

MARXISMO ANTROPOLÓGICO E A PRODUÇÃO DAS RELAÇÕES SOCIAIS

Edgard de Assis CARVALHO *

RESUMO: A construção de uma teoria da produção das relações sociais no ângulo do marxismo antropológico e das práticas sócio-históricas de sociedades não-capitalistas.

UNITERMOS: Materialidades; idealidades; historicidade; dominação masculina; sexualidade; exploração; alianças de classes.

A possibilidade de produzir a teoria das relações sociais nas modalidades não capitalistas de produção vem esbarrando em inúmeros problemas decorrentes da própria história da Antropologia. As justificativas têm sido várias, a começar pela dificuldade que os antropólogos teriam na manipulação dos conceitos de produção e de trabalho, estes mais “adaptados” à forma capitalista. A formulação de Clastres em sua conclusão já clássica de “A SOCIEDADE CONTRA O ESTADO” que “as sociedades primitivas eram sociedades sem economia pela recusa da economia” produziu um conjunto de consequências que, talvez, nem mesmo estivessem previstas em sua formulação original. Assim, o padrão básico da reprodução desses conjuntos históricos estaria fundado na negação do trabalho, da produção, do Estado e da própria história.

Em direção oposta, o chamado marxismo antropológico irá buscar sua inspiração no fundamento da reprodução contraditória dos sistemas sócio-culturais,

mesmo daqueles regidos pela apropriação comunitária/coletiva das condições objetivas da produção. As *Formen*, ou formações econômicas pré-capitalistas, assim como outros escritos não sistemáticos de Marx irão fornecer aos antropólogos pistas para a introdução definitiva das condições econômicas como fundamentais, ficando explícito que a comunidade aparece como condição primeira do processo de apropriação, como pressuposto que funda às condições de produção/reprodução e comanda as relações sociais em seu conjunto.

Portanto, se a apropriação comunitária se apresenta como pressuposto do trabalho social em sentido amplo, ela regerá necessariamente a reprodução do sistema social. Primeira força produtiva da história, a forma comunitária implica que o acesso à terra seja mediado pelo pertencimento do indivíduo à comunidade em que as relações objetivas sejam vistas como uma relação de propriedade. Como suporte material da sociedade, a terra é la-

* Departamento de Antropologia, Política e Filosofia — Instituto de Letras, Ciências Sociais e Educação — UNESP — 14800 — Araraquara — SP.

boratório no qual se inscreve o conjunto das forças produtivas e sobre o qual se constrói o conjunto das representações.

Em todas as modalidades concretas que as formas pré-capitalistas iriam assumir no transcorrer histórico, desde a comuna primitiva, passando pela forma asiática, germânica e romana, encontraremos sempre constantes a produção de valores de uso, a agricultura como centro da atividade produtiva, a comunidade como mediação da relação homem/terra. O importante é a descoberta das condições que serão responsáveis pela dissolução dos laços consanguíneos e pelo aparecimento de novas formas comunitárias e coletivas de ocupação do solo e, finalmente, pela formação da relação cidade/campo.

Se a constituição e permanência da comunidade implica, portanto, na manutenção dessas variáveis, sua dissolução estará indissolúvelmente atada ao processo histórico, mediante o qual surgirá o trabalhador livre, não-proprietário das condições objetivas, negado em sua subjetividade. No longo processo que implicou que o trabalhador deixasse de ser a condição da produção, as relações de não-propriedade com a matéria-prima, com o instrumento, com os meios de subsistência e com a própria terra serão fundamentais para a constituição da forma capitalista.

Na verdade, a dissolução das relações de propriedade implicou o surgimento das relações de dominação e poder e de toda a gama possível de desigualdades sociais que presidiram as passagens multiformes das sociedades sem classes para as sociedades de classes. A questão da constituição/dissolução da comunidade passará, de agora em diante, a ocupar lugar central para a definição do que é o igualitário, o primitivo, a alteridade.

Resta saber como o saber antropológico tornou possível a problematização dessa prioridade. Se tomarmos de modo simples e incompleto o modelo funcionalista,

não resta dúvida que suas explicações centraram-se muito mais na constituição da comunidade e em sua integridade institucional; por outro lado, o marxismo antropológico, ao tomar por base que a correspondência forças produtivas/relações de produção era fundamental para definir a forma comunitária, acabou por se concentrar mais nas condições de persistência e dissolução dessa modalidade histórico-social e nas contradições a ela imanentes, estas responsáveis diretas pelos movimentos, passagens, evoluções e transições que viriam a ser por ela experimentados ulteriormente.

Nesse contexto de teorização, “a história deixa de ser vista como uma imagem de sociedades passadas que apenas sofreram transformações estruturais que seriam repostas por uma recompilação dos eventos mais significativos para ser considerada como processo “in flux”, sempre contraditório, multilinear e multiforme”. (1:215).

Em trabalhos anteriores, procurei estabelecer alguns parâmetros daquilo que se poderia chamar a história do marxismo antropológico, ao situar, a partir dos anos sessenta, as principais contribuições de Meillassoux, Godelier e Rey para o entendimento das formas comunitárias de produção. É bem verdade que mais de vinte anos se passaram e balanços críticos, de natureza variada e complexa, já vem ocupando o debate teórico atual não apenas nos centros europeus, mas também na América Latina, México em primeiro lugar. No Brasil, infelizmente, isso não vem ocorrendo e, afora as poucas tentativas de incluir o marxismo no circuito das discussões antropológicas, o tema não é considerado relevante. Os argumentos dessa recusa sistemática são das mais variadas ordens, mas todos eles acabam por se basear numa perspectiva essencialmente reducionista de que o marxismo não vale, não se aplica, sobrando mesmo para o fazer antropológico a empiricidade herdada da

tradição funcionalista, esta sim responsável pela restituição da especificidade dos “objetos de pesquisa”.

Como exemplo dessa tendência da Antropologia brasileira, destaco um recente ensaio de Durham, no qual se ignora abertamente a tradição historicista e mesmo as contribuições mais significativas que o pensar estruturalista de Lévi Strauss aporta para uma análise da cultura *latu sensu*, para se afirmar, por exemplo, que “o marxismo teve uma penetração lenta e difícil na Antropologia. Desprovido de uma teoria do símbolo ... o marxismo não pode ser transposto de modo imediato para a interpretação dos resultados da investigação empírica limitada, qualitativa, multi-dimensional que caracteriza o trabalho antropológico ... De modo geral, continuou-se a fazer pesquisa como a faziam os funcionalistas, mas tentando encontrar ganchos que permitissem interpretar os resultados com conceitos como modo de produção, relações de trabalho e luta de classes”. (2:8)

Procurando trazer para o campo antropológico a abordagem materialista, Godelier parece ter sintetizado com muito acerto as críticas aos formalistas e substantivistas, Polanyi principalmente, afirmando que a diferença entre as duas posturas era aparente e secundária. Ambas estabeleciam um compromisso com o empirismo e, embora o formalismo advogasse a universalidade das categorias econômicas, as duas correntes acabavam por estar de acordo com as teses essenciais da economia política não marxista e, portanto, apoiadas em “definições empíricas das categorias de valor, preço, salário, lucro, renda, juro, acumulação etc. ...” (5:293) É bem verdade que Polanyi ao definir o campo econômico como um processo instituído de interação homem/meio acabou por desembocar numa perspectiva ecológico-cultural baseada nas funções e vantagens adaptativas que esse binômio assume em contextos concretos. Em resu-

mo, a noção de adaptação favoreceu a formulação de tipologias que procuravam enfatizar as vantagens que certas racionalidades assumiam sobre outras e nada mais.

Godelier aponta, ainda, que as análises funcional e ecológico-cultural reduziram as relações sociais, aí incluindo as econômicas, a simples epifenômenos dependentes de adaptações regulares vantajosas que desembocavam na reprodução intransitiva dos sistemas humanos. Nesse contexto, torna-se tão fútil dizer que as variáveis adaptativas são aquelas que têm funções necessárias quanto dizer que a existência social tem de ser sempre funcional para que os sistemas possam se reproduzir.

Alguns princípios de natureza metodológica daí decorrem: em primeiro lugar, que o conceito de totalidade não é mais entendido como justaposições e camadas de instituições fundadas na regularidade comparativa, mas como sistema cuja lógica interna deve ser apreendida em suas contradições internas, em segundo, que a análise da gênese histórica e da evolução é sempre posterior ao entendimento da especificidade interna. Finalmente, em terceiro que a causalidade estrutural dos processos de produção e reprodução materiais devem fornecer os vetores determinantes da dinâmica sócio-histórica.

Sem dúvida, esses foram os princípios norteadores das análises teóricas realizadas por Godelier (3:4), principalmente a dos Incas a partir do trabalho de Murra e a dos Mbuti, grupo pigmeu pesquisado por Turnbull. Embora se trate de releituras, o destaque dado ao “isomorfismo estrutural” e ao conjunto das práticas simbólicas irá permitir desentranhar a conclusão que as práticas religiosas representariam um trabalho simbólico sobre as contradições sociais, no sentido de garantir a reprodução do “sistema social Mbuti” e não um conjunto de formulações

disparatadas de um bando de pigmeus africanos.

No caso Inca, mesmo que os conceitos de modo de produção e formação social ainda tomem conta de toda a análise, nada disso torna imperativa a conclusão de que a forma capitalista não destrói simplesmente tudo aquilo que encontra pela frente mas que, em muitos casos, usa relações sociais que lhe são estranhas para garantir seu próprio avanço e perpetuação.

Se Murra etnografou de modo completo as características fundamentais do império incaico, no fim de seu trabalho permanece aberta a questão do que teria acontecido se sua estrutura sócio-econômica tivesse se desenvolvido sem interferências. Duas possibilidades poderiam se configurar diante disso: o setor da economia e da população controlado pelo Estado experimentaria um grande desenvolvimento que se verificaria às expensas da comunidade étnica camponesa até que sua auto-suficiência se extinguisse de modo definitivo, ou o “setor privado” baseado nas concessões de terras e pessoas outorgadas pelos reis permaneceriam intacto, se anularia ou seria tragado pela estrutura mais ampla.

Conjecturas e hipóteses iluminam as conclusões gerais da pesquisa e, dentre elas, destacam-se as que apontam para o fato que a auto-suficiência do campesinato andino, embora vantajosa para o Estado, tinha que ser limitada pelo aumento das concessões pessoais e pela própria energia camponesa excedente, fatores que pesaram negativamente sobre a economia de subsistência da etnia. Mesmo que esse processo tivesse sido diferente na costa, dada a proximidade da máquina estatal, do que na montanha que permaneceu de certa forma imune à dominação incaica durante séculos, a passagem de um sistema social fundado na dinâmica étnica e no parentesco para a servidão acabou por se constituir de modo inexorável.

Nesse sentido, controles e pressões crescentes advindos do Estado acabaram por descaracterizar a comunidade étnica tradicional, uma vez que os próprios chefes das etnias passaram a receber terras e pessoas em troca de serviços prestados à comunidade superior. “Numa economia redistributiva em que não há mercados nem oportunidades para investimento, o estado se encontra implantado numa situação em que dádivas de tecidos e mulheres são suplementares com direitos produtivos sobre terras, rebanhos e homens (13:262).

Embora pareça óbvio atestar que a destruição do império incaico teve muito a ver com a dominação espanhola, a análise de sua dinâmica interna deve estar ligada não apenas à sua capacidade de sustentar uma grande diversidade étnica, mas também ao conjunto de contradições decorrentes de sua própria expansão, que acabou por impedir a reprodução social das etnias e das formas comunitárias que lhes serviam de suporte.

Godelier irá diagnosticar a “formação social incaica” como existência combinada do modo de produção tradicional, do incaico e, finalmente, do capitalista e da articulação dessas três totalidades é que sairá sua ‘leitura’ do trabalho de Murra. Preocupado que está com as condições de passagem das sociedades sem classes para as de classes, irá descartar as análises que consideram o modo de produção incaico como variante da forma feudal, para se concentrar nas condições de produção anteriores à conquista, marcadas pela apropriação comunitária do solo, pela dominação do parentesco, pela redistribuição sistemática da terra entre o conjunto das famílias restritas.

A caracterização desse “modo de produção antigo” não se funda, porém, na igualdade, no sentido que habitualmente se quer atribuir à dinâmica comunitária. Ajuda mútua sim, mas também desigualdade exercida pelo chefe político da aldeia

e pelos chefes locais, diretores dos excedentes econômicos e práticas imaginárias.

Ao cair sob a dominação incaica, esse comunitário, já saturado de contradições, é transformado em propriedade do Estado, decorrendo daí uma subversão nas relações de produção, pois os direitos de propriedade comunitária se “transformam” em direitos de posse e uso da terra. A repressão instalada implicará a implantação do regime de corvéias, do sobretrabalho, depressões sociais crescentes e formas de controle administrativo exercido em nome e pela comunidade superior, encarnação do Deus supremo.

Sob a opressão e a dominação, portanto, é que se fundam as novas relações de produção, centradas na perda da propriedade do meio de trabalho fundamental (terra), do controle do trabalho e de seu produto, enfim pela negação da subjetividade dos trabalhadores, já apropriada por outrem. Mas o que interessa mesmo a Godelier é estabelecer que esfera social passará a exercer a dominância no conjunto das relações sociais e, uma vez consolidada a passagem, o que acontecerá com a dominância anterior. O problema da passagem de um modo de produção a outro resume-se, em síntese, em saber como a desigualdade se consolida não apenas pela extração de excedente regular, mas pelo controle privado dos fatores de produção, principalmente a terra.

Neste contexto, após o estabelecimento dos elementos empíricos capazes de caracterizar a formação social em movimento, a leitura do trabalho de Murra permite entrever que a deslocação dessa dominância se localiza no conjunto de novas relações políticas e religiosas que passam a marcar o padrão incaico. Assim, as relações de parentesco, antes dominantes, passam a reger apenas o social-comunitário, já transfigurado, porque usurpado pelo Estado que mantém a apropriação comunitária na aparência,

exercitando através dela seu poder de dominação.

O exercício dessa dominação esbarra na questão das representações ideológicas, pois a transfiguração do social-comunitário não traz consigo a erosão das formas ideológicas antigas que, paradoxalmente, emprestam seu conteúdo às novas relações por uma espécie de jogo de espelhos no qual o que era imanente ao comunitário passa a se refletir nas obrigações que terá com a comunidade superior, reduto do poder.

Justificação e dissimulação passam a ser, de agora em diante, os eixos que permitirão o exercício desse poder fundado também na violência e no consentimento. Justifica-se pelas boas razões que o Estado se atribui no zelo do bem-estar social; dissimula-se pela presença de uma comunidade transfigurada que se faz passar por outra coisa, para “servir” à reprodução da nova forma social já instalada.

Contando com o consentimento de dominantes e dominados, o poder aparece como emanção divina, troca de serviços na qual ambos têm uma posição marcada pelo jogo de forças em presença e do qual nenhuma das partes pode abdicar, sob a ameaça que o sistema se destrua a si próprio. Definitivas, nesse sentido, são as palavras do próprio Murra: “O Estado estava somente preocupado em extrair as corvéias dos camponeses e não interferir na auto-suficiência das comunidades”. (13:166) Diante dessa contradição principal é que a formação incaica irá se movimentar até que a dominação colonial espanhola a derroque definitivamente e que a sociedade de classes se instale sem retorno.

A conclusão básica daí decorrente é que, mesmo no mundo das sociedades não-capitalistas, as representações ideológicas não podem ser consideradas como simples reflexos diretos na infra-estrutura econômica, mas como modeladores, sempre eficazes, que garantem as condições

da reprodução social, mesmo que transitoriamente.

Para o destrinchamento dessa questão é que irão se dirigir os últimos trabalhos de Godelier, principalmente aqueles referentes às partes ideais, aos fundamentos do pensamento selvagem, ao fetichismo e à teoria geral de ideologia. Fazendo tábula rasa de todos eles, teremos que reconhecer a grande influência de Lévi-Strauss e de sua teorização sobre os contornos da "pensée sauvage" em sua acepção mais geral. Em um conjunto de artigos, posteriormente reunidos no "Horizon" e na revista "Dialectiques" encontram-se delineadas algumas de suas conclusões mais fundamentais, sempre de caráter provisório, destinadas ao acirramento do debate teórico.

Buscando nas "Mitológicas" um dos ensinamentos básicos de Lévi-Strauss de que os mitos oferecem uma tópica para resolver problemas atinentes ao desenvolvimento e à natureza do pensamento, Godelier se debruça sobre os Baruya da Nova-Guiné, por ele pesquisados desde 1966. Em seus mitos sobre o nascimento do mundo, percebe-se que as forças criadoras básicas viviam em conjunção, participavam de uma mesma linguagem, mesmo que terra, céu, sol, lua, homem, espíritos, vegetais e animais sejam concretamente realidades distintas. A disjunção de todos esses elementos é que irá permitir que os Baruya assumam a configuração requerida pela ordem cultural, diferenciando-se dos demais, criando alteridades, mergulhando na complementaridade e na oposição, ingressando na história.

No entanto, os responsáveis por todo esse processo aparecem nos mitos expressos por um conjunto de idealidades, forças invisíveis detentoras de poderes ao mesmo tempo análogos e superiores aos humanos. "O sol e a lua são tratados na língua e ideologia Baruya como pai e mãe dos humanos e, designados no vocabulá-

rio do parentesco, por termos semelhantes aos de pai e mãe." (8:369)

Assim, se parece óbvio que esses mitos possam ser comparados a outros em suas formulações mais abstratas, a questão que se coloca é como realidades históricas diversas podem explicar-se a si próprias através dessas propriedades formais comuns, na linguagem de Godelier. Essas colocações induzem, sem dúvida, à procura das articulações entre mito e realidade, entre os movimentos, entre o mundo da natureza e o mundo da cultura, vistos sempre como totalidades vividas e pensadas simultaneamente.

Nesse contexto, só faz sentido pensar que as relações homens/natureza apareçam transpostas nas idealidades míticas como protagonistas de um grande drama cujo desempenho é atribuído à natureza, mas que, paradoxalmente, encontra-se fundado numa representação ilusória das forças da natureza e dos próprios homens. Não se trata, igualmente, de estabelecer critérios de verdade absolutizados e procurar saber se sol e lua são mesmo os criadores dos primeiros homens, ou se o diálogo que travaram nos "tempos míticos" foi o responsável pela criação do mundo, mas sim de articular o ilusório ao sócio-histórico.

Mas, como fazê-lo? Godelier se reportará a Marx e Engels em "Sur la religion" (12) e ao pressuposto que as representações falsas da natureza se ligam ao elemento econômico negativo, expressão do fraco desenvolvimento do período histórico. De forma semelhante, o discurso mítico também poderia estar mediado por essa causalidade negativa e o que dever-se-ia procurar desvendar, pelo menos teoricamente, é como a consciência dos homens a incorpora.

Diante desse propósito, não se trata de postular a existência da falsa consciência porque isso não faria sentido sem a presença das classes sociais, mas pensar como a realidade objetiva ganha expressão

no plano da consciência, o que é diferente. Assim, a consciência humana deverá refletir as condições da existência social, mesmo que o conjunto das práticas sociais, as produtivas principalmente, sejam “conduzidas” por forças invisíveis, poderes mágicos e forças superiores.

Produto da analogia evidentemente ilusória entre o mundo dos homens e o mundo das coisas, as representações imaginárias passam a exibir uma projeção das relações concretas, dotando de consciência, vontade e poder tudo aquilo que emana da natureza. Mas esse analógico não é produto de uma “correspondência estrutural” entre as duas ordens, mas de uma *possibilidade múltipla* que o pensamento percorre obstinadamente tratando “o mundo das coisas como um mundo de pessoas, as relações objetivas e inintencionais entre as coisas como relações intencionais entre as pessoas”. (8:374) Nesse contexto, natureza humanizada e homens sobre-naturalizados passam a responder pelos destinos do mundo, explicar o prospectivo e o originário em todas as dimensões em que isso for possível.

Se, do ponto de vista formal e abstrato, essas observações coincidem com as formulações de Lévi-Strauss na “*Pensée Sauvage*”, dado que o pensamento tem a capacidade de elaborar a reciprocidade de perspectivas onde homem e mundo aparecem concebidos como espelhos um do outro, deve-se atingir as condições concretas que cercam a apropriação material em “sociedades primitivas” para perceber que as formas de controle da natureza, em geral incipientes, condicionam representações imaginárias desse tipo e não de outro.

Resumidamente, pode-se dizer que essa será a direção adotada na análise dos Baruya onde práticas mágicas, discursos rituais, nomes secretos de plantas e animais irão definir modalidades culturais muito específicas envolvendo desde padrões de pureza e abstinências sexuais, até

rotinas de trabalho na produção econômica, na organização do parentesco e na desigualdade entre os sexos.

Na verdade, sem abandonar o pressuposto original da determinação do econômico, do papel dominante do parentesco e de sua função como relação de produção, será na questão do ideológico que a contribuição de Godelier será mais incisiva para a teoria antropológica. E isso porque pença o ideal e todas as suas formulações, não como oposição ao material, nem como seu simples reflexo, mas como forma de produzir sentido, diretamente imbricada na produção das materialidades.

Assim, o mundo das ideias e representações, não é mais entendido enquanto instância portadora de autonomia relativa, pois se as funções do pensamento se resumem em apresentar, interpretar, organizar, legitimar, todas elas se constroem em cima de realidades historicamente determinadas e todas as suas significações têm como função primeira a produção/reprodução do sócio-histórico.

Os artigos da revista “*Dialectiques*” vão estar centrados na produção dessas idealidades, na decomposição das funções do pensamento e na distinção entre ideais ideológicos e ideais não-ideológicos. Numa perspectiva demasiado abstrata, quase matemática, delinea-se uma “fórmula” da qual deriva-se uma conclusão parcial de que o não-ideológico estaria fundado na apresentação, na interpretação não-ilusória e na organização, enquanto o ideológico na apresentação, na interpretação ilusória e na legitimação. Evidentemente, não se trata de uma fórmula a ser aplicada mecanicamente ao real com a preocupação de verificar a existência de regularidades. Ao contrário, a “fórmula” tem a pretensão de detectar que a representação religiosa, por exemplo, se constitui no parâmetro por excelência da representação ilusória, não se podendo imputar a mesma condição a todo o palácio imaginário que o homem produz e produ-

ziu sobre o mundo objetivo e a “ciência do concreto” aí está para não desmentir esse fato.

Aliás, o próprio Lévi-Strauss chamou atenção para esse tesouro de conhecimento que a primitividade produziu sobre o mundo objetivo, classificando-o em categorias e sua afirmação que as espécies vegetais e animais são boas para pensar, se levada às últimas conseqüências, acaba conduzindo à representação ilusória. Embora Godelier acabe sempre por contribuir ao estruturalismo um crédito um tanto demasiado, recoloca-o em outros termos, ao intentar historicizar essa “ciência do concreto” e questionar porque ela se apresenta como ilusória aos olhos civilizados. De fato, o que está em jogo é se esse ilusório só faz sentido nas sociedades já marcadas pelas desigualdades e pelas classes sociais, ou se encontra igualmente presente nas alteridades, nos “primitivos”.

Embora seja um tanto arriscado afirmar que, nas sociedades sem classes, a função das representações ideológicas seria muito mais de organização do que de legitimação, parece que o surgimento das desigualdades, mediado pela passagem do poder de função para o de exploração, seria o responsável senão único, ao menos parcial, pela dissimulação de todas as relações sociais, para dominadores e dominados. “Assim sendo, tomando as ideologias em toda a sua diversidade, torna-se impossível fazer delas somente ilusões que viriam demasiadamente tarde legitimar relações sociais concretas que teriam começado a existir antes delas e sem elas”. (9:192)

Se parece claro que toda essa problemática desemboca no surgimento das fraturas sociais, para a Antropologia o desafio é ainda maior, pois ter-se-ia que retroagir cerca de dez mil anos atrás para tentar perceber, histórica e até arqueologicamente, como os sistemas de dominação/exploração se configuraram, se organizaram e tentaram se legitimar no tempo.

Nesse sentido, a proposta que não é só de Godelier mas de toda antropologia marxista pós-sessenta é a de que os pesquisadores, sem deixar de lado a pesquisa teórica, devem passar com urgência à investigação de contextos concretos, tentando recuperar de todas as maneiras a historicidade presente em cada um deles e, a partir daí, detectar o possível deslocamento do parentesco para outras funções e o papel que outras esferas passam a ter na atividade produtiva, mantendo-se fixa a inquestionabilidade da determinação dos comandos materiais.

É nesse contexto que se situa “La production des grands hommes” (10), resultado da pesquisa empírica entre os Baruya. Ressalte-se como pano de fundo que nos dezesseis anos que se intercalam entre a primeira ida ao “terrain” até a publicação do livro em 1983, muitas mudanças ocorreram no pensamento do próprio Godelier, assim como divergências mais profundas surgiram no interior do debate marxista, isso sem falar nas várias avaliações críticas sobre essa modalidade de pensar e fazer antropológicos.

Em vários artigos que antecederam a publicação de 1983, destaques para a “Moeda de Sal” e “O Visível e o Invisível”, observa-se como constante a preocupação com a articulação material/ideal. No caso da “Moeda de Sal”, a análise consegue apanhar as nove fases de constituição do processo produtivo, a repartição do trabalho social, a natureza simples e complexa do trabalho, as formas de redistribuição e comércio e as redes instituídas de troca no interior do grupo e com os vizinhos. A esse conjunto econômico se agregam as idealidades, partes invisíveis controladas por pessoas especiais que acionam e garantem a reprodução da economia e as representações míticas que oferecem o ponto de referência para o ser-no-mundo Baruya.

Inúmeros problemas teóricos brotaram desses resultados parciais, todos publica-

dos no “Horizon”, de 1973. À guisa de comentários gerais, percebe-se, por exemplo, que a troca do sal com outros grupos se efetiva por um conjunto de “taxas desiguais” e se essa desigualdade implica em exploração de um grupo pelo outro. Dadas as formas gerais em que se efetiva a apropriação material, salta a conclusão que o binômio desigualdade/não-exploração pode ocorrer sem que se altere o perfil geral da sociedade. Nesse sentido, a troca do sal se enquadraria como um caso de circulação simples de mercadorias. “Constitui um caso de economia mercantil simples, unida a uma economia não mercantil, que repousa no trabalho individual e coletivo de produtores diretos que redistribuem seus produtos ao longo dos canais de parentesco e vizinhança”. (7:147)

Em decorrência, surge a dúvida se essa “moeda de sal” assim constituída apresenta ou não caracteres que permitam sua definição como mercadoria. Que se trata de uma modalidade de equivalência material e simbólica não resta dúvida, e isso se atesta por um longo quadro demonstrativo, no qual se identifica que as barras de sal servem para intercambiar meios de produção, armas, bens de luxo, bens de consumo correntes e até serviços. Mas o cerne da questão se situa em torno dos bens de consumo: cascas de árvore principalmente — fundamentais para o abrigo no inverno, não produzidos pelo grupo, dadas as condições ecológicas.

A análise irá demonstrar que a produção anual das barras de sal tem que atingir total de 250 para as redes de troca, sem o que a reprodução material e simbólica não ocorreria. Agregue-se a esse dado, o estoque de árvores que outros grupos têm de dispor para suprir a demanda interna, fato que impõe acordos de natureza política entre os grupos envolvidos. Essa “racionalidade econômica” que, praticamente, se mantém intacta até 1960, data do contato com o colonizador, demonstra

que os “primitivos” podem desenvolver alterações nos ritmos do processo econômico e mesmo no desenvolvimento de suas forças de produção a partir de suas condições internas de vida e não apenas quando premidos pelas circunstâncias históricas que forçam seu engajamento compulsório na “civilização”.

Mesmo assim, a conclusão final da “Moeda de Sal” é passível de críticas, pois atribuir ao sal a condição de mercadoria permanece problemático, uma vez que esse equivalente passa a assumir uma dupla característica: a de mercadoria quando ultrapassa as fronteiras tribais para os circuitos da troca e a de não-mercadoria, bem simbólico — que outorga prestígio quando permanece no grupo. De modo semelhante, os bens de outros grupos tomam a forma de mercadoria no ato da troca, deixando de sê-lo internamente, quando sua repartição e consumo se realizam pelos canais institucionalizados do parentesco, a partir da estrutura clânica e das linhagens.

Se é verdade que o binômio desigualdade/ausência de exploração pode ocorrer — como acreditamos — em contextos não-capitalistas, a produção de mercadorias é algo que só se realiza com a presença do capital, em condições de não-propriedade. Diante disso, a “moeda de sal”, mesmo entendida como equivalente material/simbólico, concentra em si as características de objeto precioso, produto que desencadeia e concentra um esforço de todo o grupo, que circula por uma rede de “trocas desiguais”, assim permanecendo até que o colonizador consiga congelá-lo, destituindo-o de sua força viva de troca para convertê-lo num instrumento ideológico, “próprio para pensar” o que foi a identidade Baruya em dias pretéritos. Entende-se, assim, porque no decorrer da pesquisa foram encontradas “suspensas acima da lareira, barras de sal velhas, de quase uma geração, enegrecidas pela fuligem e secas”. (7:148)

Essas conclusões parcelares permitirão que “La Production des Grands Hommes” concentre-se mais na questão do poder dos grandes homens e na dominação desses sobre as mulheres. Nesse plano, vai-se constatando que capacidades guerreiras, dons xamânticos, direitos exclusivos sobre as modalidades rituais vão compondo o tecido de uma complexa hierarquia social que acaba por envolver poderes e privilégios, herdados ou merecidos, de certos setores sociais, sem que isso desencadeie nenhum padrão acumulativo de riqueza.

No substrato geral da sociedade, encontram-se as relações de parentesco, definidoras da circulação das mulheres, mediante a qual se estabelecem os padrões de aliança básicos entre clãs e linhagens, sendo que mulher se troca apenas por mulher e não por nenhum outro bem. Papel central é ocupado pelas idealidades que cercam o mundo da sexualidade e a opressão das mulheres. A dominação masculina, sem quaisquer direções em que se exerça — econômica, política ou simbólica — é explicada pela sexualidade e o locus de cada um dos sexos na reprodução da vida.

É pressuposto e evidência presentes na análise como um todo que a dominação masculina não esperou as classes para se instalar no plano da sociedade global. Assim, as sociedades sem classes — ilustradas pelo caso Baruya — exibirão também um complexo sistema de desigualdades no plano da sexualidade expresso nas teorias do corpo e do esperma, nas danças, nas representações da lua e do sol e em tantos outros aspectos que compõem a totalidade do sistema sócio-cultural.

Sintetizando alguns dos resultados do trabalho, pode-se afirmar que a dominação dos homens sobre as mulheres quanto aos meios da produção material se assenta em alguns fundamentos básicos: as mulheres são excluídas da propriedade da terra, detendo apenas seu uso e essa exclu-

são atinge igualmente a propriedade e o uso das armas, a caça, a guerra, e fabricação do sal, as trocas comerciais, objetos sagrados e todos os meios do controle simbólico.

É claro que essa subordinação das mulheres se expressa no sistema de parentesco, patrilinear na descendência e patrivirilocal na residência. Nesse contexto, os homens se consideram responsáveis diretos pela produção da vida, pois no plano das representações, são eles que concebem o feto no ventre da mãe, nutrindo a ambos com esperma, sempre ajudado pelo sol. “Todas essas relações se encontram expressas, interpretadas, legitimadas no universo das idealidades Baruya e, além de tudo, em sua teoria da vida, do esperma e das diversas substâncias corporais. São essas representações que organizam suas práticas simbólicas e justificam suas práticas cotidianas, sua ordem social”. (10:90)

Nas representações do processo de produção e reprodução da vida é que se irá detectar, portanto, a intrincada cadeia de prescrições que cercam as uniões matrimoniais, a troca das mulheres, as iniciações masculinas, as concepções sobre as relações sexuais e substâncias do corpo. Na verdade, estabeleceu-se uma linguagem sobre o corpo, na qual o esperma assumirá lugar central como nutriente geral, possuindo a “capacidade” de se transformar em leite e de fortificar as esposas depois da concepção e durante a menstruação. Mas o esperma dos não casados também nutre os meninos iniciados pelos ritos de passagem, contribuindo para seu renascimento no universo masculino. Por outro lado, o leite das mulheres casadas se incumbe não só da alimentação das crianças, mas também das meninas iniciadas. Finalmente, o sangue menstrual indica que as mulheres estão aptas para casamento e procriação e é substância que destrói o poder do esperma e a força dos homens.

A partir desses significados é que parece estar estabelecido um grande conjunto de interdições nas uniões sexuais homem/mulher a um ponto tal que Godelier parece admitir a existência de uma contradição entre as atividades sexuais destinadas à reprodução da vida e aquelas destinadas à reprodução da sociedade, pois o exercício das primeiras implica na suspensão das segundas, isso sem falar nas graves consequências advindas das uniões adúlteras.

Salta aos olhos a relação material/ideal em todo os seus matizes, suas realidades visíveis e invisíveis. No caso da separação das mulheres dos meios materiais estaremos no plano do vivido, do cotidiano, mas também do pensamento. Para os homens, são as idealidades acionadas pelos mecanismos do imaginário que acabam por se transformar num conjunto de práticas reais destinadas ao exercício e manutenção da dominação masculina.

O que se põe, de fato, para a reflexão antropológica é que o imaginário não é mais visto como oposição ou superposição do real sendo tão real quanto os demais componentes do social. E, por essa razão, o poder dos homens têm necessidade de perpassar toda a estrutura social Baruya, da produção material à simbólica, aí compreendidos os mitos como legitimadores mais diretos de toda essa realidade. “Tudo se passa como se os homens quisessem apagar ou reduzir sua dependência das mulheres no processo de reprodução da vida e separar as mulheres dos poderes que lhes conferem um lugar particular no interior desse processo”. (10:349)

Sem dúvida, os pressupostos gerais estabelecidos em “La part idéal du réel” encontram-se mantidos na análise de todo o material empírico, principalmente no que se refere às funções do pensamento. Antes de mais nada, ao representar a sociedade, acaba por produzir um conjunto de sentidos (sens) e de práticas, intervir, organizar relações, enfim, produzir a so-

cidade. Mas — entenda-se — produzir a sociedade não implica num ideal automatizado nos discursos, nas instâncias do simbólico, e isso porque as idealidades também estão contidas nas materialidades. O que permanece em aberto é o porquê uma sociedade que não apresenta contradições maiores nas formas da apropriação material necessite de um sistema de dominação masculina/subordinação feminina tão acentuado para garantir sua reprodução social.

Em síntese, a dominação dos homens acaba por engendrar um discurso da sexualidade como dispositivo de poder justificado pelas próprias condições corporais homem/mulher e as substâncias por elas produzidas. Embora essas substâncias básicas — esperma e sangue menstrual — em si sejam produção do corpo biologicamente constituído, a partir delas se constrói uma espécie de ordem totalitária que produz discursos de verdade, através dos quais o biológico passa a adquirir uma força social que aciona a violência e o consentimento no plano das relações sociais, fato que talvez permita a Godelier colocar que “a sexualidade é o grito indiscreto das relações de opressão e exploração” (10:353), indiscreto porque se constrói a partir de invisibilidades sociais, interferindo de modo decisivo na forma geral da reprodução social.

Seria até redundante informar que todo esse edifício social vai aos poucos desmoronando quando a dominação colonial australiana se instala a partir de 1960. Como sempre acontece, os Baruya também acabaram por reorganizar sua vida, embora as iniciações tenham sido praticamente extintas, os grandes homens perdido sua função anterior e as guerras intertribais convertidas objeto de proibição. Assim, colonização, repressão, pacificação são palavras cujos conteúdos semânticos reais podem ser desvendados apenas por quem os sofre na pele. Transformados em pequenos produtores mercantis e

proletários agrícolas, com seus padrões econômicos negados e suas representações simbólicas consideradas demoníacas pelos religiosos luteranos responsáveis pela evangelização, escolarizados, passaram a exibir novas necessidades com a introdução do dinheiro, tornaram-se um outro povo.

Depois de 1975, com a independência e a posterior constituição do estado-nação da Papuásia Nova Guiné, os brancos se foram — mas as seqüelas permaneceram e embora o xamantismo e as cerimônias de iniciação se encontrem revitalizados, entre o que restou dos Baruya ainda existem “grandes homens”, guardiões da identidade tribal, elo de ligação que ainda são com os ancestrais, depositários dos segredos da dominação masculina, possuidores de partes ideais que nenhum branco poderá atingir, nem desvendar.

Dessa evolução contraditória de um grupo nativo particular, ficam as marcas de sua passagem para uma sociedade diferenciada que ainda mantém a dominação masculina como uma de suas alavancas simbólicas, mas que transformou suas teorias e discursos sobre a sexualidade, “permitindo” por um conjunto de compulsões que sua erótica fosse transformada e passasse a ser conduzida por uma “scientia sexualis” que apenas justifica e imprime conceitos à opressão entre os sexos.

Se é que essa transfiguração foi mesmo possível e as formas opressivas da sexualidade permaneçam até os dias atuais nas sociedades contemporâneas classistas, talvez a sexualidade seja mesmo semelhante a “uma máquina ventríloca, como essas bonecas que se põem a falar de tudo e de nada, suspensas pelos braços de um homem que, ao lado delas, parece nada dizer, nada fazer senão colocar questões e esperar respostas. Mas é ele mesmo que as faz e as responde” (10:354).

Em seu último trabalho, “L'idéal et le matériel” (6), de 1984, percebe-se que a

articulação ideal/material encontra-se mais amadurecida e novas direções aparecem para o problema da apropriação material e social da natureza. Encontra-se reforçada a formulação que o binômio ideal/material não é excludente, ocorrendo o mesmo com a diferença natureza/cultura. Se desde o segundo prefácio a “Les structures élémentaires de la parenté” Lévi-Strauss admitia abertamente que o par expressava diferenças de cunho metodológico, nas formulações de Godelier, igualmente, a natureza não é exterior ao homem e muito menos à cultura e à sociedade; é sempre natureza humanizada, dotada de historicidade e toda a produção cultural deve ser vista desse prisma.

Mas como realidades sócio-históricas, seus componentes não têm o mesmo peso no processo de produção/reprodução. Aqui e agora as esferas do econômico, jurídico, ideológico deixam de ser vistas como sistemas institucionais mas como sistemas portadores de funções que, em contextos concretos específicos, “ocupam” e “desempenham” funções de relações de produção e, desse modo, definem a moldura da sociedade em seu conjunto.

É certo que Lévi-Strauss admitiu em várias passagens de sua obra o “incontestável primado das infra-estruturas”, mas se pode reconhecer que faltou-lhe definir que componentes infra-estruturais eram realmente capazes de influenciar os sistemas de pensamento dessa ou daquela sociedade. Talvez pela formalização excessiva de certas oposições, talvez pelos mandos e desmandos do inconsciente, talvez pela inspiração da lingüística não tenha sido possível que o estruturalismo elaborasse uma teoria das formas materiais e nem tenha sido esse seu propósito.

Godelier, porém, acredita que a influência das infra-estruturas não foi estranha ao seu pensamento, o que é muito discutível. Que Lévi-Strauss não tenha analisado as relações de produção é fato incontestável e o conjunto das “Mitológicas”

bem o atestam. Mas que tenha definido as condições materiais, ecológicas e tecnológicas da existência social e o conjunto dos sabores instituídos por elas é algo difícil de ser aceito.

Nessa direção, o próprio Godelier não deve acreditar que Lévi-Strauss tenha realizado esse intento, na medida em que sempre irá reiterar que o parentesco, embora pensado como totalidade composta pelos eixos da consangüinidade, filiação e aliança e princípio ordenador das relações sociais, foi sempre tratado pela metodologia estruturalista como *função separada* das funções políticas, econômicas, ideológicas. E essa forma de entendimento implicará uma visão etnocêntrica do econômico ou em seu entendimento enquanto sistema de comunicação que guarda homologia estrutural com a comunicação de mulheres e com a comunicação de bens e mensagens.

Percebe-se, assim, que a polêmica com Lévi-Strauss é sempre cercada de muitas cautelas e não só quanto à infra-estruturas, mas também quanto à história e à historicidade. Se a história é pensada como *gênese* de novas formas de pensamento e de sociedade e *passagem* de uma forma de pensamento ou de sociedade à outra, mesmo a existência de gêneses simultâneas não pode conduzir o pensamento teórico a interpretá-la como regularidades contingentes expressas num binarismo formal e, muito menos, como expressão passiva do pensamento inconsciente. Nesse sentido, a própria definição levistraussiana do que é história, ciência das manifestações inconscientes, *nega* que gênese e passagem sejam momentos que devem ser apanhados a partir do movimento das contradições mesmo em sociedades sem classes.

Mas os trajetos teóricos de Godelier irão concentrar-se mais na análise das condições e funções do pensamento e do papel que o ideal desempenha no real, que em muito ultrapassa o da consciência e

suas representações. Mesmo como conclusão ainda provisória, será enfatizado que a desigualdade não se esgota no modelo poder de função/poder de exploração, mas na dosagem do par violência/consentimento. Provavelmente, as "primeiras relações de classe surgiram e se consolidaram menos pelo recurso à violência do que pela cooperação de todos, mesmo daqueles que experimentavam os efeitos negativos da dominação/exploração" (6:23).

Assim, cooperação e consentimento são partes indissociáveis que os dominados acrescentam ao poder exercido pelos dominantes. Para que isso ocorra o poder se exercita como um serviço que os dominantes prestam aos dominados e essa dívida perversa deve ser paga com serviços, mulheres, bens, riquezas etc. Dentro desse complexo de serviços destacam-se como mais importantes os mágicos-religiosos, pois controlam os rituais, as forças invisíveis e atuam como mediadores dos homens com o mundo objetivo, responsável que é pela reprodução da vida material.

Metodologicamente, essas materialidades devem adquirir inteligibilidade através da pesquisa incessante em materiais etnográficos, históricos e mesmo arqueológicos, para que neles se possa detectar as formas sociais que modelam o acesso aos recursos, à organização e controle das condições de produção, assim como à circulação e repartição dos agentes sociais envolvidos nesse processo.

A partir daí, as relações de produção podem ser determinadas em todos os seus lugares, efeitos e formas e a dominância de uma das "instâncias" sobre outras detectada. Essa dominância, porém, não é *estrutural*, mas se define pelo peso que determinadas relações passam a exercer no conjunto sócio-histórico. Esse é o sentido que deve ser atribuído à expressão "*funcionar como relações de produção*". Para a explicitação desse "funcionamento", a Antropologia não deve mais se de-

ter apenas na análise das relações sociais de produção, que deverão ser captadas através de esforço etnográfico constante, mas a partir da análise teórica da produção das relações sociais. Para esse objetivo, novas contribuições terão que vir à tona para deslindar as formas da apropriação material e social da natureza, a análise dos ecossistemas e a constituição do território e da propriedade nas formas sociais pré-capitalistas.

É bem verdade que a pretensão é grande, pois Godelier aponta para a necessidade urgente que a Antropologia tem em se voltar para “a análise das condições de reprodução e não-reprodução dos sistemas econômicos e sociais que coexistem na superfície do planeta e que se encontram subordinados à dominação capitalista e socialista” (6:43) e, mais, que esse projeto envolve a cooperação interdisciplinar de antropólogos, historiadores, longe de ter ocorrido até os dias atuais.

Essa cooperação intercâmbios envolve, de novo, a redefinição da relação entre observador e “objeto”. Nos dias atuais, não faz mais sentido afirmar que o sujeito se transforma no trabalho etnológico e que o conhecimento de um grupo específico, produto da intensidade da permanência em campo e dos milagres da observação participante, seja suficiente para parametrar o avanço teórico.

Assim, se é verdade que essas condições favorecem o acesso às alteridades, o esforço da pesquisa deve procurar circunscrever a magnitude e a capacidade de estocagem das informações que os indivíduos e os grupos sociais possuem sobre as relações sociais dos homens entre si e com a natureza.

Nessa direção é que se dá a retomada dos exemplos etnográficos, dos Incas por exemplo. Nas suas representações ideológicas — sabe-se — o grande Inca, filho do sol, era o responsável pela totalidade da reprodução das condições naturais e sociais. Dessa formulação ideal é que se

construirão as representações sobre a totalidade das relações concretas. “A religião não constitui a superfície, mas a parte interna das relações econômicas e políticas, uma parte de sua armadura interior” (6:48). Daí o fato dessa parte interna ter muito a ver com a instalação da desigualdade, pois o campesinato ao reconhecer que devia tudo à eficácia simbólica sobrenatural do Inca foi capaz de elaborar um conjunto de informações que legitimava as grandes desigualdades. Mesmo em situações de guerra ou de crises internas, a resposta que davam era uma intensificação dos sacrifícios religiosos e um prestígio maior aos detentores do poder religioso.

Nessa ótica, trabalho material e ideal, violência e consentimento, transparência e opacidade sociais se convertem em variáveis não-excludentes capazes de fornecer a “quantidade de informação” a ser construída mediante o mapeamento intensivo das representações que uma sociedade elabora sobre seu meio natural e sócio-cultural.

Perceber esse meio, contudo, não é apenas reter-lhe as representações que fazem parte do funcionamento dos sistemas tecnoeconômicos, mas igualmente os julgamentos de valor, crenças fantasmáticas e dimensões imaginárias nele contidas. Um meio natural não contém apenas terra, meio de produção a ser trabalhado. É também lugar de repouso dos mortos, nicho dos ancestrais e reduto de forças sobrenaturais como o exemplo Mbuti, já suficientemente analisado, atesta indubitavelmente.

Portanto, a conceituação produzida pela teoria dos ecossistemas se revela insuficiente como recurso analítico, dado que se volta apenas para entender o grau de adaptação e adaptabilidade dos homens ao meio e os ecótipos por eles produzidos, assentada que está num materialismo vulgar, empiricista, tipológico, comparativo. Em contrapartida, a articulação

ideal/material tem por objetivo detectar a racionalidade econômica dos sistemas em jogo, quer em seus aspectos intencionais quanto inintencionais.

Nessa argumentação, convém sempre lembrar que a racionalidade intencional define-se como o “sistema de regras sociais conscientemente elaboradas e aplicadas para melhor atingir um conjunto de objetivos” (6:61) e Godelier se refere aos tratados dos agrônimos romanos e da idade média que procuravam explicar como se efetivava uma gestão mais eficaz da terra, embora não seja essa a única via capaz de elaborar modelos de racionalidade intencional. Os próprios agentes concretos também o são e isso é de fundamental importância para a sistematização posterior a ser produzida pelo aparato científico.

Mas é o plano das racionalidades econômicas inintencionais, ou seja, das regras sociais inconscientes, igualmente produtoras de sentidos, e das consequências não-planejadas que a análise das idealidades e de seu peso no real ganha expressão e força, denotando que processos adaptativos e realidades tecnoeconômicas também são plenos de contradições e não sistemas ajustados funcionalmente.

Relevo deve ser dado a um exemplo etnográfico africano, ligado à formação dos rebanhos. A partir dos dados empíricos, constata-se a existência de rebanhos imensos compostos freqüentemente de grande número de animais velhos e, em decorrência dessa composição não controlada, vai-se configurando a exaustão progressiva da vegetação e solos. Explicação a esse fato ligava-se comumente a um dado cultural expresso pela ligação afetiva dos africanos com os rebanhos e o orgulho em exibí-los. Um exame mais detalhado das condições gerais da ecologia acabou revelando que a alta mortalidade dos rebanhos ligava-se à ausência de água e má qualidade dos solos atingindo principalmente os animais mais jovens, razões

por si mesmas óbvias para atestarem a redução da capacidade dos animais e o decréscimo geométrico da produção leiteira.

O problema cultural fica aí mais explicitado, quando se percebe que a preservação dos grandes rebanhos, longe de constituir uma prática primitiva bárbara, destituída de lógica, representava na verdade uma estratégia para enfrentar as condições ecológicas adversas e, assim propiciar um uso mais racional de leite e carne principalmente.

Mas é evidente que nesse caso africano se expressa uma contradição adaptativa, pois se a preservação do rebanho representava uma resposta às constrições ecológicas, também implicava em ameaças para a reprodução do sistema como um todo. “Cada criador, ao multiplicar seus próprios animais, provoca uma expansão do rebanho da sociedade global além das possibilidades de reprodução equilibrada dos recursos herbáceos das pastagens”. (6:67) De fato, o que aconteceu com os pastores do leste da África foi que a agricultura foi assumindo papel relevante a partir das dificuldades crescentes experimentadas pelas atividades pastoris o que acabou acarretando transformações econômicas de grande porte na região como um todo.

Tentando resumir a grande quantidade de exemplos etnográficos mencionados no trabalho, destaque para o de Geertz sobre a involução agrícola e a mudança ecológica na Indonésia, percebe-se que a contradição interna dos sistemas “exóticos”, mesmo fundada em baixa tecnologia, esbarra numa racionalidade econômica que pretende dar conta do equilíbrio de todo o ecossistema, mesmo que possa engendrar destruições e ameaças à própria reprodução, estas quase sempre inintencionais, expressas nas condições de adaptação-desadaptação que essas sociedades exibem. A contradição maior, porém, parece mesmo estar instalada quando a presença da “civilização”, por não

conseguir e nem querer captar o conjunto dessas interpretações/idealidades culturais, pretende transformá-las e mesmo negá-las compulsoriamente a partir das racionalidades científicas.

O que deve ser ressaltado é que a análise das racionalidades econômicas das formas não capitalistas também esbarrou nas várias polêmicas teóricas e ideológicas em que os antropólogos se digladiaram e que aqui foram sumariamente esboçadas, acabando por ser identificadas mais a partir das condições técnicas, das adaptações funcionais, da minimização dos meios e maximização dos fins, da eternidade do *homo economicus*, do que da “rede complexa de relações sociais” construída pela determinação do econômico.

Se Lévi-Strauss já havia lançado suas flechas mortais contra o funcionalismo ao tratá-lo como uma banalidade teórica e Sahlins, em artigo sobre a noção de afluência nas sociedades caçadoras e coletoras (17), ter enfatizado que a noção de adaptação é *indeterminada*, Godelier irá ponderar, com razão, que a questão do peso real do parentesco e dos aspectos político-religiosos, assim como das racionalidades intencionais e inintencionais, nunca foi mesmo avaliada pela Antropologia não marxista. Em decorrência, o sócio-histórico acabou resvalando para tentativas de “reconstrução da realidade” que, por mais complexas que fossem, não conseguiram ultrapassar as fronteiras de um determinado conjunto social.

O fato dos antropólogos marxistas se utilizarem da semântica teórico-conceitual presente na obra de Marx, Engels e outros parece em nada desmerecer a tentativa de percepção da dinâmica contraditória também presente na primitividade e nos movimentos gerais da evolução social. Quando se faz, por exemplo, leitura mais atenta das formas pré-capitalistas se constata em Marx a preocupação constante com esse movimento, ao mesmo tempo contínuo e descontínuo, consti-

tuído de estabilidades e mudanças que atuam sempre com um sistema de forças contraditório e instável e que fornece módulos analíticos das relações de transformação presentes nas passagens não lineares de uma forma social a outra.

É certo que outros antropólogos também se preocuparam com esse movimento, destaque evidente para Meillassoux e Rey, estes mais voltados para o desvendamento das racionalidades econômicas, se bem que não tenham ainda elaborado reflexão tão sistemática quanto a de Godelier. Mesmo assim, alguns pontos os aproximam como, por exemplo, no diálogo com os substantivistas e os afastam como na compreensão da dominância do parentesco.

Nesse itinerário, Rey irá aprofundar mais a análise das teses de Polanyi, principalmente em seu trabalho sobre as economias da Grécia antiga, onde aparece a discussão da existência ou não da oferta e procura. Mas o que interessa reter é a crítica de Rey dirigida aos seus postulados funcionalistas que enfatizam a ausência de antagonismos e tensões nas formas sociais regidas pela reciprocidade e pela redistribuição, dado que as necessidades econômicas se assentam exclusivamente na satisfação das necessidades biológicas básicas permitidas pelo conjunto das atividades de subsistência. Diante desse argumento circular, as possíveis evoluções e alterações dessas “formas de integração” só podem advir de elemento externo representado pela irrupção do mercado, portadora de desigualdades, e por isso incompatível com as anteriores. A partir dessas críticas é que Rey irá desenvolver suas primeiras reflexões sobre a penetração da dominação colonial nas economias tradicionais da África. Para isso, voltar-se-á para a construção de uma teoria da troca nas sociedades de linhagem segmentária e o papel que desempenha na reprodução das relações de produção e, em seguida, para a articulação estabelecida en-

tre esse tipo de forma social e o modo de produção capitalista.

Tornando inteligível a formação social das linhagens, verifica-se que a dominância do parentesco apresentará padrões de controle social bem definidos que serão exercitados pelos mais velhos. Se pertence a Meillassoux a formulação original desse controle no seu famoso ensaio de interpretação sobre o fenômeno econômico em sociedades não capitalistas percebe-se, também, que esse exercício sistemático da desigualdade se exercerá na direção do imaginário, do acesso às mulheres e dos bens de prestígio indispensáveis às relações de aliança que regem o sistema de trocas matrimoniais.

No caso africano, Rey irá demonstrar num de seus primeiros escritos que “o controle das trocas matrimoniais não é o único modo de exercício do controle do grupo dos mais velhos sobre a reprodução demográfica das linguagens” (16:146), mas que se efetiva igualmente no tocante aos escravos, dado que o escravismo pré-colonial era uma peça básica de manutenção do sistema como um todo.

Na verdade, o controle demográfico das linguagens obtido por esse conjunto de coerções será de fundamental importância para a reprodução. Se não existem restrições mais efetivas quanto aos instrumentos de trabalho e, muitos menos, quanto à terra, os conflitos e o conjunto de desigualdades deles decorrentes serão ligados aos problemas matrimoniais e à demografia. Rey acredita que a natureza desses conflitos é complemento necessário da troca entre os mais velhos que selam entre si uma espécie de “acordo coletivo” com o restante da sociedade.

Assim, o processo como um todo repousa sobre o conjunto dos mais velhos que, solidários, controlam mulheres, bens de prestígio, dotes e todo o grupo dos mais jovens. Mas ressalva a ser feita, a troca expressa o fato político e a determinância das condições econômicas aparece

como um “fait accompli”, sendo esse modelo de reprodução das condições econômicas que permite a reprodução da dependência. Portanto, será o conjunto de relações que engendram a reprodução do controle político que irá impor limites ao econômico.

No tempo, esse padrão sociocultural acabará por ensejar maiores contradições e o desafio maior consiste em saber *se* e *quando* esse conjunto de mais velhos poderá propiciar o surgimento de relações de exploração, ou se estamos na presença de uma mera dominação política, fundada numa troca desigual de bens e mulheres.

Se é difícil determinar historicamente quando a comunidade passa ela mesma a ser explorada pelos detentores dessas sanções políticas, a questão deve ser definida em outros termos. Nesse sentido, Rey irá propor que a exploração só poderá ser detectada na reprodução, dado que a relação dos mais velhos com os meios de produção permanece incipiente. Uma de suas mais polêmicas assertivas teóricas é a de que o controle da reprodução representa uma *função de classe*, mas seu suporte deve ser localizado internamente, ou seja nos mecanismos internos às condições concretas em que se efetiva a reprodução e não na produção material.

Em síntese, a teoria do modo de produção de linhagens terá que passar necessariamente pela identificação da relação de extorsão dominante, fundada no controle da circulação dos produtores. Assim, se estabelecem os três eixos constitutivos do modo fundados na reciprocidade entre os mais velhos, no conjunto de prestações dos mais jovens aos mais velhos e na redistribuição dos mais velhos aos mais jovens. Mas esse funcionamento se estrutura num circuito desigual fundado na reciprocidade entre os mais velhos e não destes aos mais jovens, ou seja, estabelece-se a relação de extorsão sob a falsa aparência da reciprocidade. Nessas condições, é que a determinação principal

será estabelecida no *processo de circulação* que, assim, acaba por assegurar o reagrupamento e distribuição dos produtores, coroado por uma espécie de pacto político selado pela sociedade como um todo.

Para um antropólogo como Rey preocupado com questões econômicas a comparação com os "big men" da Melanésia seria fatal no concernente às atividades produtivas. Se esses chefes melanesianos se extremam nas lides do trabalho, os mais velhos das linhagens africanas recolhem apenas os resultados da posição que usufruem na produção social. Mulheres, bens de prestígio e sobretabalho dos mais jovens fazem com que a repartição ocorra sem contrapartida e, nesse sentido, os mais velhos redistribuem mulheres que, evidentemente, não lhes custaram nada.

A partir daqui é que se efetiva uma identificação problemática entre a "classe" dos mais velhos e a dos mais jovens que aparecem como dois conjuntos homogêneos internamente, porém portadores de objetivos e interesses em confronto. Se existe alguma hostilidade presente entre os mais velhos, ela deve ser explicada como uma espécie de *reciprocidade negativa* e a interpretação de Rey caminha no sentido de explicá-la como uma dissimulação da unidade real da classe dos mais velhos.

É bem verdade que suas pesquisas empíricas se realizam entre os Tsangui, Punu e Kuni do Congo-Brazzaville, grupos possuidores de registro de parentesco disarmônico, ou seja, de filiação matrilinear e residência patrilocal. Sabe-se que a complexidade dos sistemas de parentesco africanos é imensa, mas mesmo assim pode-se crer que o princípio organizador maior do processo de produção e da organização de homens e mulheres é dado pela matrilinearidade, enquanto a patrilocalidade se responsabilizará pela organização das unidades de produção propriamente ditas.

Em decorrência dessa aparente dualidade é que se explicitará no plano das idealidades sociais uma nítida distinção entre a relação de produção e a relação de propriedade. Assim, se as determinações do político não intervêm diretamente na apropriação material, o monopólio do controle das mulheres assume papel fundante em termos do binômio dominação/exploração. Produtoras e produtoras de produtores, expressão consagrada de Meillassoux, as mulheres, além de objetos de troca, são produtoras dos bens de prestígio apropriados pelos mais velhos para as funções dotais.

Apreciações e críticas a essas colocações foram as mais variadas, mas dentre todas destaca-se a de MARIE (11), para quem no plano das relações dentre os sexos é que se detectaria a relação de dominação, mais revestida de cunho político e ideológico. O que se percebe é que, de novo, encontram-se postuladas a questão da determinação/dominância dos modos de produção, não explicitadas enquanto diferenças de funções como quer Godelier, mas de uma fratura do social em termos mais amplos, pois a determinação da economia *produz* o deslocamento do político que passa a atuar como um duplo moinete na garantia da reprodução em sentido amplo.

Concretamente, os mais velhos ocupam a posição de operadores sociais e unificadores dos ciclos da produção dos bens destinados ao consumo e produção e dos bens de prestígio. A preocupação de Rey incidirá mais sobre o segundo ciclo do que o primeiro, por acreditar que nele é que se encontram as bases sociais da exploração.

Creditando aos antropólogos ingleses, Radcliffe-Brown e Pritchard principalmente, o mérito da elaboração das primeiras teorias sobre o tema, Rey irá apontar, com muito acerto que termos como "preço da mulher", "preço da terra", "preço do trabalho" são incompatíveis com o

materialismo histórico e antropólogos, incapazes de pensar a eficácia e articulação simultâneas do econômico, do jurídico e do ideológico, acabaram por concordar em não dar mais importância a qualquer uma dessas esferas sociais.

Nessa direção é que se estabelecerá, ainda em nível abstrato, a forma pura do ciclo dos bens de prestígio: produção (pelos dependentes), prestação (dos dependentes para os mais velhos), circulação recíproca (entre os mais velhos), acumulação na esfera da circulação e/ou distribuição. Metodologicamente, essa forma pura não pode ser identificada por uma estrutura sistêmica, mas como um momento do ciclo conjunto formado por todas as operações que a produção/reprodução e este será o "roteiro" a ser empregado na identificação do processo de produção social das sociedades desarmônicas do Congo-Brazzaville.

Após percorrer empiricamente todas as condições concretas em que se efetivam o registro desarmônico, a circulação dos homens, o sistema político e o conjunto das idealidades presentes na magia principalmente, Rey irá destacar, com muito acerto, que a importância do parentesco deve ser relativa, pois a afirmação de que desempenha papel dominante no modo de produção de linhagens e permite a continuidade da classe dominante não representa nenhuma formulação original.

Portanto, a perpetuação da classe dominante a ser assegurada pela matrilinearidade/patrivirilocalidade fará com que sejam identificados dois tipos de parentesco: o real, responsável pela continuidade do poder da classe dominante e um parentesco terminológico que exprime e assegurará a relação de produção determinante, ou seja a relação entre dominantes e dominados. Ao descartar, portanto, que as relações entre os homens na produção imediata seja a determinante, irá polemizar o debate considerando que, no modo linhageiro, o nível de determinação é

exterior ao processo de produção, assentando-se sobre o tipo dois do parentesco.

Seria oportuno reproduzir a essência de sua argumentação ao polemizar com Terray a respeito da determinação do parentesco, elemento superestrutural, pelo econômico, elemento estrutural. Para Rey, essa determinação representa apenas a tradução da determinação *en retour* da relação de produção determinante (expressa não apenas na filiação, mas nas relações com escravos capturados) pelas relações de produção determinadas (estabelecidas nos diversos processos de produção imediatos).

O que será importante é a transfiguração que esse modo de produção experimentará ao se defrontar com a dominação colonial. Como em outras situações concretas, a fase da colonização se define por uma espécie de ambigüidade estrutural, pois utiliza as bases econômicas das linhagens para estabelecer as condições de passagem para produção capitalista.

De modo geral, a construção de estradas de ferro e de rodagem se aceleram, importantes que são para o escoamento de uma produção mercantil ainda por se concretizar. Do ponto de vista interno, procede-se à hierarquização forçada das linhagens pela instituição administrativa, já colonial, de chefes de terra e chefes de tribo que obedecem aos comandos "civilizados", preparando-se assim as bases da dominação neo-colonial.

Nesse contexto, as formações sociais das linhagens, já colonizadas, serão definidas pela articulação complexa que se estabelecerá entre os sistemas linhageiros ainda existentes, o sistema político-administrativo que se apóia sobre as bases de um tribalismo esfacelado e que pode até fornecer as bases para o nascimento de um capitalismo "autóctone" e, enfim, por grandes grupos comerciais e multinacionais articulados organicamente com o capital internacional.

É interessante mencionar que o trabalho de Rey sobre o Congo-Brazzaville é publicado em 1971 e ele só voltaria a tratar a temática das contradições sociais das linhagens num longo debate sobre a Antropologia contemporânea publicado pela revista "Dialectiques". No bloco referente à questão do poder e das contradições nas sociedades sem classes, embora se mantenham os pontos essenciais que orientaram suas pesquisas em 1971, algumas reflexões serão adicionadas.

Em primeiro lugar, constata-se a preocupação em demonstrar que a validade dos conceitos de relações de produção, modo de produção, modo de exploração, submissão formal, submissão real, classes sociais só aportam valor explicativo se forem capazes de generalizar o resultado estabelecido por Marx para o capitalismo. Nesse sentido, é que a operacionalidade do conceito de classe pode, por exemplo, ser avaliada na explicação das *alianças* que se estabelecem entre as classes dominantes dos modos de produção diferentes e articulados, como é o caso da África. Essa co-extensão dos conceitos marxistas é fundamental para a análise teórica dos modos lineageiros, e isso porque o sentido de se falar em modos de produção implicará necessariamente na identificação da existência das classes e da exploração.

Embora a referência empírica seja o mundo africano, Rey irá demonstrar que a instalação da forma capitalista implica sempre numa longa história que envolve a adaptação, mesmo compulsória, de forças produtivas e processos de trabalho "tradicionais" à nova dominação de classe. Passagem da submissão formal à real, submissão da produção social "antiga" às novas relações de exploração, esse é o cenário em que as relações sociais irão se configurar.

Nessa perspectiva de passagens e tradições é que Rey não vê mais a necessidade da distinção conceitual entre determinação em última instância e dominância des-

ta ou daquela esfera institucional, tornando-se assim explícita a divergência, pelo menos semântica, com Godelier. Essa divergência, porém, não fica suficientemente explicitada quando afirma, por exemplo, que "é dominante a relação social (circulação, distribuição, parentesco, religião, ou mesmo violência pura) que se apoderou da produção e que por isso tornou-se relação social de produção. Esta relação transforma-se, assim, no local da exploração e no lugar central da luta de classes". (15:120)

Se é verdadeiro considerar que a posição de Godelier não desemboca numa teoria da luta de classes, a conclusão de que os embates classistas das linhagens é que constituem o motor da história desse modo de produção soa como tautológico. "Operacionalizando" conceitos marxistas, Rey irá recolocar a distinção entre as sociedades cinegéticas e agrícolas, imputando às primeiras a existência da submissão formal e às segundas da submissão real.

Para demonstrar essa assertiva, nas sociedades Tsangui, Punu e Kuni algumas ressalvas devem ser feitas. Primeiro que a submissão real envolve necessariamente uma relação de extorsão que dirigirá as relações de cooperação estabelecidas na divisão social do trabalho. Segundo que as relações de extorsão nessas sociedades se realizam através de um sistema de trocas matrimoniais bastante complexo.

Nesse plano, será pela análise do dote que a operacionalização dos conceitos será aclarada, através de uma longa demonstração de que o dote em si não constitui a relação de extorsão, mas sim a relação mais velhos/mais novos no grupo patrilocal para obter o bem dotal ou "pawu", sistema de prestações em natureza e trabalho que o mais novo dá ao mais velho para poder ter acesso ao dote. Durante a dominação colonial e o neo-colonial, o sistema "pawu" experimentará grandes transformações, na medida em que ho-

mens já assalariados passam a adquirir o dote diretamente e entregá-lo aos pais da noiva.

Na verdade, serão os chefes das linhagens que concentrarão o conjunto de todas as prestações, dada a exclusão de outros homens do grupo patrilocal, exceção aos herdeiros da chefia da matrilinearidade e isso só se torna possível pela dedicação das mulheres às lides agrícolas. Nesse conjunto de atividades sem contrapartida é que se localizam a extorsão e a exploração dos mais novos. Por outro lado, a divisão do trabalho baseada na idade social acaba determinada por esse sistema extorsional que, passa assim, a definir a submissão formal dos produtores à exploração das linhagens, aqui representadas pelos mais velhos enquanto classe dominante e o grupo local patrilocal como classe dominada. Mas o movimento para a submissão real implicará nas possíveis modificações que a classe dominante imprimirá na base produtiva em decorrência de alterações nas condições técnicas da produção.

Assim, se os mais velhos tenderam por questões conjunturais, a bloquear alterações na divisão do trabalho a fim de reforçar a dominação, o fato é que a presença colonizadora colocou, por vezes, a exploração das culturas agrícolas na mão dos mais jovens que, então, passaram a praticar uma espécie de "solidariedade recíproca", sem dúvida ameaçadora para a classe dominante. Mesmo como inovação imposta, essas atividades acarretavam alterações na divisão do trabalho por sexos causando, conseqüentemente, um desequilíbrio no sistema de prestações. É sempre adequado reter e Rey enfaticamente afirmará que "na maioria das sociedades de linhagens, as relações de classes se constroem ao redor de uma única atividade agrícola, e as demais se desenvolvem nos tempos livres deixados por ela". (15:131)

No tempo, poder-se-ia imaginar a construção de novas solidariedades entre

mulheres e mais jovens que engendrariam relações de cooperação que não seriam mais dominadas pelas relações de exploração presentes na atividade agrícola principal. No entanto, a capacidade de manipulação política da classe dominante tendeu a impedir que essas relações se configurassem o que denota, para Rey, a existência da submissão real dos produtores às explorações linhageiras. Mas será na dependência das formas de luta dos dominados que a configuração do surgimento de novas relações de produção se produzirá.

Porém, fica a pergunta a ser deslindada em trabalhos ulteriores, se essa operacionalidade pode ser aceita tranquilamente para as sociedades não capitalistas. Sem dúvida, trata-se de questão problemática, pois mesmo admitindo que, nas sociedades concretas, a produção em geral não se opera sobre a base de uma única forma de produção, mas em formas variáveis e múltiplas, quer nas relações de produção imediatas quer no processo de trabalho, quando se pensa na submissão, a referência teórica e histórica é que se trata de formas de submissão de trabalho ao capital, este ausente das sociedades linhageiras, qualquer que seja a quantidade de sobretaxa extorquida pelos velhos.

No plano de articulação das formas de produção não especificamente capitalistas ao capitalismo isso é possível, pois a forma dominante pode englobar os dois tipos de submissão, mesmo se se pensar a existência de uma passagem composta pela submissão real de transição, que pode ser dotada de uma certa estabilidade. Nesse caso, a articulação do modo capitalista a outros modos seria feita através de circulação de mercadorias.

Mesmo assim, o produtor imediato, camponês, que ainda mantém uma independência relativa na produção imediata, aparece como o detentor formal de seus meios de trabalho e das mercadorias que produz, porque, na realidade, já se encontra engajado num processo de valorização

do capital que dirige e vigia as formas de produção aparentemente capitalistas.

Ainda que se leve a crítica ao extremo de se pensar na existência de equivalências estruturais a-históricas nas formulações de Rey quanto às duas modalidades de submissão, sua análise conduzirá inequivocamente a constatação da fragilidade que essas classes dominantes não-capitalistas passam a exibir com a implantação do capital, estabelecendo alianças de classes espúrias que acabarão por enfraquecê-la a tal ponto que sua dominação deixe de se exercer e ela também acabe capturada.

Nesse sentido, suas conclusões da pesquisa realizada no Congo-Brazzaville são definitivas quando explicita que “articulado ao modo de produção capitalista e dominado por ele, o modo de produção linhageiro foi transformado para que pudesse dirigir constantemente novas forças de trabalho para o mercado mesmo quando este se encontra saturado. À moneta-

rização do dote e das prestações tradicionais, ao seu crescimento contínuo, vieram juntar-se excrecências que só são modernas na aparência como pequeno comércio. No ápice do processo, há um engodo na fusão entre as duas classes dominantes quando uma parte da classe dominante linhageira transforma-se em classe dominante capitalista (evidentemente numa posição subalterna em relação ao capital imperialista)” (14:518).

As reflexões até aqui esboçadas representam uma primeira síntese da pesquisa bibliográfica empreendida nos últimos anos. Trata-se, na verdade, de um itinerário que servirá de base para uma investigação mais intensa ligada ao marxismo antropológico e de seus reflexos na produção da antropologia brasileira voltada ao entendimento das práticas sociais gerais de grupos indígenas e à construção de uma teorização mais historicizada a respeito das identidades étnico-culturais no Brasil contemporâneo.

CARVALHO, E. de A. — Anthropological marxism and the production of social relations. *Perspectivas*, São Paulo, 8:153-175, 1985.

ABSTRACT: This work presents a theory of the production of social relations in the perspective of anthropological marxism and social historical practices of non-capitalist societies.

KEY-WORDS: Materialities; idealities; male domination; sexuality; exploitation; class alliances.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. CARVALHO, E. de A. — Marxismo e antropologia: a constituição de uma possibilidade teórica. *Estudos Goianenses*, 10(3/4): 213-6, 1982.
2. DURHAM, E.R. — *Antropologia hoje: problemas e perspectivas*. (mimeo.)
3. GODELIER, M. — Anthropologie et économie. In: — *Horizons: trajets marxistes en anthropologie*. Paris, Maspero, 1973. p. 13-82.
4. GODELIER, M. — De la non-correspondance entre formes contenues des rapports sociaux: nouvelle reflexion sur l'exemple des Incas. In: — *Horizons: trajets marxistes en anthropologie*. Paris, Maspero, 1973. p. 343-55.
5. GODELIER, M. — *Un domaine contesté: l'anthropologie économique*. Paris, Mouton, 1974.
6. GODELIER, M. — *L'idéal et le matériel*. Paris, Fayard, 1984.
7. GODELIER, M. — Moeda de sal e circulação de mercadorias entre os Baruya da Nova Guiné. In: CARVALHO, E. de A., org. — *Godelier*. São Paulo, Ática, 1985. p. 124-48.
8. GODELIER, M. — Mythe et histoire: réflexions sur les fondements de la pensée sau-

14. REY, P.P. — *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme*. Paris, Maspero, 1971.
15. REY, P.P. — Contradictions de classes dans les sociétés lignagères. *Dialectiques*, 21: 116-33, 1977.
16. REY P.P. & DUPRE, G. — Réflexions sur la pertinence d'une théorie de l'histoire des échanges. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 16(46): 130-63, jan./jun., 1969.
17. SHALINS, M. — A primeira sociedade da afluência. In: CARVALHO, E. de A., org. *Antropologia econômica*. São Paulo, Ed. Ciências Humanas, 1978, p. 7-44.
9. GODELIER, M. — A parte ideal do real. In: CARVALHO, E. de A. org. *Godelier*. São Paulo, Ática, 1981, p. 185-203.
10. GODELIER, M. — *La Production des grands hommes*. Paris, Fayard, 1982.
11. MARIE, A. — Rapports de parenté et rapports de production dans les sociétés lignagères. In: POUILLON, J., org. — *Anthropologie économique*. Paris, Maspero, 1976. p. 86-116.
12. MARX, K. & ENGELS, F. — *Sur la religion*. Paris, Ed. Sociales, 1960.
13. MURRA, J. — *La organización económica del Estado Inca*. México, Siglo XXI, 1978.