é, sua carência de recursos - caracterizariam-na enquanto primitiva em geral" (32). Logicamente Firth não tenciona descrever a sociedade Tikopia como "desarticulada devido à sua pobreza material"; seu argumento é que "seu caráter positivo não é dado por sua pobreza de recursos ou por sua técnica simples para usá-los, ou pelas limitações de seu conhecimento de potencialidades de expansão dos recursos" (P.P.E.:354), mas pelo "complexo edifício de instituições sociais que servem para regular a satisfação de desejos materiais" (P.P.E.:352).

Notamos já que há em Firth uma tensão entre o fato econômico como variável primordial, porém integrado, à maneira de Malinowski, com as outras esferas da sociedade e tomar os princípios econômicos como variável primordial da análise e também infraestrutura da sociedade Tikopia. Vemos agora que esta tensão se resolve com uma opção por este segundo procedimento. Entretanto devemos entender que são os princípios econômicos definidos enquanto princípios da organização social (a categoria é de Firth), e não os fatos econômicos que são infraestruturais, isto é, determinantes, ou, de um ponto de vista Dumontiano, "geram o todo" da sociedade Tikopia. Assim, se Firth postula que "princípios econômicos de troca de serviços e distribuição de bens são tidos como subordinados a fins sociais mais amplos" (P.P.E.:350), e ele entende estes princípios estruturais à maneira de Radcliffe-Brown (note-se ainda que são "princípios de troca e distribuição", e não de produção), por outro lado, estes princípios são subordinados à

lógica da organização social, à lógica da escolha. Em outras palavras, Firth está "estimando as vantagens sociais finais como mais importantes que ganho material" (P.P.E.:350). Todo o argumento decorre de uma particular concepção da troca de objetos (inclusive correlacionando-a às idéias de ganhos materiais) que já criticamos. Em resumo, da mesma maneira que a análise da estrutura não contradiz a da organização social, mas é englobada por esta, a visão do fato econômico como integrado às outras esferas sociais também é englobada pela organização social, que seria determinada por princípios metodológicos econômicos.

Entretanto, não deixa de existir uma tensão, ou dicotomia da análise. Firth inicia afirmando que "É difícil de fato encontrar o que poderia ser chamada uma atividade puramente técnica ou econômica" (P.P.E.:120). Mas uma vez "encontrada" tal atividade definida da maneira que descrevemos neste capítulo, Firth salienta que há "um esquema Tikopia de integração entre operações ('affairs') econômicos e rituais" (P.P.E.:219). Mas Firth não irá analisar tal esquema prioritariamente: "Não é possível examinar aqui em detalhes a teoria Tikopia da sociedade. Mas algumas palavras sobre algumas das categorias nativas de posição ('rank') e ritual ilustrarão como o sistema tecnológico tende a ser controlado por uma ideologia mais geral" (P.P.E.:88). Como vimos, sua prioridade é usar os fatos Tikopia para reinterpretar a teoria econômica tradicional.

Iremos analisar a seguir justamente as categorias nativas de ritual e chefia, e também aquela de trabalho obviamente ligada a estas. Veremos que estas categorias aparecem ora como elementos de um sistema mais geral que é a teoria Tikopia, ora esta teoria é reinterpretada de modo a tornar-se compatível com as categorias principais já referidas da análise de Firth - especial

mente aquelas ligadas à esfera da organização social - as quais, como vimos, pretendem-se universais e advêm basicamente da teoria econômica.

Assim, por exemplo, na sua análise do ritual, Firth preocupa-se em responder "até que ponto o ritual pode ser considerado parte da técnica de produção?" ou ainda "qual sua influência na intensidade e na maneira de trabalhar" (P.P.E.:170). Vemos que tais perguntas pressupõem a integração ritual/trabalho, mas aprofundar questões referentes a função econômica, segundo o vocabulário de Malinowski, é o primordial. Qual não será nossa surpresa se a resposta a tais perguntas nos der dados sobre a concepção Tikopia de seus rituais mágicos que nos leve a um entendimento da magia enquanto troca, ou da troca de magia? Convém lembrar que na análise dos Argonautas pudemos estudar a troca de trabalho entre os trobriandeses, apesar de Malinowski não ter consciência deste fato. Vamos então seguir a análise de Firth do ritual Tikopia.

Este autor começa a responder as perguntas acima esboçando uma classificação antropológica dos rituais Tikopia com base na "intenção" (vimos que Firth já havia tentando classificar as dádivas segundo este conceito psicológico). Assim, "os rituais Tikopia com um viés econômico podem ser classificados na base de sua intenção em quatro categorias: a) ritual de produção; b) ritual de conservação geral ou incremento dos recursos; c) ritual de proteção específica dos recursos; d) ritual de destruição de recursos" (P.P.E.:170). As categorias a) e b) correspondem à fórmula ritual tarokaro isto é, pertencem a uma só categoria na classificação nativa. A categoria c) de Firth é uma reinterpretação economicista do "tapu" e a categoria d), o tautuku Tikopia, não é discutido, o que é uma pena, já que poderia reservar interessantes comparações com o "potlatch" da costa oes-

te norte-americana, ou com o apodrecimento de inhames para se obter prestígio nas Ilhas Trobriand.

Se Firth não descreve o tautuku isso não o impede de fazer considerações sobre este desperdício ('waste'), definido de maneira economicista como um "uso menos eficiente dos meios para atingir determinados fins" (P.P.E.:241). O desperdício é oposto ao "planejamento econômico" que ocorre por exemplo "quando uma festa é projetada pelo chefe ou quando as demandas econômicas de cerimônias de casamento ou iniciação são previstas e se fazem plantações especiais com meses de antecedência, esteiras e roupas são confeccionadas" (P.P.E.:240). Firth cita como exemplo destes rituais de destruição "a quebra de canoas valiosas e o corte de coqueiros por ocasião da morte de um parente próximo" (P.P.E.:241), mas este elemento de desperdício estaria presente, de algum modo, em qualquer ritual, já que "ocupariam tempo que poderia ser gasto nos processos técnicos (...) certas quantidades de comida são oferecidas" aos deuses, etc. (P.P.E.:179-180).

Quanto à categoria c) o tabú, às análises economicistas de Firth poderiam ser contrapostas àquelas de Hocart (1952); estas definindo o tabú como "things set apart to the gods" permitiriam um outro tipo de estudo da produção econômica⁽³⁴⁾. Esta, como Firth admite, é dada pelos Tikopia como indistinta de outras esferas sociais. A diferença entre Firth e Hocart é que aquele separa as esferas sociais (por exemplo, quando apresenta a referida "classificação para definir o problema do ritual em relação à economia"), e posteriormente postula uma integração, que na verdade é uma reintegração por parte de sua teoria, de inspiração malinowskiana. Hocart, ao contrário, analisa sua "integração", se é que podemos usar o termo, já postulada pela teoria nativa. Firth acaba assumindo conscientemente o corolário lógico desta teoria

de que, para postular uma reintegração é necessário postular uma disjunção. A teoria postula então uma divisão da teoria Tikopia em sistemas (ou como vimos no caso de Malinowski, funções) econômicos, rituais, etc.

Esta reintegração é dada no Primitive Polynesian Economics pelo postulado funcional-estrutural segundo o qual o ritual mantém a coesão social. Firth interessa-se pelos "efeitos econômicos" do ritual. Estes não implicariam apenas um desperdício, mas teriam também uma função produtiva, explicitada por Malinowski, como vimos, Assim, "o ritual e suas crenças associadas dão base a uma reunião de trabalho, sendo um fator de verificação, juntando as pessoas em torno de um líder-sacerdote" (P.P.E.:179). Outro "efeito econômico do sistema ritual Tikopia é aumentar a demanda por certos tipos de bens, dando estímulo adicional à produção destes artigos" (P.P.E.:184).

Se "perpetua o sistema de produção e distribuição (...) mantendo a posição dos homens de 'status', o ritual é uma força conservativa" (P.P.E.:171), logo uma força estrutural à maneira de Radcliffe-Brown; cumpre englobar esta força por uma outra força onde a escolha seja central, a economia. Assim encontramos uma outra definição do ritual, não como estrutura mas, desta vez como ligado à organização social. Utilitariamente, ritual é definido também como "um símbolo de finalidade" (Firth, 1974:80), como uma "atividade seguindo uma forma dada e perseguindo um propósito definido, mas aparentando ao investigador externo levar em si mesmo a nenhum resultado prático demonstrável para a obtenção daquele fim" (P.P.E.:168) ⁽³⁵⁾. Firth indica que Malinowski, que teria feito "como parte de sua análise geral da magia, o mais elaborado e sistemático exame da relação do ritual com a produção econômica", distinguia os ritos e fórmulas mágicas entre sistemáticos

independentes" (P.P.E.:169). Firth divide os rituais Tikopia de modo correspondente à divisão de Malinowski da magia trobriandesa. Assim, há rituais que são um "ato livre individual ligado a certas necessidades" (P.P.E.:168), o que corresponderia à definição de Malinowski da "magia independente", e rituais "controlados e manipulados por um indivíduo cuja posição é definida em termos de seu 'status' social" (P.P.E.:173), o que corresponderia a uma re-interpretação de Firth da definição de Malinowski de "magia sistemática". Note-se ainda que Firth faz corresponder a "magia sistemática" à esfera da estrutura, a "magia independente" à da organização social.

Os ritos Tikopia não estão associados apenas à produção econômica, mas também à distribuição de elementos (P.P.E.:68-70), aos "tributos" (P.P.E.:72), etc. E também nestes casos ele está associado "à posição dos homens de status". Disseminam-se por toda a Polinésia os ritos dos "primeiros frutos", que são oferecidos ao chefe. Mas, como Firth afirma, "o interesse deste grupo privilegiado não é simplesmente de exploração econômica e acumulação de riqueza" mas primordialmente "reforçar os laços (de parentesco, inclusive) que unem os chefes ao seu povo" (P.P.E.:180). Como nas Ilhas Trobriand, a base destes privilégios "é a obrigação que um chefe tem de manter sua posição e prestígio através do uso generoso de sua riqueza" (P.P.E.:301).

A importância do chefe nos rituais Tikopia, e polinésios em geral, explica-se por sua "responsabilidade pelos contatos rituais com os deuses, dos quais depende a prosperidade" (P.P.E.:188), Mas a categoria Tikopia de chefia é definida ainda por várias outras atribuições: pacificações de brigas, responsabilidade pela lei, etc. Quanto à posição central do chefe nas trocas, Firth a descreve de modo um pouco economicista: "Ele toma parte

proeminente na organização da produção, age como líder em assuntos cooperativos, tem a voz forte na distribuição de bens" (P.P.E.:188).

Talvez pudéssemos entender os rituais Tikopia como uma troca com os deuses: os "primeiros frutos" devidos ao chefe poderiam ser entendidos como uma contraprestação do povo à fertilidade divina, chefes e sacerdotes sendo "representantes dos deuses" perante os "comuns". Nos ritos frequentemente o chefe agradece em nome da tribo à fertilidade dos deuses; este "agradecimento" implica um oferecimento de bens aos deuses, os chefes sendo neste caso um representante do povo ("comuns") perante aos deuses. Assim, enquanto oferece bens ao deus Foki-mai-niteni, um chefe murmura: "O que recebemos de ti, Foki-mai-niteni", será espalhado/receba esta oferta/você que deu corretamente até agora/peixe para minha rede" (P.P.E.:178).

Os dados de Firth são entretanto exíguos para comparações como esta. Ao contrário de Malinowski dos Argonautas, Firth não privilegia a teoria nativa. Sua descrição da categoria Tikopia da categoria "chefe", de acordo com suas já descritas inclinações teóricas, segue-se uma interpretação da posição do chefe como "entrepeneur", como homem empreendedor, uma figural afinal de contas próxima do "homem econômico". Igualmente em sua análise da categoria Tikopia de "trabalho" a posição de Firth exclui um entendimento dos "assuntos cooperativos" mencionados acima, por exemplo, enquanto a troca de trabalho. Vimos que tal não acontecia nos Argonautas graças à profundidade da descrição de Malinowski da "teoria nativa". Analisaremos inicialmente a questão da chefia.

A "economia política" de Firth difere da de Malinowski e também daquela que propusemos a partir da análise de Malinowski.

Entretanto, como no caso de Malinowski, há uma preocupação de descrever os aspectos políticos da organização econômica: "Chefes reconhecidamente controlam grande quantidade de alimentos, tendo ainda grande número de objetos valiosos guardados em suas casas. Isto os permite dar provas de respeito uns aos outros e liderar seu povo em empreendimentos de grande escala. A retenção de vários itens dos quais o povo tem apenas um é garantida por um sistema de tabus à sua propriedade pessoal e pela santidade de sua posição. Mas os estoques que eles acumulam devem ser distribuídos de maneira a beneficiar o povo" (P.P.E.:243). Esta preocupação em descrever uma integração entre chefia e organização econômica é suficiente para reforçar a tese de que a chefia deve ser entendida como uma posição, isto é, a partir de uma topologia. Mas, como vimos, ela deve ser entendida também a partir de uma ontologia; e é aqui que a análise de Firth pouco pode contribuir, em relação àquela de Malinowski.

Firth nos mostra que este "mecanismo de distribuição" (que, como se vê na citação acima, inclui uma troca entre chefes) é o organizador das cerimônias, festas e ritos Tikopia, ligados a casamentos, visitas intertribais, iniciação, funerais, construção de casas, canoas, etc. Como no "potlatch" dos índios da costa oeste norte-americana, o chefe "adquire prestígio através do tamanho da festa", que é organizada pelos subordinados deste. Mas, ao contrário do "potlach", não há destruição: "os convidados consomem e levam consigo considerável quantidade de comida, mais do que eles contribuem, e recebem também valores de espécie mais permanente" (P.P.E.:230). Percebe-se que os convidados levam presentes e recebem outros. Seria interessante interpretar essas festas segundo o conceito de troca generalizada; estes presentes que os convidados levam seriam reciprocados mais tarde, quando

estes convidados oferecessem uma festa, onde reciprocariam por sua vez os presentes que lhes foram oferecidos pelos anfitriões das festas anteriores. Infelizmente, Firth não fornece suficientes dados para tanto.

O referido "mecanismo de distribuição", ou fluxo de bens em torno do chefe, descrito por vezes por Firth como "tributos" seguidos de "generosas" contra-prestações (Cf., por exemplo, P.P.E.:213), organiza ainda todo o fluxo de alimentos e bens (das três esferas de troca) da vida cotidiana Tikopia assim como o uso da terra, que Firth entende como "propriedade da terra" ('land ownership') baseada no parentesco, com o chefe do clã como 'ultimate overlord' (P.P.E.:264). É evidente que este "mecanismo" é constituído por prestações expressas em termos de dádivas: o "tributo recebido é essencialmente da natureza das dádivas ('gifts') que devem ser reciprocadas ('reciprocated')" (P.P.E.:191) (36).

Estas dádivas são, como vimos, interpretadas segundo uma particular "teoria econômica das sociedades nativas", forjada pelo próprio Firth, que é baseada em uma teoria bastante criticável do "ser social". A "função organizadora do chefe" não é entendida de um ponto de vista ontológico, mas, como veremos, é correspondida às características do "entrepeneur" da teoria econômica tradicional. Assim, Firth recusa-se, sem justificar-se, a fazer corresponder o nome de uma das festas que o chefe deve dar durante sua vida, fakatanata, "the making of a man", segundo Firth, com "qualquer maturação do 'status' do chefe" (P.P.E.:223). O estudo do fakatanata, se aprofundado, afastaria Firth das categorias econômico-utilitárias que este autor não apenas utiliza para entender o chefe Tikopia, mas as atribui a este.

Este procedimento corresponde ao englobamento da reciprocidade enquanto princípio pelo seu aspecto empírico e quantita

tivo postulado por Firth, como vimos. Mais ainda, Firth reconhece a reciprocidade operando em prestações isoladas por ele descritas (por exemplo, durante a construção de uma canoa), mas não como princípio operador do citado fluxo de bens em torno do chefe, o mecanismo onde "pooling and redistribution merge" (Sahlins, 1972: 188). Em outras palavras, a reciprocidade não é reconhecida enquanto princípio geral, dado que o próprio agrupamento de bens em torno do chefe "é uma organização de reciprocidades, um sistema de reciprocidades" (Sahlins, 1972:188). A reciprocidade não é assim entendida por Firth nem como princípio universal nem mesmo como princípio geral Tikopia, no que contrasta com a interpretação de Sahlins que aprofundaremos na Conclusão.

Mas se Firth não nos oferece uma análise ou mesmo descrição aprofundada da ontologia Tikopia, por outro lado, este autor nos oferece uma breve descrição da posição do chefe na sociedade segundo os próprios Tikopia. Isto ocorre quando Firth define as "funções econômicas" dos chefes, isto é, sua capacidade de "arregimentar mão de obra", impor tabus (nas colheitas, por exemplo, Cf. P.P.E.:191), seu papel na distribuição da terra e dos bens, nas festas e nos rituais⁽³⁷⁾ (que, como vimos, são vistos como incentivadores da produção).

Firth reconhece que em todos estes casos a organização social corresponde a "mecanismos" análogos, na medida em que estes basicamente se resumem ao fato de que o chefe "acumula" e redistribui bens, terra, trabalhadores homens, esposas potenciais.

Estes "mecanismos" são ainda interrelacionados: assim, "dávias de alimentos a um chefe são feitas também como expressão de laços específicos de parentesco" (P.P.E.:215). A posição chefe, quanto ao parentesco, enquanto doador de esposas, por exemplo, "é intensificada pelas obrigações que ele demanda dos maridos

das mulheres que casaram da ('from') sua casa" obrigações estas que "envolvem considerável drenagem de comida e de outros recursos" (P.P.E.:56-7). O marido é aquele que "traz comida" diz um canto das mulheres desta sociedade patrilinear (P.P.E.:154). "Se um homem casa com uma mulher do clã Kafika ele faz no primeiro ano de seu casamento um grande presente de comida para o Arika /chefe/ Kafika e outros homens de posição nas cerimônias anuais de Somosomo (...) O resultado é uma série de obrigações para o resto da vida" (P.P.E.:322), obrigações estas que Firth indica serem recíprocas apesar de implicarem desequilíbrios momentâneos. Claro que não são apenas os "mecanismos" de distribuição de bens e casamento que se interrelacionam. Por exemplo, "o costume dá a uma mulher casadaos direitos da terra" (P.P.E.:56).

Firth chega assim a algo não distante de uma topologia estrutural, o que só ocorre quando não recusa abordar o tema da organização política ao nível da própria teoria Tikopia: "A teoria Tikopia das relações de classe ('class relationships') assume a pré-existência das categorias sociais de chefes e comuns; os primeiros sendo os representantes dos deuses e intermediários destes, em assuntos econômicos e outros. Não há teoria /mítica/ da origem dos chefes como chefes de suas famílias - que é a posição que o antropólogo os vê. /Caso existisse, esta teoria seria aliás muito semelhante à de Freud em Totem e Tabu/ (..) Por outro lado, há uma teoria bem clara com respeito às relações entre chefes e seus privilégios, e as obrigações devidas a estes pelos membros de seus clãs" (P.P.E.:88-9).

Assim, Firth descreve por exemplo, um "simbolismo político da rede de pescar", e mostra que a distribuição dos pescados depende deste simbolismo. A "rede do chefe" tem importância especial, sendo sagrada como certas canoas do chefe. Firth mostra

ainda que a "rede do chefe é a rede mais importante ('foremost') de seu clã não apenas por causa da posição do chefe mas porque ela fornece um elo entre todas as redes do povo com as importantes divindades que controlam a pesca. Por isso, quando um homem comum consegue muito mais peixe em sua rede, ele leva parte de sua pesca para o chefe, para este recitar uma fórmula para a divindade da rede principal para garantir o sucesso futuro da rede comum" (P.P.E.:176). Firth conclui que há uma correspondência entre a hierarquia dos bens e a da estrutura social⁽³⁸⁾. Conclui-se também que "o chefe é uma ponte entre a estrutura do parentesco /que organiza o clã/, a organização política, o ritual /da rede e da pesca/ e o sistema econômico" (P.P.E.:233).

Firth nos alerta assim que "apesar da importante relação entre chefia e vida econômica, não podemos dizer que a posição, as atividades e o prestígio do chefe⁽³⁹⁾ são determinados apenas por suas funções econômicas (...) Em primeiro lugar, há sua posição no quadro do parentesco, como representante mais velho de seu grupo (...) Em segundo lugar há seu papel mágico-religioso como um elo com os deuses do clã" (P.P.E.:235); finalmente o chefe teria uma função política de intervir em disputas, etc. Estas três esferas comporiam o "poder" do chefe. Firth tem razão em certa medida; mas não podemos nos esquecer que a "função econômica" do chefe é definida basicamente como de "controle da produção", controle este advindo de uma capacidade de "estimular, motivar" (à maneira de Malinowski) a produção. Firth chega a evocar a hipótese de que este controle da produção econômica determinaria não apenas a distribuição de bens mas também as três esferas acima referidas (parentesco, magia-religião e político-legal). Esta hipótese é afastada com o argumento funcionalista de que, após o contato dos Tikopia com os europeus, quando as funções rituais e

legais do chefe foram unificadas, o chefe perdeu sua posição econômica; esta seria então menos importante (Cf. P.P.E.:236)⁽⁴⁰⁾.

De qualquer modo, é interessante notar que justamente na questão referente à análise do poder político Firth abandona, ainda que momentaneamente (isto é, antes de interpretar a teoria nativa a partir do conceito de "entrepeneur"), um certo economismo que percorre toda sua obra. Mais ainda, se Firth não é exatamente estruturalista, mas parece mais próximo à própria teoria Tikopia⁽⁴¹⁾, ele não pode, neste momento de sua análise, ser arrolado com aqueles autores que "colocam desejos individuais por prestígio no coração da teoria" (Sahlins, 1960:395). Isto é Firth reconhece que o "desejo do prestígio é gerado por forças sociais" (Sahlins, 1960:397).

Este procedimento de Firth quanto aos Tikopia parece divergir daquele do mesmo autor analisando os Maori. Segundo Sahlins, "a interpretação de Firth do conflito social de interesse /entre os Maori/ a partir da oposição entre o indivíduo e a sociedade cai na grande mistificação prevalecendo atualmente na economia comparativa ('comparative economics'), cuja elaboração antropólogos juntam-se com economistas para provar que os selvagens são movidos por interesses próprios ('crass self-concern'), assim como homens de negócios buscam 'higher ends'". Firth teria adotado "aquele tipo de 'antropologia ingênua' convencional à ciência econômica: haveria na base uma oposição entre natureza humana e cultura, entre o 'impulso do indivíduo de buscar sua vantagem própria' e a moralidade expressa do grupo social (...) dois princípios de conduta trabalhando lado a lado" (Sahlins, 1972: 126).

Já notamos que há na análise de Firth dos Tikopia uma dicotomia entre estes dois princípios, dicotomia esta que parece

inclusive resolver-se pelo prevalecimento dos motivos individuais enquanto variável explicativa. Vimos ainda que isto implica uma "antropologia ingênua" que, como Sahlins indica, não é apenas com patível com a teoria econômica, mas é inclusive a "antropologia dos economistas", aquela visão dos povos não capitalistas que apa rece nos capítulos iniciais dos livros de economia de modo aparen temente não importante para o desenvolvimento destes. Mas vimos ainda, por outro lado, que Firth abandona tal procedimento quando estuda a chefia Tikopia enquanto teoria Tikopia. A comparação com o procedimento de Firth quanto aos Maori parecem reforçar nossa hipótese que é a teoria Tikopia que salva a análise política de Firth, isso porque o trabalho de Firth entre os Maori não baseou-se num trabalho de campo, num mergulho no universo social nativo, tão profundo como aquele entre os Tikopia. Aprofundemos então a descrição de Firth da chefia Tikopia, analisando os momentos em que ele abandona, ou re-interpreta, a concepção Tikopia da chefia.

Dissemos que Firth abandona suas explicações a partir dos motivos individuais quando analisa a organização Tikopia de chefia. Mas isso não significa que Firth não busque uma reinterpretação desta em termos do seu projeto, já explicitado, de uma teoria econômica universal. Como poderia se imaginar, tal interpretação baseia-se na escolha individual. A questão de Firth é descobrir "um mecanismo patente ou implícito, por meio do qual o grupo concede a certos indivíduos o direito de tomar decisões em nome da totalidade". Firth chega a afirmar que "é preciso haver" tal mecanismo já que, "em muitas esferas, para que os objetivos de um grupo possam ser atingidos, é preciso haver a representação de seus interesses por membros individuais. Decisões que pretendem ser decisões de grupo devem ser, na realidade, decisões individuais" (Firth, 1974:55).

Está claro que este "mecanismo" postulado por Firth, difere sensivelmente daquele "mecanismo redistributivo" postulado pelos Tikopia. Neste momento Firth retoma a tradição inglesa; exatamente por isto, este "mecanismo", ao contrário do "mecanismo redistributivo", não poderia "estar patente"; há que se postular que ele está "implícito" na teoria Tikopia. Repete-se então o procedimento criticado por Leach como usual em Malinowski: imputa-se aos nativos um comportamento, uma racionalidade que eles não têm.

Coerentemente com sua relativização de conceitos como capital, trabalhadores, mercado, propriedade, casamento, etc. — segundo a qual estes conceitos (e outros, centrais para a teoria econômica tradicional) estariam presentes entre os Tikopia, mas de maneira diversa do que nas sociedades capitalistas — Firth não irá, após a crítica de Malinowski inclusive, postular ingenuamente a existência de um "enterprising man" em Tikopia: "Eu usei o termo "entrepeneur" na falta de um melhor. Ele deve ser entendido em seu sentido mais simples de uma pessoa primariamente responsável por um empreendimento ('undertaking'), sem implicar proposições a respeito de riscos e lucros. Para a economia Tikopia o termo cobre a propriedade do produto final, responsabilidade pelo pagamento dos trabalhadores se este tiver de ser feito e, usualmente, alguma participação no trabalho" (P.P.E.:134, grifos meus). Firth chega a afirmar ser uma das "obrigações do 'entrepeneur'" organizar uma "oferta de trabalho ótima", isto é, suficiente, "mantendo ocupados" o maior número possível de trabalhadores (P.P.E.:136-8). O parâmetro economicista é aqui evidente.

Vê-se ainda claramente o quanto esta descrição minimizaria os efeitos do contato dos Tikopia com uma sociedade capitalista, além de "preparar o terreno" para que tal contato seja efi-

ciente, otimizado. Mas tal não é o tema desta dissertação. Uma outra citação reforçará as idéias expressas no parágrafo anterior: "Não há um mercado em constante expansão para o capital, que sempre procura novas áreas de investimento, apesar dos bens de capital existirem, e se bem que haja noções efetivas referentes a seu uso e manutenção. De forma correspondente, não há um sistema difundido de empreendimentos procurando criar sempre novas demandas. Os empreendedores geralmente desempenham algum papel na organização de bens e serviços, mas planejam normalmente satisfazer aspirações tradicionais, e não se limitam a essa ocupação" (Firth, 1974:150).

Quais seriam estes empreendedores? "Todo chefe de um grupo doméstico ('household') é em alguma medida um empreendedor" ('entrepreneur')" (P.P.E.:231), sua "autoridade" (Cf.p.232) aumentando à medida em que passamos do grupo doméstico ao contexto da Ilha como um todo. Como eles seriam definidos? Como dissemos, a partir de categorias centrais na tradição inglesa, como a de "escolha": "Se um chefe não é primordialmente um capitalista", ele poderia ser ainda o "organizador final da economia, ditando as escolhas de seu povo enquanto consumidor e as esferas nas quais a atividade deste enquanto produtor deve se aplicar" (P.P.E.:232). Firth explica que o chefe não opera assim para sua "vantagem pessoal" e que "ao tomar tais decisões ele não está seguindo simplesmente seu próprio julgamento", levando em consideração os tabus e obrigações rituais (P.P.E.:232). Firth acredita assim estar escapando à crítica de estar postulando um homem econômico Tikopia: o chefe seria apenas o "agente primordial e intérprete" da tradição (P.P.E.:232).

Mas Firth não deixa de postular, como vimos, decisões, escolhas

individuais. Apenas estas "decisões" seriam tomadas a partir de um "juízo", isto é, uma racionalidade não individual, mas própria aos Tikopia. Uma objeção a tal fato poderia ser levantada: porque não privilegiar o estudo de tal racionalidade? Ou ainda, se ela "se liga a uma ausência de uma distinção clara entre empregador e trabalhadores" (P.P.E.:313), não seria o caso ignorar tal distinção para trabalhar apenas com as categorias (como a de "chefe") sugeridas pela "racionalidade Tikopia?". Firth parece crer que não: esta racionalidade específica exigiria um "agente primordial" encarregado de determinadas "decisões", decisões estas definidas por critérios sociais que englobariam aquelas puramente econômicas.

Mas essa "racionalidade nativa" não diferiria tanto daquela do "agente primordial", isto porque Firth postula que, à sua maneira, também os trabalhadores escolhem: "Quais são os fatores que influenciam as decisões das pessoas escolhendo participar de um trabalho?" Elas apenas difeririam do "entrepeneur" por não precisarem "necessariamente medir cuidadosamente as vantagens materiais comparativas" (P.P.E.:140), isto é, não definem a "estratégia de trabalho". A maneira dos trabalhadores decidirem não levaria em conta assim o "retorno comparativo prometido" para diversas atividades (agricultura, pesca, manufatura, etc.), o que seria de acordo com a "capacidade individual de cada um". Sua "escolha será determinada por outras considerações — como as necessidades rituais, ou do chefe ou de um cunhado"; o trabalhador "decidiria em favor dos direitos sociais ('social claims')", ou ainda por "questões de etiqueta (...). Em termos gerais, considerações sociais e não simples vantagem econômica induzem o oferecimento de trabalho na situação produtiva Tikopia. A definição social e não a econômica da posição de cada homem como um trabalhador

tende a assegurar uma oferta de trabalho adequada" (P.P.E.:140+1).

Caso Firth seguisse apenas as categorias Tikopia certamente seu entendimento do "grupo de trabalho cooperativo organizado pelo empreendedor" seria bastante diverso. Firth percebe, quanto a um serviço específico, a preparação da comida para as festas, que não há "pagamento" mas "contra-prestações": "A grande integração do sistema econômico Tikopia oferece a possibilidade de 'delayed reciprocity' na execução de tal serviço" (P.P.E.:140). Vimos que Malinowski nos oferece a possibilidade de enxergar o trabalho cooperativo trobriandês como uma troca generalizada. Tal não ocorre com Firth quanto ao trabalho cooperativo Tikopia⁽⁴²⁾. Firth afirma que interessa-se "não apenas pela organização convencional /Tikopia/ do trabalho mas também pela estrutura da situação de trabalho em si mesma" (P.P.E.:110). Qual seria esta situação? Aquela que resultaria da medida das "penas" ('pains') e "satisfações" em relação à "situação de recompensa, e a possibilidade de relacionar pagamentos às quantidades marginais do trabalho ofertado, e à eficiência obtida nesta empresa" (P.P.E.:110).

Firth não chega a tentar traçar, quantitativamente, estas correlações, mostrando a dificuldade de tal tarefa em uma "ordem social tão diferente" (P.P.E.:110). No início do item "Oferta de Trabalho" do capítulo "A Situação do Trabalho", ele diz que irá "considerar o que determina a quantidade de trabalho usada num empreendimento, particularmente aquele patrocinado por um dado indivíduo que podemos chamar por conveniência o empreendedor. Qualquer discussão da quantidade de trabalho é dificultada pelo fato de não se poder relacioná-la a cálculos de produção per capita, para a qual não há nenhum índice na economia Tikopia. Uma medida dos resultados do trabalho de um indivíduo por um dado período pode ser feita, mas uma média do trabalho total obtido entre o

número total de trabalhadores engajados não é muito satisfatória, e os Tikopia não fazem tal cálculo" (P.P.E.:139).

Mas logo em seguida a estas considerações iniciais Firth acaba por reconhecer ser não apenas difíceis mas impossíveis tais quantificações, dada "a inexistência de uma equação rigorosa entre serviço e recompensa" (P.P.E.:139). Os próprios Tikopia encaram-se de desencorajar Firth. Isto porque os trabalhadores reunidos levam, eles mesmos, alimentos crús (taro, fruta-pão, bananas, etc.) que são entregues ao empreendedor, apesar deste também contribuir com a parte mais significativa de alimentos. Este costume é conhecido como fiuri, e, da maneira que Firth põe a questão, significa que os Tikopia não são recompensados mas "castigados" para trabalhar, ou então que pagam para trabalhar. Firth conclui que "a convenção do fiuri priva o empreendedor da necessidade de fazer qualquer cálculo exato das utilidades marginais relativas de trabalho e alimento" (P.P.E.:139). O erro de Firth é simplesmente não conceber tal necessidade como historicamente determinada, específica ao capitalismo.

O fiuri, ou esta "situação do trabalho", poderia ser entendida como uma "situação de troca", envolvendo diversos circuitos de troca, no caso em questão, de serviços e comida, circuitos estes obedecendo, em sentidos diversos, a reciprocidade generalizada. Não haveria necessidade, como vimos no capítulo II, de se fazer uso de categorias como "pagamentos".

Firth nota que é "difícil em muitos casos separar 'pagamento' de 'dívida' em Tikopia" (P.P.E.:310), sem perceber que é inútil. Assim, o caso em que um cantador oferece uma canção a um número de pessoas, e em seguida troca esteiras com seu público permanece indecifrável para Firth. Isto porque este entende a esteira dada pelo público como pagamento (Firth traduz o nome Tiko-

pia desta prestação, tauvi, como "pagamento"); a esteira dada pelo cantador, logicamente, seria uma prestação recíproca ao tauvi, chamada fakapenu. "O instrumental de Firth não permite aprofundar tais prestações em "termos sociais" e sim apenas em "termos econômicos"; segundo estes, "ninguém ganha ou perde, já que as esteiras são do mesmo valor" (P.P.E.:310).

Firth reconhece que a categoria "pagamento" não esgota o significado destas prestações e esboça uma análise "em termos sociais". O fiuri e o fakapenu são considerados "ambos categorias de ação social que operam muito além da esfera do pagamento por trabalho". Não obstante, eles teriam um fim econômico: "seu efeito líquido é obviamente reduzir o dispêndio inicial demandado do empreendedor, e, ao reembolsá-lo subsequentemente em certa medida, permite a ele (...) operar com uma margem menor de 'capital'" (P.P.E.:392).

Mas Firth não hesita em classificar como pagamento as outras prestações envolvendo a reunião de pessoas para o trabalho cooperativo. Apesar de notar ser difícil distinguir 'dádiva' e 'pagamento' em Tikopia (P.P.E.:131), há toda uma seção do capítulo "Princípios de Distribuição" intitulada "Alimentos como pagamento por trabalho". Ora, é sabido que todo "mutirão", forma de trabalho encontrada até mesmo em sociedades contemporâneas, implica uma distribuição de alimentos que não é conceptualizada como pagamento.

Assim Firth frequentemente descreve o "chefe empreendedor" Tikopia "fazendo pagamentos" a trabalhadores. Como no caso do fiuri e do fakapenu, a recompensa ao trabalhador é descrita em termos "não puramente econômicos". Entretanto, o trabalho é entendido como um dos "fatores de produção" (isto é, variável puramente econômica utilizada inclusive pela teoria não-clássica), cuja recom-

pensa teria um "caráter especial" (isto é, "não puramente econômica"); Firth arrola como recompensa o "repartir dos resultados do trabalho cooperativo, a hospitalidade de uma refeição, um presente feito em um gesto honorífico" além da "assistência e suporte moral. Por estas razões a recompensa toma forma da polidez, de um tipo usado no ritual e em outros campos sociais" (P.P.E.: 303).

Em um artigo onde trabalha na direção de uma "primitive economics", após notar que esta recompensa ou "pagamento não é diretamente proporcional à quantidade relativa de tempo dispêndido no trabalho" Firth conclui que "o princípio reconhecido pelo economista, de recompensa proporcional à produtividade total, não é facilmente reconhecível aqui. /Entretanto/ Este princípio existe nesse tipo de sistema, Mas atua condicionado por outros fatores - fatores sociais" (Firth, 1974:154)⁽⁴³⁾.

Isto posto, Firth crê ter explicado as "taxas de troca convencionais" (P.P.E.:348), regendo a troca de alimentos por trabalho (uma troca restrita aparente, ideológica, que, como vimos, pode ser entendida como dois circuitos de troca generalizada). Vimos ainda, na análise da busca de Firth do "valor relativo dos bens Tikopia", que desvendar as "taxas de troca" era uma de suas preocupações fundamentais e que o procedimento de Firth implicava que "princípios de troca de serviços e distribuição de bens são colocados em subordinação a fins sociais mais amplos" (P.P.E.:350), ainda que Firth não deixe de notar que "o conceito de reciprocidade ocupa parte importante" na execução destes "fins sociais" (isto é, enquanto "meio" de um tipo de sociedade - a "primitiva" - que se determinaria justamente por uma especial carência destes meios - Cf. nota 33).

Uma outra especificidade deste "tipo de sociedade", em contraposição com aquelas "civilizadas" - as capitalistas - seria o fato de que "o trabalho é estimado como serviço e obrigação social" (P.P.E.:348) em Tikopia. Presume-se então que para Firth o trabalho, enquanto categoria econômica da sociedade capitalista, seria apenas categoria individual, e não socialmente determinada. Graças exatamente a essa argumentação Firth conclui que em Tikopia "o planejamento dos esforços produtivos não se restringe apenas a fins individuais" (P.P.E.:109).

Firth argumenta que discutindo o problema dos "fatores integrativos do trabalho Tikopia" ele supera aquelas análises da "primitive economics" que enfocam o problema da organização do trabalho através apenas do "elemento da liderança ou direção". Firth aborda o problema incluindo em sua análise também a "ideologia /Tikopia/ da produção" (P.P.E.:143). Vimos que Firth realmente expande a análise tradicional do "entrepeneur", através de um aprofundamento das categorias Tikopia, à maneira de Malinowski. Mas vimos também que, apesar da idéia de integração, Firth nos oferece uma reinterpretação das categorias Tikopia a partir de categorias da teoria econômica não-clássica, como escolha, decisão, etc. Ora, são estas categorias, atributos do "homem econômico" criticado por Malinowski, que acabarão por englobar as categorias Tikopia no decorrer da análise de Firth.

Temos assim que, através da "íntima integração entre trabalho e cerimônias", dada pela figura do chefe, a economia Tikopia transcende "fins práticos" (P.P.E.:131). Entretanto, vimos que Firth reinterpreta as categorias Tikopia adotando um instrumental muito semelhante ao da teoria econômica não-clássica (também chamada marginalista), ou mais exatamente, situando-se dentro da mesma tradição. Firth só pode conciliar este instrumental com

aquele, malinowskiano, que propõe uma integração entre as diversas esferas sociais (econômica, ritos, religião, parentesco, etc.) por estes guardarem algo em comum: ambos enfatizam a "razão prática" (no sentido de Sahlins, 1976), adotando o indivíduo como categoria central da análise. Este "algo comum" seria em essência uma submissão a uma psicologia como a de McDougall ou de Mill. Como vimos, tal psicologia pretende englobar a economia, a antropologia, as ciências humanas "indutivas" em geral, a partir de uma razão prática postulada "a priori".

Esta síntese entre o instrumental malinowskiano e o da teoria econômica tradicional é especialmente clara na análise de Firth dos "incentivos ao trabalho" em Tikopia. Há uma seção do capítulo "A Situação do Trabalho", do Primitive Polynesian Economics, intitulada "Atitudes em relação ao trabalho". Para Firth "um dos temas centrais na compreensão de um sistema econômico é a natureza dos incentivos que levam as pessoas à ação" (Firth, 1974: 157). Estes incentivos seriam, como em Malinowski, uma variável psicológica universal, sendo "definidos culturalmente" (Firth, 1974:157; Malinowski diria: condicionados culturalmente) por cada sociedade de uma maneira específica⁽⁴⁴⁾.

CONCLUSÃO: RECIPROCIDADE E HIERARQUIA

"A conjunção de uma norma de reciprocidade com uma realidade de exploração não distingue a economia política de nenhuma outra. Em todos os lugares do mundo, a categoria nativa para exploração é 'reciprocidade'"

Marshall Sahlins

Apesar de não descrever em Tikopia nenhum princípio semelhante ao Urigubu trobriandês, Firth descreve o chefe Tikopia como um organizador da economia. Não é difícil imaginar em Tikopia um mecanismo de distribuição de bens a partir da sua concentração nas mãos do chefe, semelhante àquele que vimos existir nas Trobriands. Isso porque, como vimos, o chefe Tikopia tem uma capacidade de concentrar e distribuir alimentos em festas, rituais, trabalhos cooperativos, casamentos, etc. Sahlins chegou a classificar a ideologia da generosidade, tão comum em sociedades não capitalistas, da maneira específica como ela se manifesta em Tikopia de "prerrogativa do chefe" (Sahlins, 1972:259).

Tal mecanismo de distribuição não é explícito ao longo do Primitive Polynesian Economics, entre outros motivos por Firth substituir o conceito de troca por outros como "recompensa", "pagamento", etc..., e por preferir buscar valores relativos entre objetos trocados ao invés de descrever o caráter da institucionalização que os Tikopia dão a estas trocas. A descrição de Firth dos Tikopia nos permite entretanto entender, junto com aquela de Malinowski dos Trobriandeses, que qualquer etnografia da troca é também em boa medida uma etnografia das relações políticas de uma

sociedade não capitalista. Isto pode ser entendido teoricamente: troca implica não apenas igualdade, segundo o conceito de Aristóteles, mas também desigualdade, seja dos objetos trocados, seja na posição dos trocadores, seja no tempo em que a retribuição é feita. Voltaremos a isto.

Lévi-Strauss (1944) já havia sugerido em uma breve comunicação a imbricação entre os conceitos de reciprocidade e hierarquia. Lembrava que entre os Bororo o sistema de metades "pode exprimir não apenas mecanismos de reciprocidade mas também relações de subordinação": "Os Cerae, metade à qual os dois chefes de aldeias Bororo sempre pertencem, e que possui os melhores ornamentos, são 'superiores' aos Tugaregue" (Lévi-Strauss), 1944:267).

Lévi-Strauss lembrava ainda que "mesmo nessas relações de subordinação, o princípio de reciprocidade está operando; pois a subordinação é ela mesma recíproca: a prioridade que é obtida por uma metade em um nível é perdida pela outra metade em outro" (Lévi-Strauss, 1944:267-8). Lévi-Strauss pensa aqui naquilo que seria "uma aparente contradição resultante do fato da metade 'Superior' ser ao mesmo tempo /denominada/ a 'Fraca' e a 'Inferior' a 'Forte'" (Lévi-Strauss, 1944:267). Lévi-Strauss mostra que a subordinação (o termo é de Lévi-Strauss) é recíproca já que "a primazia política tem de ser paga ao preço de um lugar subordinado no sistema de gerações" (Lévi-Strauss, 1944:268) ⁽⁴⁵⁾.

O argumento que sugerimos nesta dissertação é que a instituição das chefias Trobriandesas e Tikopia poderia ser entendida a partir de uma imbricação entre reciprocidade e posição social, mas de tal forma que não apenas "o princípio de reciprocidade operaria nas relações de subordinação", havendo uma "reciprocidade da subordinação" (reciprocidade entre estratos ('ranks') na expressão de Sahlins, 1972:135) mas o próprio princípio de reci-

procidade implicaria relações de subordinação, havendo uma reciprocidade através da subordinação. Esta reciprocidade poderia ser entendida enquanto ideologia (Cf. Sahlins, 1972:130-148) um pouco à maneira de compreensão marxista da ideologia como mistificadora das relações sociais, o que nos remeteria a uma análise (política) das posições sociais. Mas poderíamos, também, entender a reciprocidade como criadora de subordinação, esta logicamente ligada àquela, o que nos remeteria à compreensão de Dumont da ideologia enquanto "o conjunto de idéias e valores comuns em uma sociedade" (Dumont, 1976:16).

Neste caso as metade Bororo ao "expressarem mecanismos de reciprocidade" estariam necessariamente exprimindo "também relações de subordinação". Se "as metades devem trocar serviços recíprocos em festas, funerais, rituais de iniciação, etc... mas ao mesmo tempo, como ocorre em Assam e em outros lugares, há uma definida relação de subordinação entre elas" (Lévi-Strauss, 1944:267), cabe ao antropólogo entender melhor o elo entre o princípio de reciprocidade e a codificação da subordinação em uma sociedade específica.

Dentro deste contexto, algumas hipóteses já foram sugeridas por alguns antropólogos. Citamos o entendimento de Sahlins da reciprocidade enquanto ideologia, que aparece em um livro de 1972. Este entendimento aparentemente contradiz aquele, do mesmo autor, desenvolvido no final da década de 50 e já citado no capítulo II desta dissertação, segundo o qual, ao menos na Polinésia, "a função econômica da chefia é a redistribuição, e seu papel é a fundação do poder político" (Sahlins, 1960:407). Esta frase foi entendida aqui no sentido de que a redistribuição funda o poder político ao mesmo tempo em que ela "é o método pelo qual a economia tribal é instituída" (Sahlins, 1960:405). Neste sentido, a

reciprocidade não seria simplesmente ideologia (no sentido marxista que Sahlins (1972) dá ao termo) mas princípio ontológico, à maneira de Lévi-Strauss. Entretanto, estamos em melhores condições de entender qual o sentido que o próprio Sahlins deu ao mecanismo da redistribuição nestes diferentes textos (1960 e 1972) e dissipar esta aparente contradição.

Note-se na frase citada acima uma influência de Malinowski: haveria uma "função econômica da chefia" ao mesmo tempo que haveria um "papel político da redistribuição". A expressão acima seria assim um "truísmo malinowskiano" que postularia uma integração, e não uma hierarquização das esferas sociais. Haveria uma sincronicidade das esferas política e econômica, mas num sentido que já criticamos aqui.

No desenvolvimento que Sahlins deu a estas idéias, a esfera política vai ganhando um papel predominante, infraestrutural mesmo, enquanto a esfera econômica é rebatida a um plano superestrutural, junto com a esfera mítica. O uso deste vocabulário marxista ou marxiano ⁽⁴⁶⁾ não me parece incompatível com o contexto em que Sahlins mesmo se situa em seu livro de 1972. Senão, vejamos.

Já no artigo de 1960 Sahlins afirma que, nas sociedades tribais, "a desigualdade social /ou política, nos termos desta dissertação/ não decorre da desigualdade econômica. Antes, a origem da desigualdade social é a diferenciação dos papéis econômicos gerada pelo desenvolvimento de uma economia que cubra uma extensão tribal. As diferenças de status surgem concomitantemente com a divisão de funções entre aqueles que administram a alocação dos recursos e aqueles que os fornecem" (Sahlins, 1960:410).

O que Sahlins quer dizer com "a desigualdade social não decorre da desigualdade econômica"? Para Sahlins, o "modo doméstico de produção" tem uma tendência anárquica, ou "dispersa", nas

suas palavras. Não seria uma produção para a troca, mas para o uso⁽⁴⁷⁾. Esta tendência seria contrabalançada por um vetor político, "instalado pelas instituições predominantes de hierarquia e aliança" (Sahlins, 1972:13). Para Sahlins haveria um "impacto do sistema político sobre a produção doméstica" (Sahlins, id.ib.). Há neste impacto de um sistema sobre outro uma clara influência de Malinowski (que dizia haver impactos entre funções), impacto este que é codificado, também como fazia Malinowski, em termos de "efeitos econômicos". Assim: "a organização da autoridade não se diferencia da ordem do parentesco, e seu efeito econômico é melhor entendido como uma radicalização da função do parentesco" (Sahlins, 1972:132). Estruturalmente, assim, nas sociedades tribais - e o argumento de Sahlins baseia-se especialmente em sociedades melanésias e polinésias (ou, no contexto do seu texto de 1960, das melanésias às polinésias) - a "chefia é uma diferenciação política da ordem do parentesco" (Sahlins, 1972:132).

Se a chafia é estruturalmente "uma forma desenvolvida ('higher form') do parentesco", ideologicamente ela é "uma forma desenvolvida da reciprocidade e da liberalidade" (Sahlins, 1972:132). Neste momento da discussão, Sahlins comprova sua tese com a descrição de Lévi-Strauss do chefe Nhambiquara nos Tristes Tópicos. A reciprocidade não poderia ser estruturante para Sahlins porque para este autor "em termos estritamente materiais a relação não pode ser ao mesmo tempo 'recíproca' e 'generosa', a troca sendo ao mesmo tempo equivalente e mais do que isso. 'Ideologia', assim, porque a 'liberalidade do chefe' deve ignorar o fluxo contrário de bens do povo para o chefe (...) caso contrário, ela estará cancelando a generosidade; ou ainda, a relação esconde um de si equilíbrio material - talvez racionalizado por outros tipos de compensação - caso contrário estará negando a reciprocidade"

(Sahlins, 1972:134). Entendemos assim que, "falando de 'reciprocidade'" Sahlins refere-se à "relação econômica ideológica entre chefe e a população subordinada, não necessariamente à sua forma concreta. Esta pode ser tecnicamente, a 'redistribuição'" (Sahlins, 1972:134, grifos meus). Isto posto, Sahlins acredita que "nós devemos assim retornar ao ponto original /tipicamente malinowskiano/: a vida política é um estímulo à produção" (Sahlins, 1972:135).

Sahlins entenderá então a reciprocidade na troca como um meio do chefe intensificar a produção, citando o chefe melanésico que, pela poliginia, "aumenta sua força de trabalho doméstica" (Sahlins, 1972:136) ⁽⁴⁸⁾. Vimos que Firth e outros, representantes da tradição inglesa ou não, como Belshaw, também entendem a reciprocidade de maneira operacional, instrumental. Esta seria então uma das "bases da autoridade do chefe". Enquanto tal, "o econômico não é necessariamente a base de autoridade dominante nas sociedades mais simples: em comparação com o status geracional ou com atributos e capacidades pessoais, do místico ao oratório, ele /o econômico/ pode ser politicamente negligível" (Sahlins, 1972:138-9).

O econômico seria negligível na "construção do poder" do chefe melanésico (note-se a ênfase da análise na esfera da ação social), assim como na determinação do lugar ("office") do chefe polinésico (note-se que a análise opera agora uma definição estrutural: "Power resides in the office" – Sahlins, 1972:139). Para este, fonte da vida polinésia, dada sua capacidade divina ("life-giving"), "o povo deve desde logo seu trabalho e seus produtos" (Sahlins, 1972:139).

Se o econômico é "negligível" na construção do poder do chefe, por outro lado, ele seria englobado pela esfera política.

Daí que a contraprestação do chefe ao povo "retornando para a comunidade o que recebeu desta (...) não é sem benefício material para o chefe". Segue-se que, num nível ideológico, "os ideais de reciprocidade e liberalidade do chefe servem como mistificação da dependência do povo" (Sahlins, 1972:140).

Uma outra hipótese simétrica e inversa à de Sahlins quanto à imbricação de reciprocidade e hierarquia é aquela sugerida por Cardoso de Oliveira (1976a e 1976b). Este autor está entre aqueles para os quais a estratificação é um "fenômeno da superestrutura social" (Stavenhagen, 1966:167)⁽⁴⁹⁾. Cardoso de Oliveira estudou a sociedade terêna que, "dividida nas metades Xumonõ e Sukirikionõ (...) organizava-se, simultaneamente, em camadas ou estratos (strata) estruturados num sentido hierárquico: os naati, ou os capitães e suas parentelas; os waherê-txané, ou a gente comum, livre; e os Kauti, ou os indivíduos de diferente procedência étnica, integrados na ordem tribal como cativos" (Cardoso de Oliveira, 1976a:186-7). Dado que as metades e os estratos são endogâmicos, o antropólogo pergunta-se: "como ajustar o caso terêna à teoria que considera a metade como a institucionalização da troca?" (Cardoso de Oliveira, 1976a:187). Ora, "o exame das relações entre as metades Xumonõ e Sukirikionõ indica que a reciprocidade ou a interdependência pode ter lugar no plano cerimonial: se as metades não trocam mulheres, trocam serviços rituais" (Cardoso de Oliveira, 1976a:187).

Cardoso de Oliveira irá entretanto identificar reciprocidade entre as metades a uma ordem social cujas "relações são absolutamente simétricas. Ainda que se reconheça que um 'sistema de metades pode expressar não apenas mecanismos de reciprocidade mas também relações de subordinação' (Lévi-Strauss, 1944:267), tal não se observa entre os Terêna" (Cardoso de Oliveira, 1976a:191).

Note-se que a reciprocidade é entendida aqui, ao contrário de Sahlins (1972), como princípio ontológico, à maneira de Lévi-Strauss (1982), e, neste sentido, se é que podemos utilizar a expressão, infraestrutural.

As relações hierárquicas seriam observadas, para Cardoso de Oliveira, exclusivamente ao nível dos estratos, apesar deste autor nos descrever "diferenças no comportamento cerimonial das metades" (p.191)⁽⁵⁰⁾. Cardoso de Oliveira nos mostra que este comportamento cerimonial seria uma incorporação pelas metades das características dos gêmeos míticos Yurikoyuvakai e Taipuyukê, o primeiro associado à metade Sukirikionô, o segundo aos Xumonô. Estes comportam-se no ritual como provocadores, matreiros, enquanto aqueles se mostram tolerantes e superiores.

Os mitos salientam que os irmãos-gêmeos nasceram quando a mãe de Yurikoyuvakai, o herói civilizador Terêna, cortou-o ao meio, ou "em dois": este "corte do herói, feito na linha da cintura, representou a separação de duas partes do corpo, qualitativamente diversas" (Cardoso de Oliveira, 1976a:189). Os dois pedaços "ficaram gente", mas uma das versões do mito, colhida por Altenfelder Silva, salienta ainda que Yurikoyuvakai, que "cresceu da parte de cima (...) é que mandava". Yurikoyuvakai parece ter uma capacidade de "gerar o todo", na expressão de Dumont, dado que "ora é um dos gêmeos, ora representa ambos" (Cardoso de Oliveira, 1976a:190).

Como vimos, para Cardoso de Oliveira "a superioridade que se possa atribuir aos Sukirikionô, ao se examinar o mito dos gêmeos ou o ritualismo (...) não têm uma correspondência na ordem social, onde suas relações são absolutamente simétricas" (Cardoso de Oliveira, 1976a:191). As relações hierárquicas são assim remetidas às esferas mítica, política e cerimonial, que, subentende-se,

situam-se num nível superestrutural, ou melhor, são englobados pela reciprocidade enquanto organizadora da ordem social.

Em Sahlins (1960; 1972), como vimos, são as relações político-hierárquicas que englobam a reciprocidade, que é entendida como ideologia. Como nota Parry, "Sahlins distorce Mauss, quando sugere que o argumento sobre o 'espírito da dádiva' /sobre o hau/ é independente do argumento sobre a dádiva enquanto contrato social" (Parry, 1986:457).

Sahlins postula que "nas sociedades primitivas a maior parte da produção é gerada para o uso dos produtores ou para cumprir obrigações ligadas ao parentesco, ao invés de ser gerada para a troca e o ganho. Um corolário é que (...) relações econômicas de coerção e exploração e as relações sociais de dependência e submissão correspondentes não são criadas no sistema de produção" (Sahlins, 1960:408). Dissemos que este argumento de Sahlins é simétrico ao de Cardoso de Oliveira (1976a e 1976b); isto porque ambos postulam uma separação entre as esferas econômicas (onde a reciprocidade é o princípio fundamental) e política. Mas os argumentos se invertem: Sahlins vê como ideológico o que Cardoso de Oliveira vê como estruturante (a reciprocidade), e vice-versa (quanto à esfera política).

Mas há uma outra semelhança nos dois argumentos em questão. Ambos revelam uma compreensão, quiçá romântica, das sociedades sem estado como sociedades sem exploração. Se desigualdades políticas, ligadas ao parentesco, são estruturantes para Sahlins (e, como vimos desligadas da desigualdade econômica), ao mesmo tempo para este "relações de parentesco implicam o oposto da exploração econômica. Segue-se que o poder político não se baseia na exploração" (Sahlins, 1960:409).

Como notou Parry, na concepção de reciprocidade de Sahlins esta, ora é ideologia (enquanto "espírito de dádiva"), ora estruturante do contrato social. Mas quando Sahlins reconhece que a dádiva pode estruturar também relações políticas ele logo em seguida reduz este princípio estruturante à ideologia, sem maiores explicações: "generosidade é uma manifesta imposição de débito, colocando o receptor numa relação circumspecta e de resposta ao doador durante o período no qual a dádiva não é quitada. A relação econômica doador-receptor é a relação política de líder-seguidor. Este é o princípio estruturante ('working principle'). Mais exatamente, esta é a ideologia operante" (Sahlins, 1972:133). Sahlins retorna em seguida à sua idéia de que a chefia, enquanto manifestação da estrutura política e do parentesco "institui uma economia pública" (Sahlins, 1972:140), e de que se o "parentesco é uma relação social de reciprocidade" ele o é enquanto relação de "ajuda mútua", de "generosidade" (Cf. Sahlins, 1972:133).

Mais interessante seria descrever a chefia, enquanto "centralizadora de reciprocidades" (já que a "redistribuição é concebida e sancionada como uma relação recíproca, e é em forma uma centralização de reciprocidades" - Sahlins, 1972:134), criando não apenas "um bem coletivo" (Sahlins, 1972:140), mas "o bem coletivo", no sentido do "todo" dumontiano. Apenas neste sentido, e não como uma manifestação secundária, e que a chefia "institui uma economia pública".

Dado que na reciprocidade há um desequilíbrio constante, entenderíamos que relações de parentesco não implicam o oposto da exploração econômica, ao contrário do que Sahlins postulou. Segue-se que o poder político, entendido mesmo, como o próprio Sahlins o faz, enquanto estrutura hierárquica (dado que para Dumont (1980), basta haver desigualdade para haver hierarquia), baseia-se

em uma desigualdade econômica, ainda ao contrário do que foi postulado inicialmente por Sahlins (1972). A desigualdade perpassaria toda a sociedade, estando lá onde estivesse a reciprocidade: no parentesco, na estrutura política, na economia. Isto posto, se criticamos o conceito de "redistribuição" de Polanyi por seu caráter puramente econômico, devemos entretanto reconhecer que este autor entendia a redistribuição, assim como a reciprocidade, como princípios de organização da sociedade. Neste sentido, a análise de Sahlins da organização econômica deve menos a Polanyi de que comumente se pensa. Sahlins parece mais influenciado pela conceptualização polinésia da reciprocidade enquanto ideologia da redistribuição (penso na "aloha" havaiano), dada sua redução da reciprocidade de princípio organizador (à maneira de Polanyi ou de Lévi-Strauss) à instituição social, à maneira do funcionalismo inglês, ou "ideologia operante", à maneira marxista⁽⁵¹⁾.

Quanto ao funcionalismo, sabe-se que ele contribuiu à Antropologia com descrições da esfera política de diversas "províncias etnográficas". Nossa leitura das etnografias de Malinowski e Firth nos permitiu tomá-las como exemplos de monografias funcionalistas que nos descrevem a esfera política relacionando-a à distribuição econômica. Vemos agora em que sentido estes autores são herdeiros de uma tradição: para Dumont, Locke foi o primeiro autor a negar "a subordinação ao nível ontológico e reintroduzi-la ao nível empírico" (Dumont, 1976:242).

Talvez devêssemos juntar o nome de Hobbes ao de Locke. Sahlins cita a análise de McNeilly segundo o qual o Leviathan "completa a transformação do argumento de Hobbes /nos seus trabalhos anteriores, Elements of Law e De Cive/ numa racionalidade formal de relações interpessoais (na ausência de um poder soberano) que envolve um abandono, dada a lógica do argumento, da ênfase

anterior no conteúdo das paixões humanas. Daí que se nos trabalhos anteriores Hobbes procura tirar conclusões políticas de certas proposições (muito duvidosas) sobre a natureza específica dos seres humanos individuais... no Leviathan, o argumento depende de uma análise da estrutura formal das relações entre os indivíduos (McNeilly, 1968:5)" (Sahlins, 1972:172, grifado no original de McNeilly).

Procuramos mostrar que nos Argonautas e no Primitive Polynesian Economy a subordinação política é tratada num nível empírico. Ao mesmo tempo, se a descrição de McNeilly de um Hobbes inicial parece servir aos Argonautas na medida em que ambos baseiam seus argumentos em "proposições muito duvidosas sobre a natureza específica dos seres humanos individuais", dando "ênfase às paixões humanas", Firth parece partir daí para, como o Hobbes do Leviathan, basear seus argumentos numa "racionalidade formal de relações inter-pessoais". Assim, "nos acostumamos há muito a perceber posição e regra ('rank and rule') do ponto de vista dos indivíduos envolvidos, ao invés da perspectiva da sociedade global, como se o segredo da subordinação entre os homens estivesse nas satisfações pessoais de poder" (Sahlins, 1963:300).

Entende-se assim por que a analogia postulada pelo próprio Sahlins entre Mauss e Hobbes é "problemática. Hobbes, que inicia com ('starts with') o indivíduo, se preocupava com a criação de uma unidade ampla a partir de um estado original atomizado da humanidade; mas Mauss, que inicia com o grupo, inverteu a sequência — de um holismo original, a humanidade e as instituições humanas tornaram-se atomizadas" (Parry, 1986:457). Parry chega a afirmar que Sahlins, em seu artigo "The spirit of the gift" toma "uma direção hobbesiana", condenando ainda este autor por não reconhecer algo que o Ensaio sobre a Dádiva "repete enfaticamente /a saber/ que não há algo como uma 'economia natural' onde a produção é para

o uso (...) Mas o Modo de Produção Doméstica de Sahlins é certamente apenas uma variante do modelo da economia natural, e localiza a origem da troca amplamente nas necessidades utilitárias das 'households'" (Parry, 1986:457-8).

Deixando de lado uma interpretação da obra de Sahlins vemos agora porque falta à tradição hobbesiana uma "profundidade ontológica"⁽⁵²⁾. Afirmamos que esta deve ser buscada "no decorrer da interpretação das formas primitivas de troca" (Lefort, 1979:22); explicitemos melhor o uso da expressão "ontologia". Ora, "a questão crítica: 'em que condições uma sociedade é possível?' acha-se constantemente subentendida no decorrer da interpretação /de Mauss/ das formas primitivas da troca" (Lefort, 1979:22). Na perspectiva maussiana, a troca "não é somente um ato, mas o ato por excelência pelo qual o homem conquista sua subjetividade", ao mesmo tempo nos conduzindo "a uma realidade mais profunda do que a das relações individuais: a realidade social propriamente dita" (Lefort, 1979:29). Entendendo-a do ponto de vista da ação individual, estamos negando este seu estatuto ontológico.

Esta perspectiva maussiana não nega o "nível empírico", ao contrário, parte dele (Cf. Cardoso de Oliveira, 1979). O mesmo poderia ser dito do desenvolvimento estruturalista que Lévi-Strauss deu às idéias de Mauss. Parafraseando Pouillon, que dizia que "não são os estruturalistas que põem as estruturas na história" (citado por Sahlins, 1976:47), não são os estruturalistas que põem as trocas na história⁽⁵³⁾. Aliás, na medida em que "os fatos sociais não são coisas nem idéias, são estruturas" e estas nada mais são do que "a maneira pela qual a troca se organiza num setor da sociedade ou na sociedade inteira" (Merleau-Ponty, 1962:175), haveria uma circularidade no argumento estruturalista:

Troca ◀

Sociedade

Estrutura

Mas tanto em Mauss como em Lévi-Strauss tem sido notado que as indagações sobre o "ser da sociedade", a partir de uma teoria da troca, quase não dão lugar a um estudo das desigualdades sociais. Mauss percebia não na troca propriamente dita mas na impossibilidade ou no excesso de reciprocidade a instituição de uma subordinação. Encontramos assim no Ensaio sobre a Dádiva afirmações como esta: "O motivo dessas dádivas e desses consumos ('consommations') furiosos, dessas perdas e destruições loucas de riquezas, em nenhuma medida, sobretudo nas sociedades de Potlatch, é desinteressado. Entre os chefes e vassallos, entre vassallos e subordinados ('tenants'), por essas dádivas é a hierarquia que se estabelece" (Mauss, 1974:174). Ao mesmo tempo, a impossibilidade de se reciprocitar um determinado presente poderia acarretar perda de status e títulos. Se percebia a hierarquia se estabelecendo a partir da reciprocidade (ou quase que da manipulação desta), Mauss não tinha ainda claro que "a troca é ao mesmo tempo uma relação de domínio e de aliança" (Giannotti, 1983:153). Também Lévi-Strauss, apesar de algumas sugestões neste sentido, não vinculou sua teoria do ser do social - explicitamente, a sociedade se constituindo a partir da troca de bens, mulheres e palavras, trocas estas estruturalmente análogas - com um estudo das "estruturas de subordinação". A resposta à sua questão "de que maneira as estruturas de comunicação e as estruturas de subordinação reagem umas às outras?" (Lévi-Strauss, 1975:352), está apenas sendo esboçada

agora por uma nova geração de antropólogos.

Um desses antropólogos, após notar esta "enorme lacuna no discurso estruturalista" (Clastres, 1982:156) chegou a afirmar, tomando os mitos como exemplo, que estes "envolvem uma dimensão política que a análise estrutural evita, naturalmente, de levar em consideração, sob o risco de entrar em pane" (Clastres, 1982:158). Parece-me demonstrável que não há nada, aliás, nem mesmo nos pequenos artigos de Clastres, que indique a possibilidade dessa pane. Muito pelo contrário, as análises do próprio Clastres (1978), partindo de um estudo da troca de bens, mulheres e palavras, confirmaram a possibilidade de uma antropologia política estruturalista. Parece-me também demonstrável que não foi "naturalmente" que a análise estrutural evitou a dimensão política: entre outros motivos, foi por uma visão idealizada das sociedades primitivas como indivisas, que está presente, aliás, muito mais fortemente em Clastres do que em Lévi-Strauss⁽⁵⁴⁾.

O estudo da dimensão política e mesmo da desigualdade social não é incompatível com uma ontologia que vê na troca o "vínculo social por excelência". É possível um estudo da constição do social a partir da troca que seja também um estudo das "estruturas inconscientes que ordenam a produção social das diferenças" (Baudrillard, s.d.:73). Este estudo é então imperativo: "Não há sociologia digna deste nome que não carregue em seu germe uma interpretação sobre o ser do social, do fenômeno da sua instituição, da maneira segundo a qual uma humanidade se diferencia, ou mais fortemente, se divide para existir como tal" (Lefort, 1979:15).

Esta dissertação procura fornecer subsídios para um entendimento da diferenciação social a partir da troca. Para tanto, procuramos entender reciprocidade e hierarquia como não apenas

princípios compatíveis, mas duas faces da mesma moeda. Vários antropólogos (Cf. Murra, 1980) demonstraram que reciprocidade e hierarquia são princípios que operam conjuntamente em determinadas sociedades. Entre os Bemba da África, assim como entre os Incas ou os polinésios "o 'pagamento' de tributo ao chefe e a distribuição deste de hospitalidade e bens são aspectos complementares de seu status" (Forde e Douglas, 1982:21, aspas minhas).

Mas talvez não apenas em sociedades onde o chefe tem grande poder (político, religioso, econômico, etc...) o princípio de reciprocidade opere de maneira estruturalmente decisiva para a organização social justamente lá onde o chefe está, dado que a reciprocidade "ainda que solidária, só pode perpetuar as identidades econômicas separadas daqueles que assim trocam" (Sahlins, 1972: 94). Subsídios para fundamentar tal afirmação poderiam ser encontrados ao se contrapor o estruturalismo lévi-straussiano ao funcionalismo inglês. Se falta ao primeiro uma análise do político por outro lado ele nos permite identificar e criticar um certo "viés funcionalista", de posições como as de Sahlins, Forde e Douglas citadas acima. Isto porque a reciprocidade não apenas perpetua, mas ela cria identidades desiguais, assim como reunir e distribuir não são apenas aspectos complementares mas constitutivos do status do chefe (quanto à utilização de categorias como "tributo" e "pagamento", alguns comentários já foram feitos).

De qualquer modo, estamos longe da identificação de certos autores, como Polanyi, entre reciprocidade e simetria. Ao contrário, parece-me válido dizer que, para qualquer relação de troca, "a assimetria das posições dos parceiros assim como os prazos e as permutações de troca são essenciais" (Lefort, 1979:17). A etnografia dos cinco continentes nos indica que nunca se trocam objetos idênticos, ao mesmo tempo, por trocadores de idêntica po-

sição social. Parece-me que não apenas a igualdade é condição da troca, como postulou Aristóteles, mas também o é a desigualdade. Caso contrário, como justificar o interesse dos trocadores em efetivar a troca?

Se, ao que tudo indica, reciprocidade, ou melhor, troca recíproca, parece supor desigualdade, ao nível dos objetos trocados, por outro lado, Dumont demonstrou ser a troca recíproca - "o dar e receber ritualizado de alimentos, e o dar e receber de serviços mútuos" (Marriot, M., citado por Dumont, 1980:90) - condição necessária para haver hierarquia. Em outras palavras, hierarquia pressupõe mesmo reciprocidade: a classificação e status de cada casta indiana seriam dados pela estruturação de trocas entre castas. Através de uma "reciprocidade hierárquica" entendemos, com Dumont, por exemplo, o sistema Jajmani que une as castas, presente em toda a Índia (Dumont, 1980:97-101), os diferentes casamentos hindus (p. 117, 123, 379), os sistemas de taxas (p. 307), os direitos sobre a terra (p. 297, 308), etc...

Não podemos assim nos contentar com a demonstração de que existe reciprocidade em sociedades hierárquicas e hierarquia em sociedades onde a reciprocidade nos dá a impressão de simetria e igualitarismo (Cf. Turner, 1984). Devemos procurar subsídios para demonstrar que reciprocidade e hierarquia são o fundamento uma da outra, a partir das demonstrações de Lévi-Strauss e de Dumont de que reciprocidade e hierarquia constituem o fundamento da vida social.

Dissemos que a não elaboração da questão da dominação nas sociedades não capitalistas foi fruto de uma visão romântica, que está presente em autores como Clastres, entre outros, dessas sociedades como igualitárias. Esta visão já aparecia no "bom selvagem" de Rousseau e na própria idéia de um "comunismo primitivo",

mas acredito que seu exarcebamento pode ser entendido como uma (mã) consequência, ou um "desenvolvimento perverso" (na expressão de Cardoso de Oliveira, 1987), do desvendamento da análise de Marx da dominação no sistema capitalista. A crítica de Marx permitiu uma auto-crítica razoavelmente generalizada, alimentada ainda pelo remorso do Ocidente pela destruição de culturas inteiras, que, para Lévi-Strauss, está na base da formação da Antropologia. Surgiu então uma antropologia que, após tomar conhecimento da dignidade de sociedades diferentes e fascinantes, identificou-as a um futuro socialismo que excluiria toda dominação e exploração. Explico-me melhor como um exemplo.

Em sua breve etnografia do Japão, Barthes tratou o Sukiyaki como um texto e "descobriu" que a culinária japonesa é "um tipo de meditação" (1970:36). Descreve detalhadamente o cortar, o mastigar e conclui que "todo o fazer da alimentação" está na composição daquilo que se vai comer (Cf. p. 20). Talvez por um excesso de identificação com o outro, Barthes não pensa em reanalisar a alimentação ocidental com o que aprendeu observando a japonesa, seguindo a "regra da dupla crítica" que para Merleau-Ponty (1962) caracteriza o método etnológico. Barthes, ao contrário, conclui que é apenas no Ocidente que a alimentação se liga à dominação, "às operações de prestígio" (p. 24).

Após Marx, mais e mais a dominação não foi tolerada, o que corresponde, como demonstrou Dumont (1976; cf. nota 4 desta dissertação) a um movimento de individualização da sociedade capitalista. Cito o exemplo de Barthes porque neste autor a auto-crítica (excessiva, já que o ocidente não se singulariza pela dominação, mas por um determinado tipo de dominação, conforme demonstrou Marx)⁽⁵⁵⁾ claramente decorre de um deslumbramento com o novo proporcionado pela viagem e um evitamento dos aspectos da so-

cidade nativa considerados negativos segundo nossos próprios critérios. Assim, pode Barthes considerar que "a massa murmurante de uma língua desconhecida constitui uma proteção deliciosa, cobre o estrangeiro (por medo que o país lhe seja hostil) de uma película sonora que evita às suas orelhas todas as alienações da língua materna (...). Assim, no estrangeiro, que repouso! Eu estou protegido pela vulgaridade, da vaidade, da mundanidade, da nacionalidade, da normalidade" (Barthes, 1970:17). A viagem passa a ser uma fuga aos problemas da sociedade nativa do viajante, enquanto deveria proporcionar um repensar desses problemas - sob a ótica da distância - que devem ser superados, ou não - após um enfrentamento, não "driblados" ou esquecidos.

Poderíamos criticar Barthes por fazer uma má etnografia, mas certamente isso implicaria um estudo da sociedade japonesa para responder como e até que ponto, também no Japão a alimentação se liga à dominação. Mas há outra crítica, à qual já me referi: não seria possível pensar também na nossa alimentação como "uma sorte de meditação"? Como colocou Mary Douglas: "se nós não podemos trazer o argumento de volta para nós mesmos, há pouco sentido em iniciá-lo" (Douglas, 1978:15).

A atitude de Barthes é estruturalmente idêntica à de vários cronistas e antropólogos (ainda que outros pequem pelo contrário, por uma falta de identificação com o "outro"). Como colocou Augé "imaginando-a /uma cultura/ ser solidária, simples e igualitária, em última análise estamos sonhando-a, e sonhando-a como se ela fosse um antídoto à solidão, desigualdade e frieza da vida diária como nós a conhecemos /aqui e/ agora" (Augé, 1982:103). Neste sentido, a antropologia usou o outro, como aliás não poderia deixar de ser, desde que ela é uma atividade particular desta sociedade utilitária que se convencionou chamar de capitalismo, ela

teria que operar com categorias utilitárias que, de um modo ou de outro, reparte com esta outra atividade que é a prática da Ciência Econômica.

O que chamamos aqui de visão romântica certamente não estava presente em Malinowski e Firth; mas estes autores souberam encontrar maneiras particulares de "repartir categorias" com a Economia. Cumpre tratar as outras sociedades da maneira mais proveitosa para o capitalismo. Precisamos - há que se ter a humildade de por o verbo na primeira pessoa - das sociedades não capitalistas para viver, para existirmos, para definir nossa identidade, Ao roubá-las e explorá-las (como mostra Marx brilhantemente na análise daquilo que ele chamou "acumulação primitiva", usando este adjetivo num sentido duplo, de violento e inicial), é a nossa economia que se alimenta delas - para nos alimentar em seguida. Mas precisamos delas também para sonhar, como nos filmes, nos museus, na Antropologia. Esta não é apenas o remorso da nossa sociedade, como disse Lévi-Strauss; ela é também parte do nosso sonho, como disse Augé.

Se a antropologia desenvolveu uma compreensão das outras sociedades, e se nós realmente aprendemos muito com elas, isso se dá sempre após uma "apreensão" dessas sociedades. Seria hipocrisia esquecer que a experiência etnológica implica em "ver com nosso o que é alheio", e isso sem nunca conhecer integralmente uma sociedade (Merleau-Ponty, 1962:180-181). "Ver com nosso" significa ver segundo as nossas categorias cosmológicas; não há outra maneira de ver ou compreender. Nesse sentido, a pretensão de superar totalmente todo e qualquer etnocentrismo é absurda e ilusória. Claro que podemos e devemos ultrapassar certos etnocentrismos, mas não poderemos nunca deixar de operar uma substituição dos velhos etnocentrismos por outra visão que será também etnocêntrica. Ou

por outra: a própria maneira de "ultrapassar etnocentrismos" é "condicionada socialmente".

Adotar o ponto de vista do outro não basta para superar a tensão da alteridade, só transponível quando atingimos traços efetivamente universais. A ilusão de se superar todo etnocentrismo é em si mesma uma apropriação, uma domesticação, e uma dominação. A Antropologia é um dos meios do capitalismo integrar outras sociedades à sua própria cosmologia. Essa integração implica uma absorção sempre parcial. A ilusão de uma absorção total do outro surge, paradoxalmente, por uma aniquilação deste e por uma suposição de uma capacidade de falar (para si mesmo) pelo outro. Esquece-se então o fato de que há sempre uma troca com o outro, e como em qualquer troca, criação de desigualdade. Mais ainda, também a própria relação entre sociedades que estudam e aquelas que são estudadas, entre a Antropologia e seu objeto não é apenas política (Cf. Fabian, 1983:143), mas um "fato social total". Deixando-nos dominar pelo remorso, esquecendo a troca, nosso diálogo com o outro é apenas imaginado, efetivado apenas no sonho. Essa atitude lembra a apropriação que a arte néo-realista faz da miséria. Não é o antropólogo que dá ao vencido a sua voz; ao contrário, ele só pode veiculá-la após recebê-la, apropriando-a em uma troca, após vencê-lo.

Nesta troca, o antropólogo não apenas usa as categorias cosmológicas de sua própria sociedade. Na troca, no diálogo com o

outro, ele as cria. Artífice e analista de ideologias, assumir uma posição exterior a este fato é hipocrisia: o antropólogo não pode fugir da sociedade em que vive. Ao descrever e compreender as "sociedades tradicionais", estamos situando nossa sociedade em relação às outras; estamos nos definindo, criando nossos conceitos de tempo e espaço.

Como mostrou Fabian (1983), o que nos separa das "sociedades tradicionais" é algo relativo, depende do ponto de vista do observador. Essa separação, no tempo e no espaço, é fabricada, mas é algo que o mundo capitalista, e não só seus antropólogos, como quer Fabian, inventou para si mesmo. Desconhecendo tal fato Fabian renega toda a Antropologia já feita.

Assim, para vermos como semelhantes sociedades que temos por diferentes não adianta aproximar nosso olhar excessivamente. Além dos argumentos que já demos, há um outro, mais fundamental: o distanciamento não é uma posição metodológica apenas, mas condição da compreensão e comunicação humana, da qual as ciências sociais não podem pretender ser mais do que uma parte. Não há maneira de compreender um fato social senão através de outro fato social. O distanciamento entre o "eu e o outro" caracteriza então não apenas a compreensão e o diálogo mas é também "uma caracterísca fundamental da própria historicidade da experiência humana, a saber, que ela é uma comunicação na e pela distância" (Ricoeur, 1977:44) ⁽⁵⁶⁾.

Insistindo na existência de um distanciamento, Dumont argumenta que é ao nível "dos valores" que nos separamos das "sociedades tradicionais" (1976:15). Isso não é ilusão de antropólogo maquiavélico, como se poderia concluir seguindo Fabian (1983); Dumont simplesmente localiza a distância: esta está no plano dos valores (das ideologias), que é aquele do particular, do específico.

Devemos então ultrapassar a distância sem desconsiderar as realizações ideológicas e particulares do homem, mas buscando nelas um conceito de homem que está lá e além. Se por um lado "a essência mesma do social (...) está implicada sempre e em qualquer lugar por toda sociedade" por outro "o conceito 'natureza humana' não pode encontrar conteúdo algum ao nível da variedade dos costumes, dos comportamentos, das atitudes" (Sebag, 1964; 13 e 135). Vimos que Durham (1973) critica Malinowski por este buscar o universal no nível das instituições. Discordando desta interpretação, sugerimos que Malinowski busca o universal adequando-o a uma psicologia individual. Parece-nos que este autor, como Dumont, nos auxilia a identificar o nível das ideologias específicas, dos costumes particulares, dos comportamentos e das atitudes como aquele da diferença, não da semelhança.

Esta digressão hermenêutica se justifica no contexto desta dissertação, pois ela é condição da particular análise da desigualdade que sugerimos aqui. Explico-me melhor. Ao olhar distanciado implicado na ontologia lévi-straussiana escapa a percepção da desigualdade como condição da troca. Se dizemos que, numa dada sociedade, trocam-se primas cruzadas, a desigualdade só será condição de troca, sob o olhar distanciado, numa sociedade onde esta troca se dá entre metades exogâmicas X e Y, que se diferenciam ainda sob outros aspectos (rituais, políticos, religiosos, etc...). Num caso como o Terêna, com metades e estratos endogâmicos, há que se adotar o ponto de vista de um dos trocadores para se postular a desigualdade. Assim, troco minha irmã por minha prima; a diferença entre estas duas mulheres é fundamental e justifica a troca, além de ser sua condição. A hermenêutica se justifica enquanto análise de uma posição, do lugar de um dos trocadores que possibilite uma análise topológica que apreenda esta diferença ou desigualdade na troca. É justamente porque ao o-

lhar distanciado lévi-straussiano escapa a percepção de desigualdade na troca que não encontramos neste autor uma análise das relações políticas. Tal análise implicaria assim uma topologia que apreenderia a desigualdade na troca a partir de um olhar menos distanciado que apreendesse a posição, o lugar de um ou mais trocadores.

Certamente há esta topologia nos Argonautas; vimos que ela só está presente no Primitive Polynesian Economics quando Firth abandona as categorias da economia néo-clássica, mais especificamente quando deixa de tentar descrever o chefe Tikopia como um "entrepeneur" e passa a descrever a institucionalização Tikopia da chefia. É justamente a ausência desta topologia que levou Aglietta e Orléan (1982) a identificarem Lévi-Strauss ao economista néo-classico Walras. Vamos aprofundar esta analogia, desvendando até que ponto ela procede.

Walras, como Lévi-Strauss "se posiciona frente ao todo de um ponto de vista exterior aos dois trocadores (...) procurar conta da troca a partir da própria troca" (Aglietta e Orlean, 1982, :32). A troca econômica "vista por Walras e seus pares, é uma relação binária e simétrica (...) a demanda de um é a oferta de outro e reciprocamente" já que "nada pode distinguir os dois trocadores" (Aglietta e Orlean, 1982, :33).

Aqui a analogia entre "Walras e seus pares", os néo-clássicos, e Lévi-Strauss deve ser matizada. Isto porque apenas a troca restrita de Lévi-Strauss é "binária e simétrica". Sua "troca generalizada", que usamos aqui para entender a Kula e outras formas de troca trobriandesas, é assimétrica (cf. Lévi-Strauss, 1982 e também Damon, 1980), e isto justamente por não ser binária.⁽⁵⁷⁾

Mas há um outro ponto importantíssimo onde esta analogia, apesar de útil, deve ser, não apenas matizada, mas refutada.

Aglieta e Orléan mostraram que Walras, como os economistas não-clássicos em geral, Firth inclusive, mune "os trocadores do estatuto de sujeitos racionais já providos de seus sistemas de preferência". Concluem brilhantemente que "pode-se assim construir a curva dos contratos e a troca não é mais que um simulacro da socialidade pré-existente dos sujeitos (...) Se se esquece o processo de socialização deve-se necessariamente substituí-lo inventando-se uma substância social pré-existente que toma seu lugar. Mas esta recolocação não é inocente" (Aglieta e Orléan, 1982:32-3). Não é inocente porque postula, como vimos em Firth, um modelo de equilíbrio. No caso dos economistas não-clássicos, este modelo exclui a possibilidade da desigualdade e da dominação que Marx demonstrou estarem no âmago da sociabilidade capitalista. Como no caso da tradição inglesa de antropologia, os não-clássicos postulam uma socialização fictícia.

Ora, creio que o que foi dito nesta dissertação sobre a teoria lévi-straussiana exclui qualquer tentativa de assimilá-la a esta socialização fictícia. Como vimos, a troca para Lévi-Strauss não é este "simulacro" que, na feliz expressão de Aglietta e Orléan, é a troca walrasiana. Como em Walras, a simetria da troca aparece em Lévi-Strauss como fruto de um olhar distanciado, mas ao contrário daquele, não aparece como pressuposto de uma "socialização pouco inocente" que é em verdade, como vimos, anteposta à troca (58). Ao contrário daquela de Walras, a "concepção de troca de Lévi-Strauss tem uma base empírica indisputável" (Gregory, 1982,:33).

Aglietta e Orléan não perceberam bem que são dois os motivos que levam Walras a postular uma troca sem desigualdade: o olhar distanciado e a socialização fictícia. Não é justa, nem logicamente plausível portanto, a conclusão de que Marx, "se coloca,

ao contrário /de Walras/, do único ponto de vista cientificamente legítimo para compreender a própria troca, a saber, "aqueles trocadores" (Aglietta e Orléans, 1982:33). Por outro lado, estes autores nos mostram que este olhar menos distanciado é uma maneira, talvez a única, de se apreender a desigualdade social: "desde que alguém se coloca do ponto de vista de um trocador particular, o outro lhe aparece como diferente e a troca é assimétrica" (Aglietta e Orléan, 1982:33). Justifica-se assim uma hermenêutica que leve em conta a posição de diferentes pontos de vista, que seja assim um topologia (justificaria-se ainda uma análise de marxismo enquanto topologia, mas este já é um tema que transcende os objetivos desta dissertação).

Esta topologia seria um estudo funcional das posições que permita um estudo das "manipulações empíricas" (cf. Trognon, Beauvois & Lopez, 1972, :82-3). Como veremos adiante, esta topologia funcional poderia encontrar inspiração no funcionalismo inglês assim como em autores como Marx e Weber, estudiosos dessas "manipulações empíricas" ao nível da ação política. De qualquer modo, acredito ser desnecessário um esforço como o de Trognon, Beauvois e Lopez para "dar conteúdo empírico" aos estudos estruturais das "relações formais" (cf. p.73). Se faltam a estes, ao menos em suas versões levi-straussianas, uma análise das posições funcionais que permita apreendermos a esfera política e suas "manipulações", no entanto não devemos crer que isto significa falta de "conteúdo empírico". Como vimos, a antropologia de Lévi-Strauss parte do estudo de instituições específicas; parte portanto de um conteúdo empírico entendido como particular. Não é o caso assim do analista fornecer uma "elucidação empírica" (Trognon, Beauvois e Lopez, 1972:82), mas é o sistema formal que se "funda nas qualidades sensíveis do mundo" (p.82). Repetindo Pouillon, apud Sahlins, não são os estrutu-

ralistas que põem as estruturas na história.

Pois o que estamos chamando aqui, não sem um grande risco de erro, de "ontologia lévi-straussiana", nada mais é do que a versão que os próprios grupos que trocam dádivas tem de sua ontogenese. Dissemos na nota 53 que estes grupos, e não só os antropólogos estruturalistas, teorizam sobre a dimensão ontológica da troca. É interessante notar também que estes grupos não excluem a dimensão política de suas reflexões sobre sua Ontologia; Hocart, um etnólogo acima de qualquer suspeita, em que pese as críticas maliciosas que, já vimos, Firth lhe fez, "observou que em Fidji a cerimônia de entronização do rei é denominada 'Creation of the world, fashioning the land' ou 'creating the earth'. Quando da ascensão de um chefe, a cosmogonia era simbolicamente repetida. A concepção é bastante difundida entre os povos agricultores (...) a sagração do Rei indiano Rajasûya incluía uma recriação do Universo" (Eliade, 1972:41). Os havaianos, por sua vez, adequam mesmo o nascimento do chefe àquele da sua sociedade: hinos e danças que contam a história do mundo são executados durante a gravidez de uma princesa; assim, "por ocasião da gestação de um chefe, o mundo é simbolicamente refeito" (Eliade, 1972:27).

Dissemos que Aglietta e Orléan (1982, especialmente:33) nos indicam que a desigualdade na troca é apreendida a partir de uma topologia, e que esta implica a apreensão do ponto de vista de pelo menos um dos trocadores. Vemos agora que é a conceptualização da troca pelos próprios grupos que trocam que fará a passagem entre esta topologia e a "ontologia lévi-straussiana," isto é, que permitirá que elas se complementem, dado que "Lévi-Strauss procurou fazer suas contribuições teóricas a partir de realidades etnográficas específicas" (Damon, 1980:268).

Acreditamos ser possível reunir esforços futuramente para a construção de uma teoria que postularia não apenas que a de sig ual da de ao nível dos objetos seria uma "especificação" das re la ções de subordinação, como quer Sahlins (1972:223, para o caso da doação de mulheres num sistema de linhagem segmentária ('ranked lineage)) em uma visão ainda algo funcionalista: em verdade, as re la ções de subordinação ligam-se ontologicamente à desigualdade na troca. O importante é entendermos como um determinado grupo concep tual iza esta desigualdade, e não traçar modelos gerais de estrutu ra ção da desigualdade (como fez Sahlins, com seus conceitos de re ci pro ci da de negativa, equilibrada, etc., que se referem afinal à desigualdade ao nível da quantidade dos objetos trocados). Não po de mos, ainda, ver a desigualdade lá onde ela não está, como, por exemplo, quando se interpreta a troca Kula como uma troca de bra ce letes mwali por colares soulava, ao invés de a interpretarmos como uma série de trocas, segundo uma troca generalizada lêvi straussiana de "soulavas" por "soulavas", de mwalis por "mwalis".⁽⁵⁹⁾

O objetivo seria contruir uma teoria que exprimisse uma passagem da desigualdade (ao nível dos objetos trocados) a uma assimetria (ao nível da posi ção dos trocadores e dos pra zos de permutação). Esta teoria seguiria as hipóteses de Louis Dumont de basear o estudo da estratificação social em uma dialética entre igualdade e desigualdade (60). Para este autor, "em um sentido bas tante amplo, igualdade e hierarquia são necessariamente combinadas de algum modo em todo sistema social" (Dumont, 1976:322). As socie dades não capitalistas seriam entendidas então como sociedades de reciprocidade e hierarquia. Não haveria necessidade de se postular uma ruptura entre estas e as sociedades capitalistas mas apenas uma "inversão", já que nestas últimas, a "igualdade engloba a desi

igualdade, ao invés de ser englobada em uma hierarquia" (Dumont, 1980:265).

Giannotti, ao contrário, postula uma ruptura entre sociedades capitalista e não capitalista justamente ao nível da troca, partindo também de uma particular dialética igualdade/desigualdade. Para este autor, na troca capitalista, "o equilíbrio está na origem, e a desigualdade resulta na intervenção de um monopólio exógeno". A troca não capitalista, por sua vez, "nasce da desigualdade, possui a subordinação nos veios de sua estrutura" (Giannotti, 1983:147).

Parece-me que a troca não capitalista não parte de uma pura desigualdade, nem a capitalista de um equilíbrio, como quer Giannotti. Em ambas, a desigualdade e a igualdade estão presentes, desde logo, em uma relação de englobamento, como nos mostrou Dumont, enquanto termos de uma relação hierárquica que, esta sim, é específica em cada caso. A ruptura, a diferença entre a troca capitalista e não capitalista não está "na origem" mas numa instância posterior: enquanto a segunda pressupõe esferas de troca (ou "lotes", na expressão de Giannotti - cuja constituição foi descrita por Firth, como vimos, entre os Tikopia), a primeira consegue generalizar a igualdade (o que nos é demonstrado por Giannotti),⁽⁶¹⁾ através do dinheiro.

Nas sociedades não capitalistas, ou melhor, naquelas sociedades onde a troca por dádivas não é englobada pela troca de mercadorias, todos os "objetos trocados não se equalizam por esse tipo de troca /por dádivas/, mas se dispõem em classes de equivalência, o próprio intercâmbio não está dominado pela representação de algo comum" (Giannotti, 1983:11). Este tipo de sociedade "ao invés de conceber esse tipo de troca /por dádivas/ como se reportasse um objeto /qualquer/ a / quaisquer/ outros objetos, tra

ça um esquema onde os objetos são intercambiados por lotes" (Giannotti, 1983:11-2). Entendemos então em que sentido a igualdade é o "termo englobante" no capitalismo: é porque no capitalismo há um termo geral de troca, o dinheiro (como nos demonstra Marx e reconhece Firth - cf. nota 20). Este surgiu a partir da mercadoria, que deve ser entendida como relação social, e relação social especificamente capitalista (cf. Belluzzo, 1980:89). Somente neste "caso estabelece-se uma relação direta entre objetos cuja equivalência /Giannotti mostrará/ põe uma identidade; algo passa a ser comum entre os objetos trocados." Nas sociedades não capitalistas, ao contrário, "não ocorre a conversão da equivalência para a identidade, permanecendo os objetos como membros de um conjunto dado" (Giannotti, 1983:142). O aprofundamento de Giannotti da análise de Marx da sociabilidade capitalista imporia assim uma especificação e não uma ratificação à hipótese da gênese da subordinação ter elementos universais: é num contexto de igualdade generalizada que se dá a dominação capitalista.

Discordam da hipótese referida acima aqueles autores, como Clastres, que criticamos por sua "visão romântica" das sociedades não capitalistas que negam a universalidade da desigualdade política e da divisão social que, como Clastres mesmo nos diz, é um postulado do pensamento ocidental desde a antiguidade grega (cf. Clastres, 1982:142). Dumont nos mostra que mesmo para Rousseau "seguidamente considerado um rebelde contra a desigualdade, (...) esta é inevitável" (Dumont, 1980:12). Dumont nos mostra ainda que Marx transcende toda a tradição alemã ao acreditar na possibilidade do proletariado por fim a toda subordinação (cf. Dumont, 1976:144). Ainda para Dumont, Talcott Parsons teve "o grande mérito de trazer à luz a racionalidade universal da hierarquia" (Dumont, 1980:19). Assim é que historiadores continuam trabalhando com a hipótese de que "toda sociedade se baseia na existência de uma hierar

quia e encontram-se hierarquias no seio dos diversos grupos que constituem a sociedade global" (Daumard, 1985:18).

Sendo englobada pela igualdade, a hierarquia existiria no capitalismo "como um resíduo, sob a forma das desigualdades sociais". A expressão "estratificação social" traduziria, "por sua natureza menos animada", o fato da hierarquia ser "tabu e impensável" porque "reprimida para o inconsciente", entre nós (cf. Dumont, 1980:255). Isso não levaria a uma conclusão de uma não-universalidade da hierarquia mas apenas que "nem todas as sociedades acentuam a hierarquia num mesmo grau" (Dumont, 1976:12).

Dissemos que a percepção das desigualdades implica um "olhar menos distanciado". Segundo a "ótica levi-straussiana", tal olhar seria o olhar do sociólogo, por excelência, visto que este estuda sociedades nas quais ele mesmo está inserido. Propusemos que tal pode ocorrer também com o antropólogo estudando sociedades não capitalistas, e que a consciência de tal fato auxilia estudos antropológicos das desigualdades sociais. Vimos ainda que tal "olhar menos distanciado" não é incompatível, mas complementa-se com a ontologia levi-straussiana que postula um "olhar distante". Esta seria incompatível com olhares extremamente próximos, que, como o estudo de Barthes sobre o Japão já aludido, acabam postulando um excesso de identificação com o outro.

Sugerimos que este "olhar menos distanciado" deveria ser um "olhar hermenêutico", que se ocupasse de construir um estudo das desigualdades segundo uma topologia. Mas, vimos ainda que não é apenas o sociólogo que pode, seguindo os estudos de Marx e Weber relativos à sociedade capitalista, fornecer subsídios para tal estudo das desigualdades: também a etnografia de sociedades não-capitalistas pode, conforme nosso exame das análises de Malinowski dos trobriandeses, e a Firth dos Tikopia. Não são assim

apenas as conhecidas etnografias africanas dos autores ingleses que fornecem subsídios para análises das estruturas políticas, mas também as etnografias melanésias e polinésias.

Sugerimos nesta dissertação que tais etnografias poderiam ser lidas por uma "ótica levi-straussiana", de tal forma que uma topologia funcionalista fosse englobada por uma ontologia estruturalista, com o que ambos os paradigmas seriam enriquecidos. No caso do paradigma estruturalista, ele se beneficiaria ao incorporar uma análise das estruturas políticas. No caso do paradigma funcionalista, a situação é mais complexa. Isto porque, se devemos a este paradigma brilhantes etnografias por ele inspiradas teoricamente, por outro lado, há que se reconhecer a precariedade de sua teoria do ser social. A sociabilidade funcionalista é, na expressão de Aglietta e Orléan, um simulacro.

Analisamos nesta dissertação um aspecto da teoria funcionalista da sociedade, a saber, aquele segundo o qual toda sociabilidade provem de um intercâmbio de indivíduos, sendo esta categoria entendida não em suas determinações históricas e particulares, mas como uma entidade universal cuja subjetividade é postulada a priori segundo uma determinada racionalidade psicológica. Esta racionalidade seria dada basicamente pelo interesse individual em sua busca de vantagens: "A sociedade é criada por, e sua coesão resulta duma sequência sem fim de trocas nas quais todos procuram sua vantagem própria" (Parry, 1986:455).

Vimos, ainda, de passagem, que tal concepção da sociedade pode ser encontrada em Weber (cf. especialmente nota 11) e Marx (cf. especialmente nota 4). Esta dissertação pretende assim ser um subsídio para um futuro estudo da possibilidade da ontologia levi-straussiana englobar aquelas de Weber e de Marx, justamente a partir do estudo da utilização da categoria "indivíduo" nestes

dois autores.

Este estudo pretenderia incorporar a análise política destes dois autores e partiria da sugestão de Lévi-Strauss (1982), de que a compra e venda de mercadorias cuja lógica especificamente capitalista foi desvendada por Marx, é um caso particular da estruturação das trocas, um caso onde a troca de dádivas é englobada hierarquicamente pela de mercadorias, mantendo entretanto uma função (super-estrutural, se seguirmos Hyde (1983), segundo o qual a arte da sociedade capitalista é, fundamentalmente, dádiva). Toda e qualquer troca seria então fundamentalmente, recíproca, como quer Lévi-Strauss, e desigual, como quer Marx. Poderíamos até mesmo sugerir um entendimento da relação burguesia / proletariado, tal como Marx a descreveu, como relação hierárquica, conforme a definição formal de Dumont de hierarquia como relação binária que "permite a operação de uma dicotomia global da sociedade" (Dumont, 1980:57). Marx já dizia no volume III do Capital quanto às "relações capitalistas de produção, o capital e o trabalho assalariado, (...) que o capital é a categoria dominante" (citado por Fausto, 1983:71). Significaria isto uma capacidade do capital "gerar o todo"?

De qualquer modo, para Marx a hierarquia e a desigualdade social derivam-se das relações de produção e essa desigualdade liga-se ao fato de que, através da história, as camadas (classes, estamentos, etc..) dominantes necessariamente apresentam "um interesse particular como geral ou o geral como dominante" (Marx & Engels, 1984:75, grifo Meu). Marx notou que "na época que a aristocracia dominou, os conceitos de honra, de fidelidade, etc.. dominaram, ao passo que na época da denominação da burguesia dominaram os conceitos de liberdade, igualdade, etc.." (Marx & Engels, 1984:73) e que "as condições de produção (...) e as circunstâncias são as bases destas ideais" (Marx & Engels, 1984:73).

Ao reduzir as "idéias que dominam" a "interesses de classe", Marx conclui que "a dominação de uma classe não é somente a dominação de certas idéias" (Marx e Engels, 1984:75), mas, antes de tudo, dominação econômica, que deve ser entendida a partir das "condições de produção". Idéias ou conceitos como aqueles que Marx citou (honra e fidelidade relativos à aristocracia, liberdade e igualdade relativos à burguesia, etc..) exprimem uma capacidade de dominação que vai além da exploração puramente econômica. Devemos então partir da análise destas idéias, como um "fato social total", à maneira da ontologia levi-straussiana, a uma "topologia dos interesses de classe", e não ao contrário como postula Marx. Tal análise incluiria, como vimos, um estudo de toda forma de desigualdade econômica, (62) e não ao contrário.

Quanto a Weber, dissemos que este autor centra sua análise na categoria "indivíduo", tendo esta atributos semelhantes à aqueles do indivíduo de Malinowski e Firth; entre estes, salienta-se o "interesse". Para Weber, este conceito, e não aquele de troca, ou à maneira de Marx, de produção visando a troca, é que articula as esferas econômica e política. Vejamos como isto se dá.

Weber entende "como 'poder' a possibilidade de um homem /um indivíduo' (?)/ ou um grupo de homens realizar sua própria vontade numa ação comunal, mesmo contra a resistência de outros que participem da ação" (Weber, 1966:61). Vimos como atributos como vontade ('will'; cf. nota8), ação (cf. nota10), compõem a categoria de "indivíduo (cf. nota 11), tal como ela aparece nas tradições inglesa e alemã. Ambas desenvolvem ainda investigações sobre a "luta pelo poder" e os seus fins, que poderão ser, para Weber : a) "o fim de enriquecer economicamente"; b) a "honra social" que a luta pelo poder "traz consigo" quando o poder é "valorizado por si mesmo" (Weber, 1966:62)

Esta luta pelo poder não implica apenas fins mas também meios, condições sociais, que são entendidos por Weber a partir de sua topologia, implícita em conceitos como os de "situação de classe" e "situação de mercado" (cf. Weber, 1966:63 e seguintes). Analisando as "classes" que, assim como os "grupos de status" são entendidos como "fenômenos de distribuição de poder /entre indivíduos (?)/ dentro de uma comunidade" (Weber, 1962:62), Weber nos mostra que quando "a relação credor-devedor torna-se a base de 'situações de classe' (...) iniciam-se as 'lutas de classe'" (Weber, 1966:65). Desde que "a 'situação de classe' é, em última análise, uma 'situação de mercado' (...) o fator que cria uma 'classe' é, inequivocamente, o interesse econômico, e na verdade, apenas aqueles interesses ligados à existência do 'mercado'" (Weber, 1966:65).

Vemos que o artigo de Weber em questão trata da articulação entre as esferas econômica (mercado) e política (classe) numa determinada sociedade, a capitalista, "onde há um mercado de crédito" (Weber, 1966:65). Justifica-se a utilização do atributo "interesse" ou mesmo da categoria "indivíduo" na medida em que ambos têm um "conteúdo empírico": são atributos e categorias dos nativos da sociedade capitalista. Tal utilização não se justifica, portanto, nas análises de Malinowski e Firth de sociedades não capitalistas como a Trobriandesa e a Tikopia. Por outro lado, como vimos, a concepção da esfera política destes últimos autores, ao contrário da de Weber, não deriva de categorias como "interesse individual", mas contamina-se pela concepção da chefia das próprias sociedades não capitalistas por eles estudadas.

De qualquer modo, nos dois casos, a idéia de interesse individual "é nossa invenção" (Parry, 1986:458). E, como mostrou Parry, ela tem como contrapartida a idéia da existência de uma dá

dádiva pura e desinteressada. Parry nos provou que a "ideologia da dádiva desinteressada emerge paralelamente à ideologia de uma troca baseada puramente no interesse" (Parry, 1986:458). Está claro que a tradição inglesa de Malinowski e Weiner, passando por Firth, representa a segunda ideologia; podemos concluir, com o que foi dito neste capítulo, que a primeira pode ser identificada à visão romântica de autores como Clastres e Barthes, que não está inclusive ausente em Lévi-Strauss (o que explicaria em parte a ausência de uma análise do fenômeno político neste autor). Creio que seria possível demonstrar a presença desta ideologia em autores da tradição francesa ligados a diferentes paradigmas. Mas certamente não são os franceses os únicos a ter tal entendimento da troca por dádivas: vimos que o próprio Malinowski chegou a postular, nos *Argonautas*, o conceito de "pure gift", se retratando deste "engano" no Crime and Custom.

De qualquer modo, Parry nos relembra a afirmação de Mauss de que "somos nós que opomos as idéias de dádiva e interesse e procura individual de utilidade" (citado por Parry, 1986:458). Isto é, muito frequentemente se esquece que o Ensaio sobre a dádiva nos mostra que nas sociedades não capitalistas "interesse e desinteresse se unem ('are merged')" (Parry, 1986:458, grifado no original). Ainda segundo Parry, jamais poderemos - como fez Ian Cunnison, o tradutor Inglês do Ensaio sobre a dádiva - confundir o "interesse" que há nestas sociedades com um "interesse individual ('self-interest')" (cf. Parry, 1986:455/6). Tal interesse não é, ainda, "puramente econômico".

Mauss nos mostrou que a troca de dádivas não é puramente econômica e que "não são indivíduos mas grupos ou pessoas morais que trocam (...) enquanto possuidores de posições de status e não agindo em seu próprio proveito" (Parry, 1986:456, grifado no

original). Esta disserataçãõ procurou fornecer subsídios para incluir uma análise da esfera política na concepção de Lévi-Strauss da sociedade. Vemos agora que tal busca implica reconhecer que categorias como a de "interesse" são codificadas pela "moralidade" de uma sociedade (capitalista ou não) específica. Não podemos mais identificar a troca de dádivas como a expressão de "desinteresse" e as sociedades que trocam dádivas como exprimindo um "grau zero da subordinação política". Aliás isto equivale a nos negar um entendimento da particular codificação da troca de dádivas no capitalismo, além de corresponder a um desvio no raciocínio de Mauss, segundo o qual interesse e desinteresse estão ligados em sociedades onde a troca de dádivas é determinante.

Vimos que para incluir uma dimensão política no olhar distanciado, necessitamos de um olhar menos distanciado que, num outro nível de análise, apreenda a desigualdade na troca a partir da posição de um dos trocadores, à maneira de Marx. Agora, com a ajuda de Weber, percebemos melhor esta idéia: este olhar menos distanciado nos levará a um entendimento da codificação do "interesse" por uma sociedade nativa cuja teoria do social apreendemos através do olhar distanciado: assim estes dois níveis de análise se articulariam, completando-se. Este "interesse", entendido não mais como um atributo individual, mas categoria de análise, assim como a desigualdade na troca, articula as esferas política e econômica de uma particular sociedade não capitalista. Ao fazermos a ontologia levi-straussiana englobar uma topologia de inspiração sociológica, entendemos que este "interesse" vinculado a uma desigualdade na troca, é codificado por uma "moralidade" específica. Em outras palavras, as posições de "status" estão incluídas no todo de uma particular organização social. É justamente por isso que não cabe postular, na análise das sociedades não capitalistas, uma moralidade que, à maneira de Hobbes ou de Kant, tenha o indivíduo como seu

"móvil" ou "agente", ou ainda, uma moralidade que seja puramente econômica.

O estudo dos Argonautas e do Primitive Polynesian Economics revelou que Malinowski e Firth nos ajudam a entender a troca de dádivas como recíproca e, ao mesmo tempo, hierárquica a partir da descrição etnográfica que estas obras nos oferecem da institucionalização da troca de sociedades particulares. Vimos que estes autores não desenvolvem uma teoria da troca; por outro lado, sua perspectiva teórica os leva a imputar nos nativos destas sociedades uma moralidade individual que lhes é estranha. No caso de Firth, esta perspectiva ^{o aproxima} da teoria econômica néo-clássica. No caso de Malinowski, sua perspectiva teórica revela mais claramente um "conflito" entre as tradições inglesa e alemã.

Sua crítica à noção "homo-economicus" desvendou, de um ponto de vista antropológico, certas limitações da ciência econômica, a partir da compreensão que esta fazia das sociedades não capitalistas. Vimos, entretanto, que Malinowski acaba assumindo uma perspectiva atomista da sociedade muito semelhante àquela dos economistas quando constrói sua teoria social. Seu entendimento do homem trobriandês substitui o "homo-economicus" enquanto expressão da racionalidade da ordem (econômica) capitalista por um "homo totalis" que teria uma capacidade de sintentizar, ou integrar, elementos funcionais da ordem trobriandesa.

Este procedimento, se por um lado é uma crítica aos economistas, por outro opera um redução psicologizante semelhante àquela do pensamento destes, para o qual as formas de sociabilidade não são construídas pelos homens mas emanam de uma condição destes que é suposta a priori. Deste ponto de vista, o procedimento de Malinowski é idêntico ao dos economistas que ele critica sob outros aspectos, ou, ao menos, há uma continuidade entre estes

procedimentos.

Mas foi justamente Malinowski que realizou um excepcional trabalho de campo em uma sociedade onde as trocas de objetos são altamente institucionalizadas, o que representou uma imposição da realidade empírica (ou da teoria dos trobriandeses) à concepção da sociedade que este autor nos apresenta. Malinowski foi capaz de descrever de modo rico e profundo as instituições trobriandesas (e mesmo a teoria trobriandesa da troca) sem pretender construir, como Mauss e Lévi-Strauss, uma teoria da troca.

Firth seguiu a trilha do pensamento de Malinowski, mas procurou integrar o pensamento dos economistas não-clássicos, o que limitou o alcance e profundidade da psicologia malinowskiana. Vimos que o entendimento da vida social Tikopia que este autor nos oferece no Primitive Polynesians Economics de certo modo restaura a velha figura do "homo economicus".

De qualquer forma em Firth como em Malinowski, uma imposição da teoria nativa (ou da "situação empírica", como eles mesmos diriam) nos faz encontrar em seus livros considerações sobre um inter-relacionamento entre reciprocidade e hierarquia. Preocupados a princípio em construir etnografias da vida econômica das sociedades que visitaram, acabam nos oferecendo uma interessante abordagem de sua vida política.

Ao mesmo tempo, estes autores, estando entre aqueles adeptos do funcionalismo inglês que mais se interessaram pela vida econômica não capitalista, contribuíram de modo decisivo para a emergência de um pensamento que, dentro da tradição francesa, coloca em foco o interesse e a importância da noção de troca. É bastante significativa a influência dos trabalhos de Malinowski no Ensaio sobre a Dádiva de Mauss, assim como a influência deste autor e de Firth em obras como As Estruturas Elementares do Parentes

co. Uma revalorização dos trabalhos de Malinowski e Firth, ou mesmo uma re-leitura das etnografias inglesas, pode contribuir para uma possível construção futura de um conceito de troca que não exclua as dimensões políticas da troca das suas dimensões econômicas.

Justifica-se concluir esta dissertação considerando o binômio reciprocidade e hierarquia, já que estamos fazendo uma leitura crítica de autores, como Malinowski e Firth, que, não apenas contribuíram para o estudo da antropologia francesa da categoria "reciprocidade", mas também analisaram seriamente a hierarquia social. Nossa crítica sugere que apreendamos a dimensão constitutiva do social da hierarquia. Assim, se nos capítulos I, II e III tratamos de Malinowski e Firth a partir da tradição francesa, nesta Conclusão a relação de inverte. Nas etnografias dos autores referidos há uma concepção topológica da hierarquia que, ainda que não veja nesta uma "capacidade ontológica", nos possibilita o entendimento de reciprocidade e hierarquia como conceitos solidários.

Situamo-nos agora dentro da tradição francesa por esta nos oferecer uma perspectiva da troca que não cai nas armadilhas do sujeito utilitário. Mas isto porque para esta tradição a noção de troca não tem apenas um valor heurístico, mas de constituinte do ser social: a vida social seria criada pela atividade da troca. A isto chamamos "ontologia levi-straussiana", na falta de termo melhor.

Depois de Mauss, não se pode negar a extensão e importância da troca de dádivas nas sociedades não capitalistas. Mas não devemos, a partir deste fato, opor sociedades "dominadas pela reciprocidade" a "sociedades hierárquicas", como fizeram alguns teóricos que, identificando reciprocidade e simetria, cunharam o conceito de "sociedades igualitárias", definindo assim a especi-

cidade de certas sociedades não capitalistas. Quanto mais não fosse, porque há em Mauss excelentes análises da troca por dádivas em sociedades comumente chamadas "sociedades hierárquicas" como a Índia. (63)

A postulação de uma ruptura ou descontinuidade (descontinuidade esta principalmente ao nível político) entre sociedades "hierárquicas" e "igualitárias" parece-me assim ser um "desenvolvimento perverso" (cf. Cardoso de Oliveira, 1987, para o sentido em que uso esta expressão) de Mauss. Este "desenvolvimento perverso" caracteriza-se por considerar como excludentes reciprocidade e hierarquia. Neste sentido, podemos fazer uma analogia com o "desenvolvimento perverso" da obra de Marx que já identificamos aqui. Explico-me melhor.

Ao postular um "desenvolvimento perverso" da obra de Marx estou me referindo àqueles autores que opõem as sociedades de mercado, ou capitalistas, estudadas por Marx, àquelas da dádiva, estudadas por Mauss, identificando as primeiras como sociedades da exploração, as segundas como igualitárias. Isto certamente não se segue - a não ser por um "desenvolvimento perverso" - da demonstração de Marx de que uma forma particular de subordinação política surge a partir de uma exploração econômica intrínseca à compra e venda de mercadorias. De qualquer modo, as chamadas sociedades "históricas", ou "hierárquicas" foram vistas como "estágios intermediários", caracterizando-se pela presença de um órgão político central no mesmo tempo em que trocam dádivas. O desenvolvimento nestas sociedades de uma monetização poderia evoluir no sentido do surgimento de mercados e da compra e venda, isto é, uma livre circulação de objetos.

Uma postulação radical da oposição entre reciprocidade e hierarquia surgiu então quando se passou a se assemelhar estas

sociedades "históricas" ou "hierárquicas": ambas seriam "sociedades com estado" (cf. Clastres, 1978), (64) opostas às sociedades da reciprocidade, da dádiva, tidas como igualitárias.

Tal oposição aparece ainda naqueles autores que, como Gregory (1982), postulam um marxismo sem teoria do valor; isto porque não se apreende o aspecto especificamente capitalista da subordinação política e econômica (cf. Belluzzo, 1980). Assim, Gregory foi obrigado a adequar a dádiva a uma "hierarquia instável" (Gregory, 1982:20). Temos assim que é um "desenvolvimento perverso" de Mauss e de Marx que leva à postulação de uma ruptura entre reciprocidade e hierarquia. Esta re-leitura de Malinowski, Firth e Lévi-Strauss, não opondo reciprocidade e hierarquia, sugere um debate profícuo entre Mauss e Marx sem que as obras destes últimos sejam, à maneira de Gregory, dispostas em um contínuo. Esta dissertação se propôs assim ser um estudo de história do pensamento antropológico que pudesse fornecer subsídios a uma teoria da troca, teoria esta que surgirá do confronto de diferentes disciplinas e diferentes tradições.

NOTAS

- (1) Para Malinowski, "Cultura é aquele aspecto do comportamento que pode ser aprendido pelo indivíduo, e que pode então, em maior ou menor grau, ser mantido em comum ("holding common") por agrupamentos de indivíduos, e transmitidos a outros indivíduos com os objetos físicos associados com tais padrões e atividades apreendidas ("learned")". (Parsons, 1957:58, grifos meus).

- (2) Se Durkheim não leva em conta as "irracionalidades dos homens" que dizer então do inconsciente coletivo? O absurdo da crítica se deve ao fato de que as paixões deveriam ser, para Malinowski, não um corolário da análise sociológica, mas seu objeto primordial.

- (3) Mill já falava em "ações e paixões obedientes às leis da natureza humana individual" (citado por Cardoso de Oliveira, 1984:20), tema que guia a análise dos Argonautas. Se Malinowski polemizou com Durkheim a respeito do tema, Mill já havia polemizado com Comte (cf. Cardoso de Oliveira, 1985a: 24).

- (4) Tensão esta semelhante à que Dumont diagnostica em Marx. Se encontramos neste um reconhecimento de que o indivíduo é uma "expressão da índole burguesa", isto é categoria historicamente determinada, Dumont demonstra que, por outro lado, um forte individualismo percorre toda a obra de Marx. Isso não significa que Marx desconhecesse que há um desenvolvimento do indivíduo enquanto categoria social, desenvolvimento esse

que o próprio Marx ligou ao desenvolvimento da forma mercadorria; "o indivíduo só existe enquanto produtor de valor de troca (...) está pois completamente determinado pela sociedade" (Marx, Elementos fundamentais para a crítica da Economia Política, citado por Belluzzo, 1980:83).

O argumento de Dumont é que há em Marx duas distintas concepções do indivíduo. Se, por um lado Marx desenvolve a concepção do indivíduo como o "ser social", por outro, seu homem emancipado é "um ser auto-suficiente, encarnando o valor supremo do homem enquanto indivíduo no sentido perfeito, moderno do termo" (Dumont, 1976:145). Para Dumont, "Marx retoma a configuração mesma que ele criticava nos revolucionários franceses: a sociedade é reduzida a ser um meio para os fins individuais. Não há necessidade de insistir que eis uma imagem da emancipação: toda subordinação assim como toda dominação, material ou mental, desaparece". (Dumont, 1976:165). Em resumo, Marx emancipa o homem da subordinação e da dominação apenas quando o desvincula de todo laço social. Em certo sentido, é este o sentido moderno - e ideológico - do termo indivíduo: "Um ser não se olha como independente a não ser que ele seja seu próprio Senhor, e ele é apenas seu próprio senhor quando ele deve sua existência a si mesmo" (Marx, 1962:138). Certamente em Malinowski e Firty, a utilização da categoria indivíduo assume outro caráter, mas, como veremos a seguir, a comparação com Marx sugere a oportunidade de um estudo objetivando identificar semelhanças no tratamento da "categoria indivíduo" dado pelas tradições inglesa e alemã.

- (5) Malinowski "define a esfera econômica nos termos convencionais como 'o estudo da produção, troca, distribuição e consu-

mo de riqueza'" (Firth, 1957:211). De uma maneira semelhante àquela dos economistas, seguidas vezes, tanto em Firth como em Malinowski, a atividade econômica é ainda identificada à noção de "empreendimento". A figura do chefe é identificada ao "entrepreneur" capitalista enquanto ator social, sujeito organizador das atividades econômicas. (cf. Malinowski, 1951:61).

Esta questão será tratada com mais vagar no cap. III, mas cumpre salientar que, ao contrário dos economistas, Malinowski nunca define a organização econômica a partir de um comportamento racional suposto a priori. Além disto, como veremos ainda, sua visão da economia proibia-no de descrever atividades econômicas sem relacioná-las aos aspectos não-econômicos de uma determinada sociedade. Firth (1957) nota que essa visão particular representa "a veia antropológica de Malinowski" que o levou a polemizar como os "economistas puros".

- (6) O que explicaria, para Leach, a necessidade de Malinowski de criticar a idéia de inconsciente coletivo, tal como ela aparece tanto em Freud como em Durkheim (cf. Leach, 1957:127). Note-se em que contexto esta necessidade psicológica é entendida: "Durkheim consistentemente relaciona fatos sociais com meios e fins biológicos. Em contraste, Malinowski usa o conceito de 'função' para relacionar fatos sociais com meios e fins biológicos" (Leach, 1957:123).
- (7) Lévi-Strauss também notou que a noção de função de Malinowski "transforma-se no sentido de um empirismo ingênuo para só designar o serviço prático prestado à sociedade por seus cos

tumes e instituições. Onde Mauss encarava uma relação constante entre fenômenos, onde se encontra sua explicação, Malinowski apenas se pergunta para que eles servem, afim de lhes dar uma justificação" (Lévi-Strauss, 1974:23, grifado no original).

- (8) Lembro que Dilthey concebia os indivíduos como "criaturas da vontade (will)" (1979:166). Essa variável "will" é fundamental tanto para a tradição inglesa como a alemã.

Há uma correlação entre as variáveis indivíduo, vontade e ação prática, variáveis estas centrais em ambas as tradições. Quanto à relação entre Dilthey e Malinowski: "Com uma psicologia orientada biologicamente como na ciência básica, a antropologia de Dilthey expressava-se num molde metodologicamente individualista (...) sociedades são coesas porque as vidas mentais de seus membros são coesas" (Strenski, 1982:770). Strenski nota ainda que "Malinowski articula opiniões similares às de Dilthey contra Durkheim que, como Lukes mostrou, pode ter desenvolvido sua sociologia holística em resposta ao seu estudo da vida acadêmica alemã" (Strenski, 1982:770).

- (8) Olson desenvolveu seu projeto em Harvard, sob forte influência de economistas da tradição anglo-americana. Na tradição inglesa, outros autores têm desenvolvido estudos críticos às noções dos "economistas puros", mas no interior do paradigma que procuro descrever aqui; um exemplo é E.P. Thompson, com o seu conceito de uma "negociação da cultura" a partir de "projetos individuais" (cf. Fry, 1983:339-40) ou da determinação das regras" como "resultado da manipulação destas" (cf. Fry, 1983:344).

(10) Isso foi claramente colocado por Sir James Frazer: "ele (Malinowski) recusou a limitar-se a uma simples descrição do processo de trocas: dispôs-se, em vez disso, a penetrar nos motivos que o fundamentam, bem como nos sentimentos que provoca nos nativos. Parece-me que alguns estudiosos defendem o ponto de vista de que a sociologia deve ater-se à descrição das ações, deixando para a psicologia o problema dos motivos e sentimentos. Sem dúvida, a análise das motivações e reações difere do estudo das ações e pertence, estritamente falando, ao âmbito da psicologia. Na prática, porém, o comportamento social nada significa para o observador, a não ser que ele conheça ou possa inferir pensamentos e emoções do agente. Assim, a simples descrição de atos, sem qualquer referência ao estado mental do agente, não vai de encontro aos propósitos da Sociologia, cujo objetivo é não apenas registrar, e sim, entender o comportamento do ser humano individual na sociedade. Portanto, a Sociologia não pode levar a cabo sua tarefa sem amparar-se, a cada passo, na Psicologia" (Frazer, 1978:6, grifos meus).

(11) O conceito de ação social, aliado aos de "indivíduo" e "vontade" (will), pode ser uma pista para um entendimento da relação entre as tradições inglesa e alemã em Malinowski. Sabe-se que Weber, representante desta segunda tradição, recorre ao indivíduo em sua definição da ação social (cf. Adorno, 1980:234 para uma visão crítica); sabe-se ainda que Parsons, desenvolveu a sociologia weberiana "contaminando-a" com elementos da tradição britânica. De qualquer modo, tanto Parsons quanto Weber privilegiam a ação individual em relação à estrutura social; "o agente deve apresentar-se totalmente in-

dividualizado. Isso é condição para que a conduta ganhe sentido. Por isso, (Weber) explica: 'a ação, como orientação significativa compreensível da própria conduta, só existe para nós como conduta de uma ou várias pessoas individualizadas' (Weber, 1944:I:12) (...). O agente se dá desde o início como sujeito (...) o qual precisa então manter-se indiferente ao intercâmbio que tece o mundo dos homens e das coisas" (Giannotti, 1983:46). Ora, é esse intercâmbio, entendido como troca, que é privilegiado, como veremos, pelos teóricos da estrutura. Se, ao contrário, transferirmos nosso foco da estrutura para a ação, cria-se a tendência de "confundir o indivíduo com seu papel institucional. Como resultado, suas (de Malinowski) instituições emergem como coleções de indivíduos que possuem um interesse comum (1844:52ff:62-3), uma concepção bastante análoga à de Weber de 'grupo corporado' (Verband)" (Leach, 1957:136);

Habermas nos informa que "o positivismo apareceu inicialmente nas ciências sociais, na medida em que propunha a adoção de um método inerente a uma ciência empírico-analítica do comportamento, orientado conforme o modelo da ciência analítica normativa, fundado no pressuposto da ação" (Habermas, 1980:302). Certamente Habermas pensa aqui na sociologia parsoniana que, como a de Weber, "reduz os homens a agentes" (Adorno, 1980:218). A hipótese de uma possível influência weberiana em Malinowski mereceria um estudo detalhado particular.

- (12) "A complexidade da troca trobriandesa foi primeiro descrita por Malinowski, mas seu legado nos deixou uma concepção de troca que contrastava eventos de troca pragmáticos, uti-

litários como aqueles de uma natureza cerimonial" (Weiner, 1982:8). Parry associa o nome de Weiner ao de Peter Blau, identificando-os como representantes de uma tradição que "assume que a troca se dá ('takes place') entre 'calculating individuals'" (Parry, 1986:454).

Apesar disto, esta autora não privilegia a troca; após revisitar as Trobriands, ela critica Malinowski não quanto à pretensão deste de alcançar uma racionalidade psicológica que nos desvende os "motivos e desejos individuais", mas sim por sua pretensão de alcançar esta racionalidade a partir da troca: "apesar da troca ser o mecanismo que produz um equilíbrio controlável entre autonomia e dependência (em relação à 'possibilidade de expansão dos recursos humanos, sociais e materiais'). Este equilíbrio não controla nem os motivos nem os desejos individuais, nem impede a intenção pessoal de se tornar ação pessoal" (Weiner, 1982:16). Quanto ao conceito de "ação", importante categoria da análise tanto de Frazer como de Weiner, cf. nota 11.

Vemos que Weiner se coloca na tradição Malinowskiana da busca de uma racionalidade psicológica. Weiner faz esta racionalidade englobar a troca através do conceito de interesse próprio (self-interest), muito conhecido dos economistas puros ou neo-clássicos: "No esquema de troca de Kiriwina, o interesse próprio ('self-interest') é supremo." (Weiner, 1987:11). A este conceito de interesse é dada uma definição idêntica àquela dos economistas, isto é, como o "móbil" das "estratégias para os benefícios futuros de um indivíduo, que são sempre operativas" (Weiner, 1982:11).

Weiner só pode construir um esquema onde a categoria de interesse é dominante ao postular que essa categoria "é co-

dificada em termos como 'generosidade' e 'amor'" (Weiner, 1982:11). A categoria de interesse seria universal, generosidade e amor sendo apenas a maneira peculiar que os trobriandeses a codificaram (Malinowski diria, a maneira peculiar que os trobriandeses moldaram e condicionaram o "impulso básico"). Veremos na Conclusão desta dissertação que tal procedimento imputa uma determinada concepção da categoria "interesse" (a saber aquela da sociedade capitalista, do "puro interesse", oposto e complementar a um "desinteresse" (cf. Parry, 1986)) às sociedades não capitalistas. Estas, por sua vez, não deixam de ter suas concepções específicas da categoria "interesse", não dissociando-a daquela de "desinteresse" (Cf. Parry, 1986).

- (13) Esta conclusão diverge diametralmente da de Durham, segundo a qual para Malinowski ou ao menos o Malinowski de The Family among the Australian aborigenes, "os fatores psicológicos são aqueles que, por excelência, revelam a particularidade dos fenômenos" (Durham, 1973:21). Esta autora chegou a esta conclusão, apressada a meu ver, após notar que nesse livro de 1913 há uma identificação entre "mente coletiva", inconsciente, e sentimentos, isto é há uma interpretação psicológica de Durkheim. Estes sentimentos seriam coletivos, não individuais (p.20) "os aspectos psicológicos que interessam Malinowski são coletivos e não individuais" (p.40). A própria autora em questão, entretanto, se encarrega de se contradizer em seguida, ao notar que para Malinowski, "assumindo uma base psicológica e, portanto universal, para o crime sexual, a questão que se coloca é a da relação entre esta base e os costumes australianos" (Durham, 1973:43).

A posição inicialmente citada de Durham deriva da interpretação de que para Malinowski a particularidade dos fenômenos se revelaria por uma psicologia social de inspiração durkheimiana, e, ao mesmo tempo, à maneira da tradição empiricista britânica, esse autor buscasse "um universal que não seja formal" (Durham, 1973:225). Esta interpretação, entretanto, não apenas se engana ao postular que a particularidade dos fenômenos sociais seria apreendida por uma psicologia social, para Malinowski, como, quanto à busca deste autor de universais, nos revela apenas parte da verdade. Certamente há momentos em que Malinowski busca um universal não formal, conforme Durham mesmo nos mostra. Mas não há razão para adequar este universal "ao nível de ideologia nativa" (Durham, 1973:187), isto é, distanciado de uma psicologia que, individual, ou social, não seria obviamente teoria nativa. Como vimos, este "universal não formal" é o objetivo da psicologia do indivíduo britânica, sendo assim definido ao nível da psicologia individual e não da "ideologia nativa". Mais ainda: certamente há momentos em que Malinowski não busca um universal não formal, momentos estes em que a influência alemã é particularmente forte. Acredito que, ainda nestes momentos Malinowski busca o universal ao nível de uma psicologia individual, apenas que uma psicologia formal desta vez (mas, como veremos, nunca à maneira de Mauss e Lévi-Strauss).

A autora em questão acredita que a teoria implícita dos Argonautas não se diferencia muito do esquema (acima referido) por ela proposto. Malinowski apenas adicionaria uma referência aos "impulsos expressos na motivação que, como os elementos anteriores (sentimentos e idéias), também são coletivos" (Durham, 1973:55). Afora este esquema, o resto seria "teoria

nativa" (cf. p.65). Durham se esquece que, como nos informa Powdermaker (1966:40), é desde a elaboração dos Argonautas "que os durkheimianos eram um dos principais alvos de polêmica de Malinowski" (Parry, 1986:455), o que, segundo Parry, se cristalizará em Crime and Cistom.

- (14) Outros fatos, trobriandeses, como o totemismo, ou australianos, como as cerimônias intichiuma, são também encarados do ponto de vista de sua "função" de promover incentivos econômicos. Entenda-se aqui o termo "função" no sentido de "propósito" (fins econômicos, no caso), e não no sentido durkheimiano (cf. Leach, 1957). "A essência do argumento é a colocação de que 'idéias mágicas e religiosas devem ser levadas em consideração como (...) forças coercitivas mentais que dão conta (account for) do treino do homem na atividade econômica' (p. 102 da edição inglesa dos Argonautas)" (Firth, 1957:212-3).
- (15) Os trobriandeses chamam urigubu às porções de inhame (e, subsidiariamente também de côco, porcos e betel) dadas pelo cultivador ao marido de sua irmã ou esposos de outras suas parentas matrilineares. O chefe, tendo o privilégio da poligamia recebe urigubu de diversos sub-grupos, já que costuma tomar como esposas mulheres de grupos diversos. "O poder de um chefe trobriandês repousa principalmente na riqueza e ele sempre foi capaz de mantê-la em um nível alto através da instituição da poligamia" (Arg.,:335). De cada aldeia tributária, aliada em caso de guerra, o chefe toma uma esposa que "é sempre irmã ou parente próxima do líder da aldeia tributária; dessa forma, praticamente toda a aldeia tem de trabalhar

para ele. Em épocas passadas, o chefe de Omarakana chegava a ter até quarenta esposas e recebia de trinta a quarenta por cento de todo o produto da lavoura em Kiriwina" (Arg.,:58-9). Malinowski descreve ainda (Arg., cap. XIX) a crise da dinastia trobriandesa após os ingleses decretarem a proibição da poligamia.

- (16) Pensamos aqui na interpretação de Lévi-Strauss do pensamento de Mauss. Por exemplo, o primeiro recusa-se a acompanhar Mauss quando este procura "a origem da noção de mana em uma outra ordem de realidades, além das relações que dela ajuda a construir: ordem de sentimentos, volições e crenças que são, do ponto de vista da explicação sociológica, ou epifenômenos ou mistérios, de qualquer modo objetos extrínsecos ao campo de investigação. Aí está, a nosso ver, a razão pela qual uma pesquisa tão rica, tão penetrante, tão plena de luzes, muda bruscamente de direção e desemboca em uma conclusão decepcionante. No final das contas, o mana só seria a expressão de sentimentos sociais que se formaram tanto fatal e universalmente, quanto fortuitamente, a respeito de certas coisas, escolhidas na maioria das vezes de uma maneira arbitrária... Mas as noções de sentimento, de fatalidade, de fortuidade e de arbítrio não são noções científicas. Não esclarecem os fenômenos que se deseja explicar e sim participam deles" (Lévi-Strauss, 1974:31).

Entende-se melhor que, do ponto de vista do estruturalismo, valorizar uma análise dos "modos de sentir" é valorizar algo ainda no plano do específico; o estruturalismo parece inverter os termos da equação que montamos para Malinowski: ao indivíduo corresponde o particular, o universal es-

tando ao nível do pensamento social. Para Lévi-Strauss, localizar "arranjos sociais" ao nível da "esfera mental e da psicologia humana" (as expressões são de Malinowski, 1978:368) significa necessariamente localizá-los num nível diferente daquele das "atitudes", "comportamentos" e "atividades" concretas. Em outras palavras, para Lévi-Strauss, é possível falar de psicologia (e fazer psicologia) sem utilizar categorias da esfera da ação social: "a vida psicológica só pode adquirir um sentido em dois planos: o do social, que é linguagem; e o do fisiológico" (Lévi-Strauss, 1974:36). Busca-se então a construção de uma psicologia que seria uma "expressão generalizada das leis do pensamento humano, de que as manifestações particulares são apenas modalidades em contextos sociológicos diferentes" (Lévi-Strauss, 1974:36).

(17) Poder-se-ia encarar o urigubu como um tributo e uma troca, se se encara o tributo como uma forma de troca, mas não é esse o caso de Malinowski. Voltaremos a este ponto mais tarde; mas é digno de nota ainda que Malinowski não relacionou a "distribuição econômica" à "troca cerimonial" (as expressões são de Malinowski), ou por outra, o urigubu à troca Kula. Não há assim em Malinowski um conceito de troca que englobe ambos estes fatos.

(18) O fato desses colares Katudababiles serem colocados no Kula (ainda que não na esfera de troca principal dos soulava e mwali, os vaygu'a mais prezados) já relaciona duas esferas cuja inter-relação permanece obscura nos Argonautas. Assim, por exemplo, não há nesse livro nada que nos indique semelhanças ou diferenças entre o significado dos Katudababiles

dados na ocasião de um casamento daqueles dados como basi no Kula.

- (19) Analisando os "grandes festejos (...) onde o chefe age como mestre de cerimônias", Malinowski diz que o chefe tem que "pagar todos os serviços que lhe são prestados. Tem de pagar até mesmo pelos tributos que recebe, recorrendo a seus depósitos de riqueza" (Arg., p. 58). É uma pena que Malinowski não especifique os "diversos serviços pessoais" que "por direito" são prestados ao chefe, aos quais ele também teria de "pagar".
- (20) Uso a expressão no sentido consagrado por Firth (Firth, 1939; 1957, cf. tb. Lévi-Strauss, 1982:101), segundo o qual inclusive poderíamos concluir que não existe moeda em uma sociedade onde a esfera econômica subdivide-se em diversas esferas de troca. Para Giannotti, a própria troca de dâdivas implica que "os objetos trocados não se equalizam (...), mas se dispõem em classes de equivalência, o próprio intercâmbio não está dominado pela representação de algo comum" (Giannotti, 1983:11), o que aconteceria na troca de mercadorias e permitiria a gênese lógica da moeda. Na troca de mercadorias, um objeto é reportado a quaisquer outros objetos, enquanto a troca de dâdivas nos apresenta "um esquema onde os objetos são intercambiados por lotes" (Giannotti, 1983:172). Aprofundaremos este tema na Conclusão. Segundo a lógica da troca de dâdivas, não há nenhum objeto que sirva de contra-presente a um presente que não seja da mesma esfera de troca. Assim, "um presente excepcionalmente valioso deve ser retribuído com um contra-presente de valor semelhante e não com

vários contra-presentes menores" (Arg., p. 81). Malinowski conclui: "Moeda geralmente significa um meio de troca e padrão de valor, e nenhum dos objetos valiosos dos Massim preenche estas funções" (Arg., p. 358).

- (21) No caso da construção da canoa, impera o mesmo mecanismo, com algumas peculiaridades. Não haverá troca de trabalho, já que "cada sub-clã (isto é, cada subdivisão da aldeia) constrói sua própria canoa; portanto uma troca ou livre escolha subsequente estão fora de cogitação" (Arg., p. 359). Não só uma troca subsequente mas também estaria fora de cogitação uma troca anterior, que se anteporia à construção da canoa, troca essa que ocorre quando o trabalho comunitário envolve vários sub-clãs (este trabalho pressupõe uma troca de trabalho entre estes sub-clãs). No caso da construção da canoa, o sagali ocorre no seu lançamento, quando se tem uma reunião que congrega nativos de diversas aldeias (cf. Arg., p. 122).
- (22) "A vida tribal inteira é permeada por um constante "dar e receber", (...) todas as cerimônias, todos os atos legais e costumeiros são acompanhados da troca de presentes e contra-presentes; (...) a riqueza dada e recebida constitui um dos principais instrumentos de organização social, do poder do chefe e dos laços de parentesco e afinidade" (Arg., p. 131).
- (23) Mencionamos a "função econômica" da magia, que é descrita como uma influência que regula, sistematiza e controla as atividades produtivas (cf. Arg., p. 55-6), para a presença da magia na construção de canoas, no trabalho da lavoura, etc.; Durham (1973:151) descreve procedimento idêntico na análise

da magia em Coraí Gardens, de 1935). Para Malinowski, "todos os aspectos da vida nativa, a religião, a magia, a economia, estão inter-relacionados" (Arg., p.62). Assim, os encantamentos mágicos são descritos sublinhando-se suas referências míticas, já que mito também têm sua "função mágica": "aonde quer que a magia constitua a espinha dorsal de uma instituição, encontra-se também um mito a fundamentá-la" (Arg., p.228). Isso não é tudo, a magia seria um dos elos "entre a realidade mítica e a verdadeira realidade" (Arg., p. 245). Um outro desses "elos" seria a "sociologia das personagens míticas", que "pertencem todas ao mesmo sistema da divisão totêmica em clãs e subclãs atualmente existente" (Arg., p.245). Os mitos e as fórmulas mágicas, "assim como as canções e as histórias de fadas são 'propriedade' de determinados subclãs" (Arg., p. 246); a esta altura, Malinowski volta a sua idéia de que "é realmente a organização social que fundamenta a todos (os aspectos inter-relacionados da vida nativa)" (Arg., p. 62).

- (24) Seria interessante aprofundarmos ainda a questão da noção de gimwali, que Malinowski traduz por "comércio"; claro que o gimwali nada tem a ver com a nossa "compra e venda" correspondendo mais a um "escambo".
- (25) Gregory (1982), por exemplo, insere-se nesta tradição ao postular, como Malinowski, um contínuo entre dádiva e mercadoria. Estas duas obedeceriam lógicas diferentes - "viajariam em diferentes avenidas" (Gregory, 1982:147) - o que é inegável. Mas não há um esforço para se entender a lógica da inter-relação dádiva/mercadoria em um todo social. Gregory

acaba assim postulando que a lógica da mercadoria apenas "domina" a dádiva ae transformá-la (cf. Gregory, 1982:147). Esta transformação seria, grosso modo, uma destruição seguida de uma assimilação da lógica da dádiva à da mercadoria, ainda que acompanhadas de um florescimento da primeira em determinadas áreas. Neste "florescimento", a lógica da dádiva se desvenciliária da mercadoria. Assim, por exemplo, em determinadas áreas da Nova Guiné mesmo após o advento da colonização, a circulação de machados de aço substituindo os tradicionais machados de pedra (p. 182), promoveu um "aumento simultâneo na produção de mercadorias e de dádivas" (p.115)". A transformação da dádiva em mercadoria, postulada por Gregory seria também puramente funcional, ou não estrutural, por este autor ignorar a análise estrutural de Marx da forma mercadoria. Gregory abdica da teoria do valor desenvolvida nos primeiros capítulos de O Capital, utilizando apenas os esquemas de reprodução, que corresponderiam a um nível mais empírico, mais ligado à esfera da ação, ou, se se quiser, ao nível da "parole" saussuriana.

- (26) Durham nos indica que em Coral Gardens (publicado em 1935), Malinowski "apresenta uma inovação" que seria uma hierarquização das esferas sociais inter-relacionadas (1973:144). Poderíamos creditar tal fato a uma influência crescente de Mauss, já que em 1926, em Crime and Custom, a reciprocidade aparece como "um princípio geral de ordenação da vida social e não simplesmente característica da vida social trobriandesa" (Durham, 1973:142). Nos Argonautas, de 1922, "a tradição reificada aparece como força social autônoma" (p.142). Entretanto, Durham indica ainda que, ao contrário de Mauss,

a reciprocidade não é, para Malinowski, "nem sequer fundamento de ordenação da análise etnográfica" (p. 142)

- (27) Concluimos o Cap. I dizendo que a troca de dádivas nos leva a um entendimento da inter-relação entre o político e o econômico nas Ilhas Trobriand. Procuraremos na Conclusão mostrar que a desigualdade, ou desequilíbrio material, é inerente a esta troca, e que ela pode nos dar a chave de um entendimento do vir-a-ser da esfera política. É claro que essa desigualdade (ou inequivalência) não exclui, ao contrário, pressupõe uma igualdade (ou equivalência) à qual já fizemos menção, entre os objetos trocados. "A equivalência dos dois presentes, vaga e yotile é expressa pela palavra Kudu (dente) e bigeda (vai morder). Outra figura de retórica que descreve essa equivalência está implícita na palavra va'i que significa casar. Quando dois dos objetos opostos se encontram no Kula e são permutados, diz-se que os dois 'se casaram'. Os nativos consideram os braceletes como 'fêmea' e os colares como 'machos'" (Arg., p. 264).

- (28) Como é sabido, uma das correntes mais importantes da economia não-clássica dirige seus esforços para criar uma teoria com alta capacidade de previsão (Cf. Friedman, 1953). Numa situação de contato entre as civilizações européias e as do Pacífico Sul, Firth parece propor a criação de uma antropologia econômica com idêntica ênfase na possibilidade de previsão: "à medida que seu estudo progrida o economista primitivo pode esperar contribuir, de um modo modesto, para o conteúdo da ciência econômica, se não pela elaboração de argumentos dedutivos, pelo menos pela tradução dos princípios

formais da análise em um sistema de generalizações que será capaz de explicar e prever o comportamento econômico em sociedades que não a nossa" (P.P.E., p. 28; cf. também P.P.E., p. 350). Quanto à relação entre a teoria econômica e a antropologia econômica, esta será tratada a seguir.

Quanto à relação entre este tema da previsão e a teoria nativa, parece ser a previsão uma entre tantas variáveis da teoria econômica que Firth não apenas adota para sua teoria mas, talvez mesmo para justificar tal fato, imputa à teoria nativa, postulando inclusive ser fundamental para esta: "Podemos incluir portanto a previsão como o segundo elemento de significação primordial na organização social (Tikopia)" (Firth, 1974:92).

- (29) Belshaw, por exemplo, define a troca econômica como "aquilo que mantém a sociedade coesa". Este autor encontrou na troca "consequências legais" (Belshaw, 1968:46), o que revela uma intuição do estatuto ontológico da troca expressa por um vocabulário funcionalista. Um verdadeiro reconhecimento desta capacidade da troca estava vedado a Belshaw pelo seu individualismo, ou, como dizem os economistas, por sua concepção atomizada da sociedade. Belshaw descreve ainda um uso dos intercâmbios para se alcançarem "fins sociais pessoais como status e autoridade" (Belshaw, 1968:47). É interessante notar que este autor foi levado a pensar na reciprocidade como "charter" - no sentido que Malinowski deu à palavra - para a ação individual. Para Belshaw. "a reciprocidade sugere a existência de fórmulas que descrevem os padrões de cooperação esperada entre as pessoas com relações definidas entre si" (Belshaw, 1968:54). Não se pensa então que a reciprocida

de define (e não apenas sugere) os "padrões de cooperação". Esta visão da reciprocidade nos lembra aquela, artilosa, de Firth que, em um de seus artigos, reduz a reciprocidade a um "careful calculated self-interest", isto é, a uma das dimensões do "homo economicus" da teoria econômica formal (cf. Firth, 1957).

- (30) A análise dos valores relativos nos remete à idéia de equilíbrio econômico, tanto no modelo néo-clássico, como no de Firth, como em qualquer outro modelo. Não iremos aprofundar esta questão. Lembro apenas que o conhecido modelo de Sahlins que classifica a reciprocidade em generalizada, equilibrada ("balanced") e negativa, associando-as respectivamente aos setores da linhagem (ou do grupo doméstico), tribal e inter-tribal, implica a postulação de um equilíbrio ao nível mesmo dos objetos trocados, como condição normal a que tende o sistema. Este equilíbrio seria afetado em caso de distância sociológica máxima ou mínima. Como no modelo néo-clássico, o equilíbrio de Sahlins, postulado ainda na fase pré-hortiana deste grande antropólogo, é econômico. Dentro deste contexto, não é surpresa encontrar neste autor uma preocupação, ainda que secundária, com a questão dos valores relativos: "não importa quão complexa a estratégia de reciprocidade pela qual um equilíbrio é finalmente determinado, e por mais sutil que seja nossa análise, deve-se descobrir exatamente o que foi determinado economicamente. Como uma taxa fixada pela generosidade recíproca pode expressar a oferta e demanda médias em curso? Tudo depende do significado e prática daquele princípio capital, 'generosidade'" (Sahlins, 1972:307).

O modelo que pretendemos seguir, para o qual esta dissertação é uma breve contribuição, postula um desequilíbrio constante ao nível dos objetos trocados, o que traria reflexos a nível político, em termos da posição dos trocadores. Este modelo não seria assim puramente econômico.

- (31) Lévi-Strauss já havia notado que Firth, em sua análise dos Tikopia, fora o "estudioso que, talvez mais do que qualquer outro, soube compreender e explorar as possibilidades abertas por este método" através do qual "pela primeira vez na história do pensamento etnológico foi feito um esforço para transcender a observação empírica e alcançar realidades mais profundas. Pela primeira vez, o social deixa de extrair-se do domínio da qualidade pura — anedota, curiosidade, matéria de descrição moralizante ou de comparação erudita — e torna-se um sistema, entre cujas partes podemos pois descobrir conexões, equivalências e solidariedades". Lévi-Strauss pensa nas "intermináveis séries de festas e de presentes que acompanham o casamento na Polinésia, envolvendo dezenas, senão centenas de pessoas, e que parecem desafiar a observação empírica, que podem ser analisadas em trinta ou trinta e cinco prestações que se efetuam entre cinco linhagens em relação constante entre si e decomponíveis em quatro ciclos de reciprocidade entre as linhagens A e B, A e C, A e D e A e E, exprimindo este todo um certo tipo de estrutura social tal que, por exemplo, ciclos entre B e C ou entre E e B ou D, ou enfim, entre E e C sejam excluídos, enquanto uma outra forma de sociedade colocá-los-ia no primeiro plano. O método é de uma aplicação tão rigorosa que, se um erro aparecesse na solução das equações assim obtidas, haveria maior chance de

imputá-lo no conhecimento das instituições do que a um erro de cálculo" (Lévi-Strauss, 1974:21-22).

- (32) Quanto a esta questão da escolha, repete-se o mesmo que já analisamos com relação à questão da troca e dos valores econômicos: Firth imputa uma racionalidade específica à teoria econômica na teoria nativa. Cria-se a ficção dos "selvagens calculistas" (Firth, 1974:214). Assim: "Um nativo de uma sociedade particular da Oceânia tem em teoria uma escolha entre trabalhar na roça e ir pescar numa canoa, e irá decidir de acordo com sua preferência no momento, pela colheita ou pelo peixe. Na prática, sua escolha pode ser determinada rigidamente por outras considerações. A morte recente de um homem de posição e os tabus associados ao luto podem barrá-lo absolutamente de ir pescar na canoa, ainda que esta pudesse ser sua preferência inicial e fosse trazer-lhe um maior retorno material" (P.P.E., p. 28).
- (33) Esses meios limitados seriam definidos por "padrões universais de eficiência técnica" (Firth, 1974:180) que definiriam "uma economia primitiva do ponto de vista material, que, pela ausência de qualquer desenvolvimento progressivo de técnicas pode ser chamada economia estacionária" (P.P.E., p.354). Uma "sociedade primitiva" seria assim uma sociedade "atrasada economicamente", onde não haveria ambição pessoal nem competição, "no sentido em que não há luta constante e admitida entre produtores para oferecer seus bens a consumidores também competindo entre si". Por isto, "produtores não geram novos desejos em consumidores, o que levaria a uma revolução nos métodos de produção (P.P.E., p. 354). Firth fala ainda

de "ausência de ambição técnica" ou "curiosidade "tecnológica" e "atraso econômico" entre os Tikopia (P.P.E.:87-8).

- (34) Esta definição de Hocart explicaria porque o seguimento de um tabu é mais fortemente prescrito "de acordo com a posição ('rank') da pessoa que o impõe": o próprio "rank" é, também, uma categoria religiosa. Entendemos também que o fracasso de Firth em entender o tabu se deve a sua recusa em estudá-lo enquanto "teoria nativa". Após reconhecer que "só posso dar aqui uma descrição sumária deles tabus, já que é impossível explicar suas diferenças adequadamente sem uma análise adequada da religião nativa" (P.P.E.:204), Firth acaba por analisar os tabus enquanto forma de manipulação, isto é, ao nível da ação e não da estrutura (cf. P.P.E.:211).
- (35) Esta dicotomia entre estrutura e organização social é típica da análise de Firth; no caso em questão reflete uma dicotomia entre "modos de conceber" e "modos de agir", respectivamente: "Na religião, distinguem-se habitualmente o ritual, que seria o modo de agir, e a crença, que seria o modo de conceber" (Firth, 1974:242). No artigo "A religião nas realidades sociais" Firth esboça um enfoque onde a organização seria o "termo englobante", segundo o vocabulário de Dumont. Depois de afirmar que "um interesse pessoal intenso, de ordem tanto emocional quanto intelectual, é uma das molas-mestras da perpetuação da crença religiosa", Firth conclui que "pode-se mesmo dizer que essas crenças se baseiam em atitudes emocionais extremamente fortes e de grande peso na prática" (Firth, 1974:257). Interesse, ação, é clara a influência de Malinowski. Mas, "a religião é muito mais do que uma ex-

pressão emocional de reverência, medo ou dependência individuais", pois, ao mesmo tempo, "ela é mais do que um reflexo ou expressão simbólica da estrutura social, não é uma cobertura unificada estendida sobre a sociedade" (Firth, 1974:266); isto quer dizer que a religião deve ser entendida a partir de elementos que não pertencem apenas à esfera da organização social ou apenas à estrutura. Ela deve ser entendida por elementos das duas esferas, mas relacionados de uma maneira dada: "deparando-se com decisões a serem tomadas, com condutas a serem justificadas, o indivíduo usa seu sistema de idéias quanto às características divinas e suas implicações, e as regras associadas de conduta" (Firth, 1974:263). Vimos que esse "uso" da estrutura por parte de um indivíduo seletivo implica um englobamento desta. Assim "mesmo sob o controle de um corpo religioso organizado, um indivíduo é seletivo em sua fé. Escolhe ou enfatiza elementos adequados à sua experiência" (Firth, 1974:265).

- (36) Note-se que os Tikopia classificam cada uma destas prestações com um alto grau de especificidade, nominando cada uma. Selecionando como exemplo algumas das prestações entre chefes, há o fakariki (reconhecimento da chefia) porções de comida dadas pelos chefes menores à família do chefe do clã para a quebra de um determinado tabu (P.P.E.:209). Há ainda, entre muitas outras prestações entre chefes, o sakirana ("procurando o chefe"), que consiste de alimentos trazidos diariamente por subordinados de um chefe em visita a uma aldeia estrangeira para a família do chefe desta. O hospedeiro deve oferecer nozes de areca em retribuição a seu hóspede. Segundo o raciocínio que seguimos aqui, não se trata

de uma troca restrita, alimentos sakirana por nozes de areca, mas sim de duas trocas generalizadas, que serão reciprocadas quando o hospedeiro retribuir a visita, isto é, quando ele for hóspede.

- (37) Quanto ao papel dos chefes nos rituais, Firth oscila, como vimos, entre uma visão funcionalista e uma estruturalista. Segundo a primeira, o chefe é visto como um manipulador do sistema ritual, as "crenças mágico-religiosas" sendo o meio dele atingir seus objetivos (cf. P.P.E., p. 91), controlando assim "em um grau considerável o comportamento econômico de seu povo" (P.P.E., p. 90). De acordo com a visão estruturalista, "o sistema ritual coloca nas mãos dos chefes um controle (...), um poder ('power')" (P.P.E., p. 172) que não necessariamente deve ser entendido como uma manipulação, mas ao nível mesmo da estrutura.
- (38) Para uma classificação de objetos, animais, alimentos segundo o "rank", (cf. P.P.E., 213-8), Margaret Mead notou que entre os Manus da Melanésia "numa dada aldeia ('village'), o passo da vida, a quantidade de bens em circulação e por conseguinte o volume de bens em existência depende do número de chefes naquela aldeia. Varia ainda com a iniciativa ('enterprise'), a inteligência e agressividade dos chefes e com o número de parentes cuja cooperação eles podem conseguir" (citada por Sahlins, 1972:130). Neste caso, ao que parece, a quantificação do número de objetos existentes (e não de seu valor relativo nas relações de troca) é prescrito pela estrutura.

- (39) Note-se o uso de variáveis estruturais (posição), ou pertencentes ao campo de ação (atividades), ou ainda que impliquem uma dialética ação/estrutura (prestígio).
- (40) A hipótese que procuramos desenvolver difere da de Firth nos seguintes aspectos: há uma hierarquização e não integração entre as diversas esferas sociais. Estas se organizam em Tikopia segundo uma lógica dada pela troca, não apenas a troca econômica, muito menos pela produção econômica, como a hipótese criticada por Firth.
- (41) Quanto a esta descrição da concepção Tikopia da chefia, temos, por exemplo: "Por 'corpo da terra' se entende a massa das pessoas como um todo (...). Quando o chefe está para ser eleito, toda a terra se une; assim a expressão é usada 'ele é feito tapu pelo corpo da terra'. Esta declaração parece algo confusa mas eu dei a sua tradução literal, como um exemplo do tipo de formulação que os próprios Tikopia fazem a respeito. Ela mostra que, mesmo expressa em formas esotéricas, há uma idéia definida que o chefe deve sua posição especial, em última análise, à criação social" (P.P.E., 212).
- Sahlins mostra que também o ritual de ascensão do chefe havaiano implica que ele (concebido como um imigrante, ligado ao mar, um tubarão) seja englobado pelo "povo da terra", e que tal rito se baseia na mitologia (cf. Sahlins, 1981).
- (42) Se a etnografia de Malinowski, e não a de Firth, permite uma análise do trabalho enquanto troca, o contrário parece acontecer quanto à magia. Noto, apenas de passagem que há em Firth algumas pistas para um entendimento da magia enquanto

troca, não que este autor tivesse conscientemente tal concepção. O "trabalho dos deuses" Tikopia, por exemplo, é uma troca com os deuses (cf. P.P.E., passim.). Ou ainda, Firth descreve canções rituais que acompanham a construção de canoas que seriam cantadas ("trocadas") por diferentes clãs participando de tal trabalho cooperativo, ou ainda fórmulas mágicas cantadas por diferentes sacerdotes em diferentes ocasiões. A "circulação de fórmulas e canções" poderia ser estruturalmente análoga à "circulação de trabalhadores".

Vimos que Malinowski enfatiza a "função econômica da magia". Segundo o comentário de Firth, Malinowski mostrou que a magia "tende a promover a sistematização do esforço puramente econômica dos nativos (...) contribuindo para a eficiência econômica" (P.P.E., p.169). Neste sentido, Malinowski viu ainda a magia como forma de pagamento, "algo que se compra" (Arg., p. 305 e 308), ou ligada à "ambição de êxito na agricultura e no Kula" (Arg., p. 289). Além desta predominante visão utilitária da magia, há, nos Argonautas, apenas alguns parágrafos que nos informam que "a magia é dada de um homem ao outro", e que os trobriandeses enfatizam a "característica de ter sido a magia recebida de gerações anteriores" (Arg., p. 293).

- (43) Entender as prestações Tikopia como "pagamentos" e não "dãdivas" levou Firth a não notar a troca generalizada. Assim, por exemplo, Firth descreve a regra Tikopia de que "um homem que pesca um peixe nunca o come: ele o dá a outro homem", notando que "o mesmo princípio se aplica quando poucos peixes são pegos" em uma pescaria coletiva: aquele que pescou pouco deve dar seus peixes àqueles companheiros que

não pescaram nada (cf. P.P.E., p. 282). Mas estas regras são entendidas como os "fatores sociais" que condicionam o "princípio de recompensa", não enquanto prestações, dádivas, que seriam reciprocadas mais tarde (claro que haveria constante um desequilíbrio material): "o princípio econômico de recompensa equivalente a trabalho equivalente, alternativamente, de garantir uma recompensa a uma pessoa cuja sorte ou habilidade a fez por merecer, dá lugar a um código de etiqueta que, por sua vez, é justificado com referência ao valor social de liberalidade e evitação à fricção social" (P.P.E., p. 282).

(44) Ainda segundo Malinowski, tal análise dos incentivos se vale de uma particular concepção de função; a qual já examinamos. Segundo Firth, igualmente, uma das "funções econômicas" do chefe Tikopia seria exatamente "dar estímulo à atividade econômica de seu clã" (P.P.E., p. 190). Na ausência de "barganha competitiva em termos materiais", um das "funções econômicas" do próprio sistema de parentesco seria servir de incentivo ("inducement"), assegurando uma "oferta de trabalho" em tarefas cooperativas como a construção de canoas (cf. P.P.E., p. 248).

(45) Noto que o conceito de hierarquia de Dumont implica uma "subordinação recíproca" ou "reciprocidade da subordinação". No caso da Índia, os brahmanes subordinam os outros Varnas sob o aspecto religioso, enquanto os Kshatriyas sob o aspecto político (relativo à guerra e ao poder) e os Vaishyas sob o aspecto econômico (relativo ao comércio). Daí a famosa tese de Dumont de que o englobamento hierárquico (dos Brahma-

nes) não deve ser confundido com a superioridade política (dos Kshatriyas).

- (46) Adotamos aqui "a hipótese da existência de uma hierarquia entre as diversas atividades sociais" (Godelier, s.d.:13). A infra-estrutura corresponderia então a um lugar ocupado por aquela "esfera social" (religião, política, economia, etc...; a expressão é de Lukács - cf. Sahlins, 1976) hierarquicamente superior. Esta hipótese seria compatível com aquelas de Dumont (1980) sendo mesmo utilizada por este autor (cf. Dumont, 1976), além de corresponder ao sentido que Marx dava à expressão "infra-estrutura".

Godelier dará ainda um outro sentido a esta expressão; seguindo um economicismo criticado por Sahlins (1985), Godelier afirma que, entre os Boruya da Nova Guiné, "o parentesco é a infra-estrutura" já que "as relações de parentesco são igualmente relações de produção" (Godelier, s.d.:12). Godelier acaba por concluir que "a hipótese de Marx" implica "a causalidade em última instância do modo de produção" segundo uma "prioridade lógica (...) das infra-estruturas"; critica a hipótese "habitual que encontrou sua forma mais sofisticada em Althusser, que supõe que o modo de produção seleciona uma das 'instâncias' e a coloca em posição dominante" e propõe a hipótese alternativa de que "esta e aquela atividade social e as relações sociais que a organizam explicitamente, dominam uma sociedade (e, portanto, a consciência, as representações de seus membros) se e somente se esta atividade e suas relações sociais funcionarem como relações de produção" (Godelier, s.d.:14).

- (47) Cf. Baudrillard (s.d.:267-276) para uma crítica à idéia marxista da produção de valores de uso como universal, e de valores de troca como especificamente capitalista.
- (48) Por este mecanismo, chefes polinésicos ambiciosos estenderiam seus domínios, o que os levaria a "oprimir o povo economicamente" (Sahlins, 1972:44). O destino destes chefes seria fatalmente a morte, vítimas de uma rebelião cujo objetivo seria "substituir um mau (exigente) chefe por um bom (generoso). (...) A chefia descentralizada, seu peso econômico seria reduzido" (Sahlins, 1972:146). A rebelião seria um sinal de um limite estrutural a "abusos" por parte do chefe, mantendo o "elo primitivo entre governante e governados ('ru_ler' e 'ru_led) e com ele a ética usual de reciprocidade e generosidade do chefe (...). Em outras palavras, a obrigação devida ('toll') ao chefe na economia doméstica ('household economy') tinha um limite moral consistente com a configuração do parentesco da sociedade" (Sahlins, 1972:147).
- "O ciclo político tem uma base econômica" (p. 146) mas vê-se que esta é englobada pelas configurações políticas e do parentesco".
- (49) Dentre esses, alguns consideram as estratificações "como justificações ou racionalizações do sistema econômico existente, ou seja, como ideologias" (Stavenhagen, 1966:167). Para estes "à medida que as relações entre as classes se modificam devido à dinâmica das oposições entre as classes (...), as estratificações se transformam em fósseis", sem relação aparente com a nova "base econômica" (Stavenhagen, 1966:167).

(50) Seria interessante notar aqui de que tipo são estas diferenças. O yanakalu (aquele que coleta cerimonialmente alimentos), por exemplo, deve ser sempre um Terêna Xumônô. Assim sendo poderíamos colocar a hipótese de uma possível associação entre a metade Sukirikionô e o estrato Naati (os chefes): estes "jamais poderiam negar qualquer dádiva, com o perigo de perderem o prestígio". (Cardoso de Oliveira, 1976b:52). O estrato Wahere-Txanê (o povo) por sua vez é denominado, na aldeia Bananas, Maxati-Txanê, "gente que pede" (cf. Cardoso de Oliveira, 1976b:42). Note-se que o terceiro estrato, os Kauti (cativos) não teria correspondente na estrutura das metades.

(51) Devo lembrar que isto se deve um pouco ao fato de que no Havai, estudado tão profundamente por Sahlins, o aloha tem esta dupla função de princípio estruturante e ideológico. Um pouco à maneira da honra Kabyle (cf. Bourdieu, 1982), uma troca desigual é codificada como troca de aloha equivalentes.

Ao invés de pensarmos, à maneira de Godelier, que "a ideologia é infra-estrutural" (cf. Sahlins, 1985), talvez deveríamos entender o aloha como a igualdade aristotélica que permite a troca (de desigualdades) que é condição desta. Voltaremos a isto.

(52) Certos autores ligados a esta tradição, como Gouldner, chegaram a perceber na troca um fundamento recíproco e desigual ("dizer que duas partes são interdependentes não implica que

elas o são igualmente" (Gouldner, 1959:30); ou ainda: "Intercâmbio mútuo não implica necessariamente aquele de reciprocidade simétrica funcional" (p. 11), sem atribuir um estatuto ontológico a algo que lhes aparecia apenas como um intercâmbio de indivíduos.

- (53) Em primeiro lugar, a troca de dádivas é um fato social universal, mesmo para aqueles que não a entendem enquanto princípio à maneira de Lévi-Strauss (1978) e sim enquanto instituição. Hyde (1983) por exemplo analisa a arte da sociedade capitalista a partir do conceito de dádiva. Em segundo lugar, os próprios grupos que trocam dádivas não só percebem na troca um estatuto ontológico como elaboram muito sobre este tema. Os Bororo, por exemplo, imaginam que num "período pré-social, amoral, atemporal, deram-se fatos narrados na maioria dos seus mitos, e estes refletem um universo em que as distinções entre seres humanos, espíritos e espécie naturais são toldadas ('blurred', no original e, não raro, inexistentes. Esse caos terminou e a organização social se estabeleceu através dos feitos de dois heróis culturais, Baitogo e Borogei (...). A transformação de um mundo anárquico, desorganizado e muito parecido com o dos animais em um mundo moral e socialmente ordenado é atribuída ao mito, à introdução de trocas ou prestações prescritas entre os grupos humanos, em particular das que se dão no contexto de casamentos e funerais" (Crocker, 1969:51).

Para as culturas do Pacífico norte-americano, "a existência do grupo não pode ser separada da do dom ("gift"). Se o cobre /o dom por excelência destes grupos/ desaparece, assim também a vida... um cobre é uma imagem da vida do grupo,

e uma imagem verdadeira tem vida própria (...) a tribo e seus dons 'share one breath'" (Hyde, 1983:35-6).

Os Maori têm um modo análogo de compreensão do dom. Como Mauss mostrou seguindo a etnografia de Eldson Best, os Maori, em suas cerimônias, alimentam o "hau" da floresta. Na verdade, esta "alimentação (nourishment) segue um fluxo duplo. 'Quando nós o alimentamos com nosso trabalho e generosidade, ele cresce e nos alimenta de volta'. Além disso, o "hau" está no dom: logo, "o dom e seus portadores comungam em um espírito que é mantido vivo pelo seu movimento além de sua 'alimentação', entre estes e que em troca os mantém vivos" (Hyde, 1983:36).

Os Melanésios chegam a identificar sua ontogênese com sua filogênese (uso estes termos no sentido dado por Lévi-Strauss, 1982:cap. XXIX) em termos de troca. Em Kewa, na Nova Guiné, conchas são os objetos que identificam os homens, enquanto as mulheres se identificam através dos porcos: "conchas são dadas para 'comer porco' (Leroy, 1979:189), isto é, o ato da troca simboliza a cópula, uma condição necessária da reprodução. O mesmo é verdadeiro para o sistema de troca de dons do Kula, onde braceletes são concebidos como femininos e colares como masculinos: quando dois dos objetos opostos se encontram no Kula e são trocados, é dito que 'estes dois casaram' (Malinowski, 1922:356). Exemplos como estes poderiam ser multiplicados ao infinito" (Gregory, 1981:90-91).

Para completar estes exemplos num quadro intercontinental, lembro que Evans-Pritchard mostrou que também os Azande usam as trocas para pensar as próprias relações que elas criam: "um estudo integral da 'bridewealth' deve tratá-la como uma das inúmeras técnicas que empregam as doações ou

pagamentos como um meio de estabelecer, definir, e também expressar e evocar o comportamento social" (citado por Belshaw, 1968:47).

Se doações podem ao mesmo tempo estabelecer e evocar, interpretativamente, relações sociais, a troca teria então um estatuto meta-reflexivo, ao lado de seu estatuto ontológico. Seria um meio para pensar a sociedade que ela cria. Sob esta ótica, poderíamos entender também, por exemplo, os desafios nordestinos, o "potlatch competitivo, etc..

- (54) Clastres descreveu o lugar do chefe como aquele de não reciprocidade. Como Sahlins (1960:397) já havia notado antes de Clastres publicar seus artigos sobre a chefia, há autores que descrevem o chefe apenas como um acumulador de bens e outros, como Clastres, que privilegiam o movimento inverso. Quanto à troca de mulheres, Clastres salientou apenas o chefe como o receptor por excelência, sem descrever o chefe como, também, universalmente e na mesma medida, um doador. Privilegiando apenas um lado da troca, é fácil para Clastres imaginar trocas sem reciprocidade e postular um modelo onde haveria um equilíbrio entre as esferas de troca de bens, mulheres e palavras entre chefe e grupo, de tal modo que este englobasse aquele. A sagacidade deste autor foi assim definir o lugar do chefe a partir de uma posição privilegiada em relação à troca de bens, mulheres e palavras.
- (55) Entre aqueles autores que não elaboraram a questão da desigualdade nas sociedades não capitalistas, obviamente incluem-se vários dos chamados antropólogos econômicos. O fato da esfera econômica destas sociedades não ser o substrato de

relações de subordinação da mesma maneira que no capitalismo levou alguns destes antropólogos a negar que o econômico gere diferenciação social nas sociedades não capitalistas. Por exemplo: mecanismos como a destruição de riquezas, dádivas aos deuses, festas com fartura, etc..., são maneiras de promover a diferenciação social e não fatores inibidores da diferenciação, como frequentemente se pensa. Pensa-se assim por se imaginar que a diferenciação só surge no capitalismo (o que creditamos a uma influência negativa das análises de Marx que desvendam o surgimento da dominação a partir da produção econômica no capitalismo) ou que ela só poderá surgir da maneira em que ela surge no capitalismo. Assim, apenas um "re-investimento", e não uma destruição de riquezas, geraria diferenciação (cf. Nash, 1981:9); justifica-se então o que seria apenas um "desperdício" ("scramble") postulando-se que, também ao nível econômico, estas sociedades seriam "contra a dominação".

No caso de um "antropólogo marxista" como Godelier, o procedimento é algo diferente, mas o raciocínio guarda em comum o que acabamos de descrever uma transferência de relações especificamente capitalistas para sociedades não capitalistas. No caso de Godelier, como vimos (e mesmo de outros autores não analisados aqui, como Giannotti), há a transferência da idéia - que é uma generalização de relações sociais especificamente capitalistas, logo válida apenas neste sistema (ou sociedade) - de que a produção material é infra-estrutural. Para estes autores, o marxismo não seria "apenas" uma teoria sobre (ou "para") uma sociedade onde "a esfera da economia é central", mas seria uma "teoria geral da história e da mudança social", a partir de um "determinismo econômico"

(Clastres, 1982:142-4) redundando num "continuismo histórico arrogante" (Clastres, 1982:166).

(56) A perspectiva que adoto aqui implica uma vinculação entre o compreender, o comunicar e o criar: "a reconstrução é o caminho da compreensão" (Ricoeur, 1977:84). E qual é essa reconstrução senão aquela de toda cultura, toda sociedade, toda ideologia, que se criam - e se destroem - continuamente, a partir da troca e do contacto, do encontro entre diferentes homens? Esta perspectiva vincula-se ainda à crítica de Sahlins (1985) à idéia de "sociedades pristinas".

(57) Discordamos assim da interpretação de Damon (1980, especialmente :272) de que há, para o próprio Lévi-Strauss, uma contradição interna dos sistemas de troca generalizada entre circulariedade (que implicaria equivalência) e assimetria. Como vimos, do ponto de vista de sua individuação, entendida a partir da visão específica de um trocador (por exemplo, "minha irmã"), uma dádiva nunca é retribuída. A circulariedade da troca generalizada não decorre de que "uma mulher dada deve retornar" (Damon, 1980, : 272), mas do fato de que os nativos mesmo concebem estes sistemas de troca generalizada (como o Kula) como circulares, como nos mostra as pesquisas de campo do próprio Damon (1980, :274 e : 283). Nestes sistemas, que representamos graficamente por uma curva helicoidal, um objeto dado pode ou não voltar para seu doador. Apenas quando ele volta a

circulariedade deixaria de ser uma tendência e se concretizaria.

Além disto, vimos que esta tendência à circulariedade não implica apenas equivalência, mas também, e ao mesmo tempo, uma inequivalência. Damon (1980, : 283) teve o grande mérito, entretanto, de descobrir entre os Muiuw, um povo que participa do Kula, uma contradição entre a troca dos objetos Kula e a troca dos Kitoums, troca esta que, sendo diádica em essência, não segue o modelo da troca generalizada.

- (58) Deste ponto de vista, a posição de Lévi-Strauss é muito semelhante à de Karl Polanyi (1957), que chega a identificar reciprocidade e simetria.
- (59) Devemos estar atentos para o fato de que esta desigualdade pode ser ao nível da quantidade dos objetos trocados ou quanto a sua qualidade. Parece-nos correto admitir que há no Kula desigualdade nestes dois níveis; ainda que não se troque Mwalis por soulavas há, como sugere Sahlins (1972, :222) uma "assimetria de qualidade" quando os trobriandeses equiparam, por exemplo, bens masculinos com bens femininos (Toga e Oioa). Em resumo só podemos postular existir uma "troca assimétrica de coisas diferentes" (Sahlins, 1972, :223) se os próprios nativos postularem haver diferenças entre os bens. Isto parece ser verdade na troca Kula, já que os trobriandeses postulam haver diferenças entre cada soulava e cada Mwalis; segundo Malinowski, cada vaygu'a teria uma individualidade, um valor próprio.
- (60) Nesse sentido, poderia ser incorporada ainda a concepção de Saussure de um valor (que possibilite a troca e seja ao mesmo tempo gerado por ela) constituindo-se sempre "por uma coisa dissemelhante susceptível de ser trocada por outra cujo valor

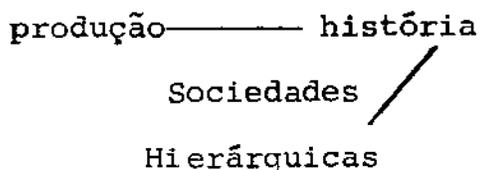
está para ser determinado: ou por coisas similares que se podem comparar ^{com} aquela cujo valor está em causa" (Saussure, Cours de Linguistique Générale, citado por Giannotti, 1983:22).

- (61) Estamos entendendo a igualdade aqui como condição da troca: "Apenas itens de um mesmo tipo poder ser equiparados /'randed': note-se que esta palavra guarda aqui o duplo sentido de 'hierarquizados' e 'trocados'/" (Crocker, 1969,:53). Poderíamos ainda entender esta "igualdade aristotélica" não apenas ao nível dos objetos trocados, mas também, no caso das sociedades capitalistas, enquanto ideologia, dando legitimidade à desigualdade dos objetos trocados. A igualdade seria então, em termos marxistas, uma "equivalência aparente" da operação de troca que se revelaria como um "intercâmbio fictício" (Geras, 1977,:275). Poderíamos também entender a igualdade, ou a equivalência, enquanto ideologia, operando também em sociedades não capitalistas. Vimos que, entre os Kabile da Argélia, por exemplo, é fundamental uma equivalência na honra, apesar da desigualdade, qualitativa e quantitativa, nos objetos trocados (cf. Bourdieu, 1982) e que, no Havai, há uma equivalência de "aloha" nas trocas entre chefe e grupo (Sahlins, 1985,:206). Nestes casos, na aplicação mesmo do princípio de reciprocidade está uma justificativa para a desigualdade (cf. Sahlins, 1972).

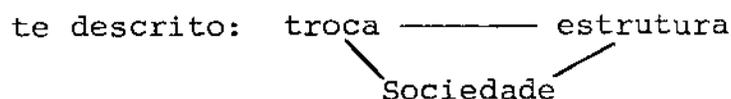
Um aprofundamento da conceptualização das sociedades não capitalistas de suas trocas poderia revelar que nelas também haveria uma "generalização da igualdade", numa dada forma e medida. De qualquer modo, sempre que se fala em igualdade na troca, devemos nos remeter a um estudo da especificidade daquela sociedade da qual se está falando. Ao nível da ideologia, ou do conjunto dos valores, temos que "toda sociedade dividi

da em classe exploradora e classe explorada supõe um antagonismo profundo de uma unidade que permite funcionar e que muito seguidamente tem sido subestimada: esta unidade implica - salvo o caso limitado onde se faz valer a força bruta - um conjunto de valores relativamente comuns de uma ponta a outra da comunidade ou, ao menos, um sistema intelectual que seja tal que os dois grupos em questão possam, parcialmente ao menos, se reconhecer dentro desta sociedade" (Sebag, 1960, :76-7).

- (62) Noto que se lembrarmos que história, para Marx, é o movimento no interior da produção, e que tradicionalmente aquelas sociedades onde se percebe mais claramente uma estratificação social são denominadas alternadamente "sociedades históricas" ou "sociedades hierárquicas" temos o esboço de um esquema :



Este esquema é análogo ao esquema estruturalista anteriormente descrito:



A hipótese de que estes esquemas se sobrepõem e se complementam mereceria aprofundamento, dado inclusive que a analogia entre eles não é puramente formal mas também ao nível de cada termo.

- (63) Mauss soube ainda entender estas sociedades não enquanto "dado empírico" mas "teoria nativa". No caso do Direito Hindú Clássico, por exemplo, Mauss descreve-o como uma "teologia jurídico-econômica" (Mauss, 1976, :149).
- (64) O próprio Clastres (1978) se encarregou de cristalizar a noção de "sociedades sem estado" como um conceito, ao mesmo tempo em que, neste mesmo livro, demonstrava criticamente as fraquezas de definições de "outras sociedades" pela negativa.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, T. (1980) - "Introdução à controvérsia sobre o positivismo na Sociologia alemã", Coleção Os Pensadores, Ed. Abril, S. Paulo.
- AGLIETTA, M. et ORYÉAN, A. (1982) - La violence de la monnaie. PUF, Paris.
- AUGÉ, M. (1982) - The anthropological circle. Cambridge Univ. Press.
- BARTHES, R. (1970) - L'Empire des signes. Skira, Genève.
- BAUDRILLARD, J. (s.d.) - Para uma crítica da economia política do signo. Edições 70, Lisboa.
- BELLUZO, L.G.M. (1980) - Valor e capitalismo. Liv. Brasiliense Ed., S. Paulo.
- BELSHAW, C.S. (1968) - Troca tradicional e mercado moderno. Zahar Ed., Rio de Janeiro.
- BOURDIEU, P. (1982) - Outline of a theory of practice. Cambridge Univ. Press.
- BURLING, R. (1968) - "Maximization theories and the study of economic anthropology", Economic Anthropology, E. Le Clair G & Schneider (eds); Holt, Rinehart & Winston, N. York.
- CLASTRES, P. (1978) - A sociedade contra o Estado. Livraria Francisco Alves Ed., Rio de Janeiro.
- CLASTRES, P. (1982) - A arqueologia da violência. Ed. Brasiliense, S. Paulo.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (1976a) - "O dualismo terêna", in SCHADEN, E. (ed.), Leituras de Etnologia Brasileira, Cia Ed. Nacional, S. Paulo.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (1976b) - Do índio ao bugre. Liv. Francisco Alves Ed., Rio de Janeiro.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (1979) - "Introdução a uma leitura de Mauss", in: Mauss, Coletânea, ED Ática, São Paulo.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (1983) - "As categorias do 'entendimento' na formação da Antropologia", Anuário Antropológico 81, Univ. Fed. do Ceará / Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (1985a) - "A categoria da causalidade na formação da Antropologia", Anuário Antropológico 83.

- CARDOSO DE Oliveira,R.(1985b) - "Tempo e tradição: interpretando a Antropologia", Anuário Antropológico 84.
- CARDOSO DE Oliveira,R. (1987) - A Categoria de (Des)Ordem e a Pós-Modernidade da Antropologia", Trabalhos em Antropologia, Nº1, abril, Universidade Estadual de Campinas.
- COLLETTI,L. (1976) - "Estado de derecho y soberania popular", Cuadernos Anagramas, nº 124, Ed. Anagrama, Barcelona.
- CROCKER,J.C. (1969) - "Reciprocity and hierarchy among the Eastern Bororo", Man, v.4.
- DAMON,F. (1980) - "The Kula and Generalized Exchange: considering some unconsidered aspects of The Elementary Structures of Kinship", Man 15.
- BAUMARD,A. (1985) - Hierarquia e riqueza na sociedade burguesa. Ed.Perspectiva, S.Paulo.
- DILTHEY,W. (1979) - "An introduction to the Human Studies", Dilthey Selected Writings, H.P.Rickman (ed.), Cambridge Univ. Press.
- DOUGLAS,M. (1978) - "Introduction", Natural Symbols, Penguin Books
- DOUGLAS,M & ISHERWOOD,B (1979) - The world of goods. Norton, N.Y.
- DUBAR,C. (1969) - "La méthode de Marcel Mauss", Révue Française de Sociologie,X.
- DUMONT,L. (1976) - Homo Aequalis, Ed. Gallimard, Paris
- DUMONT,L. (1980) - Homo Hierarchicus, Univ. of Chicago Press.
- DURHAM,E. (1973) - A reconstrução da realidade, tese de livre-Docência, Deptª de Ciências Sociais, FFLCH/USP, S.Paulo.
- ELIADE,M. (1972) - Mito e Realidade, Ed.Perspectiva, S.P.
- FABIAN,J. (1983) - Time and the other: how Anthropology makes its object. Columbia Univ.Press, N.Y.
- FAUSTO,R (1983) - Marx:lógica e política, Tomo I, Ed.Brasiliense,S.P.
- FIRTH,R. (1939) - Primitive Polynesian Economics. G.Routledge, London.
- FIRTH,R. (1957) - "The place of Malinowski in the history of economic anthropology," Man & Culture, R. Firth (ed), Routledge & Kegan Paul, London.

- FIRTH,R. (1967) - "Introduction", A diary on the strict sense of the term, by B. Malinowski, Harcourt, N.Y..
- FIRTH,R. (1974) - Elementos de organização social. Zahar Ed., Rio de Janeiro.
- FORDE,D & DOUGLAS,M. (1981) - "Primitive economics", in: DALTON,G. (ed.) - Tribal & peasant economics, The Univ. of Texas Press.
- FORTES,M. (1957) - "Malinowski and the study of kinship", Man and Culture, op.cit.
- FRAZER, (1978) - "Prefácio", Argonautas do Pacífico Ocidental, Ed. Abril, S.Paulo.
- FRIEDMAN,M.(1953) - "The methodology of positive economics", Essays in Positive Economics, Univ. of Chicago Press.
- FRY,P. (1983) - "Indivíduos, projetos e a negociação da cultura" Anuário Antropológico 81, Tempo Brasileiro/Ed. Univ. Fed. do Ceará, RJ/Fortaleza.
- GERAS,N. (1977) - "Essência e aparência: aspectos da análise da mercadoria em Marx", in: COHN,G- (org.) - Sociologia: para ler os clássicos, Livros Técnicos e Científicos, R.J.
- GIANNOTTI,J.A. (1983) - Trabalho e reflexão. ED. Brasiliense, S.Paulo.
- GODELIER,M. (s.d.) - Horizontes da Antropologia, Edições 70, Lisboa.
- GOULDNER,A;W; (1957) - "Reciprocity and autonomy in functional theory", in GROSS,L. (ed.) Symposium on Sociological Theory, Harper & Brow Publish.
- GREGORY,C.A. (1982) - Gifts and commodities. Academic Press, London.
- HABERMAS (1980) - "Conhecimento e interesse", Coleção Os Pensadores, Ed. Abril, S. Paulo.
- HAYEK,F- (1942) - "Introduction", The Spirit of Age, by John Stuart Mill.
- HOCART,A. (1952) - "Thesis", The Northern States of Fiji, Royal Anthr.
- LEACH,E. (1957) - "The epistemological background to Malinowski's empiricism", Man and Culture, op. cit.
- LEFORT,C. (1979) - As formas da história, ED.Brasiliense, S.Paulo.

- LÉVI-STRAUSS, C. (1944) - "Reciprocity and Hierarchy", American Anthropologist, v.46.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1974) - "A obra de Marcel Mauss", introdução à Sociologia e Antropologia (Cf. Mauss, 1974).
- LÉVI-STRAUSS, C. (1975) - Antropologia Estrutural, Tempo Brasileiro, R.J.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1976) - "Guerra e comércio entre os índios da América do Sul", in SCHADEN (ed.), Leituras de Etnologia Brasileira, Cia Ed. Nacional, S. Paulo.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1982) - As estruturas elementares do parentesco. Ed. Vozes, Petrópolis.
- MALINOWSKI, B. (1951) - Crime and custom in savage society. Rutledge & Kegan Paul, London.
- MALINOWSKI, B. (1978) - Argonautas do Pacífico Ocidental. Col. Os Pensadores, Ed. Abril, S. Paulo.
- MARX, K. (1962) - Economic and Philosophical Manuscripts, Frederick Ungar Co. N.Y.
- MARX, K. (1983) - O Capital, vol I, Col. Os Pensadores, Ed. Abril, S. Paulo.
- MARX, K. e ENGELS, F (1984) - A Ideologia Alemã, Hucitec ed., S.P.
- MAUSS, M. (1974) - Sociologia e Antropologia, vol. I e II, EPU e EDUSP, S. Paulo.
- MERLEAU-PONTY, M. (1962) - "De Mauss a Claude Lévi-Strauss", Sinais, Ed. Minotauro.
- MURRA, J. (1980) - The economic organization of the Inka State, Jai Press Inc., Greenwich, Connecticut.
- NASH, M. (1981) - "The social context of economic choice in a small society", in DALTON, G (ed.), op.cit.
- OLSON, M. (1971) - The logic of collective action. Harvard Univ. Press.
- PALUCH, A.K. (1981) - "The Polish background to Malinowski's work", Man, vol 16, nº 2, June
- PARRY, J. (1986) - "The gift, the Indian gift and the 'Indian gift'". Man, vol 21.
- PARSONS, T. (1957) - "Malinowski and the theory of social systems", Man and Culture, op. cit.

- POLANYI,K. (1957) - "The economy as instituted process", In POLANYI,K; ARENSBERG,C;; PEARSON,H. (Ed) - Trade and Market in the early empires, The Free Press, Glencoe.
- POWDERMAKER,H. (1966) - "London School of Economics: studying with Malinowski" , Stranger & Friend: the way of an anthropologist, W.W.Nortons Co. Inc., N.Y.
- SAHLINS,M. (1960) - "Political power and economy in primitive society", Essays in the science of culture, G.Dole & R. Carneiro (eds.), Crowell, N.Y.
- SAHLINS,M. (1963) - "Poor man, rich man, chief: political type in Melanesia and Polynesia", Comparative Studies in Society and History, 5.
- SAHLINS,M. (1972) - Stone Age Economics, Aldine-Atherton, Chicago
- SAHLINS,M. (1976) - Culture and practical reason, The Univ. of Chicago Press, Chicago.
- SAHLINS,M. (1981) - Historical metaphors and mythical realities, The University of Michigan Press.
- SAHLINS,M. (1985) - Islands of History, University of Chicago Press.
- SEBAG,L. (1964) - Marxisme et structuralisme. Payot, Paris.
- STAVENHAGEN,R. (1966) - "Estratificação social e estrutura de classes", in: O.G.Velho (Org.). - Estrutura de classe e estratificação social, Zahar Ed., R.J.
- STRENSKY,I. (1982) - "Malinowski: second positivism, second romanticism", Man, vol.17, nº4, Dec.
- SYMMONS-SYMONOLEWICZ,K. (1959) - "B.Malinowski: formatives influences and theoretical evolution", The Polish Review, vol IV, nº4, N.Y.
- SYMMONS-SYMONOLEWICZ,K. (1960) - "B.Malinowski: individuality as a theorist", The Polish Review, vol. V, nº 1.
- TROGNON,A.;BEAUVOIS,J.L.; Lopez,G. (1972) - "Topologie et théorie de la métaphore", L'Homme,XII,3.
- TURNER,T. (1984) - "Dual opposition, hierarchy, value. Moiety structure and symbolic polarity in Central Brazil and elsewhere" in Différences, valeurs, hiérarchie, textes réunis, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

UBEROI, J.P.S. (1962) - Politics of the Kula Ring, Manchester Univ.Press.

WEBER, M. (1966) - "Classe, 'status', partido", in VELHO, O. (org.) Estrutura de classe e estratificação social, Zahar Ed., R.J.

WEINER, A. (1982) - "The reproductive model in Trobriand society", Bulletin du M.A.U.S.S. nº 2.