

ETNOCENTRISMO ÀS AVESSAS: O CONCEITO DE "SOCIEDADE COMPLEXA"

Mariza G.S. Peirano

Desde que a Antropologia foi reconhecida como disciplina acadêmica no final do século passado, uma tendência marcante foi sempre a de associá-la ao estudo de sociedades ora chamadas de "primitivas", de "tribais", ou "simples". Durante muitas décadas, as sociedades modernas contemporâneas foram consideradas áreas de preocupação de outros ramos das Ciências Sociais, isto é, da Sociologia, Ciência Política ou História. A divisão de trabalho entre as diversas Ciências Sociais se realizava, portanto, a partir da definição de um objeto de estudo concreto, na qual se considerava que as sociedades "simples" deveriam ser o objeto privilegiado da Antropologia. Em 1951, Evans-Pritchard definia o campo da Antropologia Social segundo esta perspectiva: a Antropologia Social seria o ramo dos estudos sociológicos que se devota primordialmente às sociedades primitivas¹.

Pode-se afirmar que somente nos anos sessenta se iniciou o processo de inclusão das "sociedades complexas" como objeto legítimo da Antropologia, processo

este que teve como pano de fundo um sentimento de crise que tomou conta dos antropólogos da época. Anteriormente, nas décadas de 40 e 50, alguns estudos haviam abordado temas semelhantes aos que hoje se chamam de "antropologia das sociedades complexas" sob a designação de "estudos de comunidade", mas o termo "sociedade complexa" não era utilizado.

Este trabalho pretende explorar o significado e as conotações implícitas em tal conceito, a partir do contexto em que foi gerado. Desta forma, pretende-se chamar a atenção para o fato de que conceitos antropológicos ou sociológicos são, também, fenômenos sociais e culturais específicos, além de puramente "científicos". O título sugere uma reflexão sobre uma preocupação constante da Antropologia — a de se livrar de uma postura etnocêntrica — e adverte para o fato de que a utilização de conceitos modernos e progressistas ainda pode estar imbuída de conotações que tomam, em última instância, a "civilização ocidental" como ponto de referência. Neste caso específico, o etnocentrismo se con-

¹ E.E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology*, Londres, Cohen and West, 1951.

figuraria “às avessas”, já que se desenvolve via “sociedades simples”, com o resultado potencialmente desastroso de transformar a multiplicidade das sociedades históricas do mundo ocidental em uma única categoria — “sociedades complexas”. Estes pontos ficarão esclarecidos no decorrer do trabalho.

A CRISE MODERNA DA ANTROPOLOGIA

Na década de 60, os antropólogos viram-se frente a frente com um problema que julgaram de maior importância: acreditava-se que as sociedades tribais, ou “simples”, tendiam a um crescente e rápido desaparecimento. Na verdade, desde a época das grandes expedições germânicas do século XIX às Américas, as quais vinham com o propósito de coletar o máximo de material etnográfico possível para ser exposto nos museus europeus, que os etnólogos periodicamente se preocupavam com o fim das sociedades tribais. Esta preocupação foi bastante sentida também no período áureo da “Antropologia boasiana”, as décadas de 20 e 30, quando Franz Boas consolidou institucionalmente a Antropologia nos Estados Unidos. A novidade que a década de 60 trouxe foi o sentimento de que, com o desaparecimento do objeto concreto da Antropologia, a própria disciplina também desapareceria. Esta possibilidade foi constatada em 1961 por Lévi-Strauss, que batizou a preocupação da época como “a crise moderna da Antropologia”. Dizia ele:

“... na medida em que nossa ciência se liga fundamentalmente ao estudo das populações ‘primitivas’, podemos nos perguntar se, no momento em que a opinião pública lhe reconhece o valor, a Antropologia não corre o perigo de tornar-se uma ciência sem objeto.”²

Lévi-Strauss fundamentava seu pessimismo em dados numéricos: ele citava o caso dos indígenas australianos que, de 250.000, tinham sido reduzidos a 40.000 na época, e ilustrava seu ponto de vista também com o exemplo brasileiro: aqui, 100 tribos tinham se extinguido entre 1900 e 1950. Em contraste, outras populações “simples” cresciam: na América Central, no sudeste da Ásia e na África. Mas nestes casos, outro problema surgia, pois na medida em que se tornavam politicamente independentes, estas sociedades freqüentemente impediam o estudo antropológico de suas populações:

“As universidades dos Estados jovens que recentemente chegaram à independência recebem muito bem os economistas, os psicólogos, os sociólogos; não se pode dizer que os antropólogos sejam tratados de maneira igual.”³

Por detrás da rejeição dos novos Estados nacionais à Antropologia vislumbrava-se um forte sentimento anticolonialista. Lévi-Strauss assim mostrava sua perplexidade:

“Tudo se passa, pois, como se a Antropologia estivesse a ponto de sucumbir a uma conspiração, tramada quer por povos que se recusam a ela fisicamente, por desaparecerem da face da Terra, quer por ou-

² Claude Lévi-Strauss, “A Crise Moderna da Antropologia”, *Revista de Antropologia*, vol. 10, n. 1 e 2, 1962, p. 21.

³ *Ibid*, p. 23.

tros, bem vivos e em plena expansão demográfica, que lhe opõem uma recusa de ordem psicológica e moral.”⁴

Estas preocupações não ficaram restritas aos antropólogos franceses. Um artigo de Jack Goody, publicado em 1966, fazia observações semelhantes. Inicialmente Goody explicitava a definição clássica da abordagem antropológica como o estudo de sociedades primitivas através de pesquisa de campo, com o propósito de produzir explicações “totalizadoras”, para em seguida notar, como Lévi-Strauss anteriormente:

“Se o antropólogo social estuda sociedades primitivas contemporâneas (e estas são as únicas que ele pode estudar por observação participante, e apreendendo-as como totalidade), então seu objeto de estudo está definindo a olhos vistos.”⁵

Como evidência desta possibilidade, Jack Goody não se preocupava com dados numéricos mas, ao invés, apontava para mudanças na própria organização social e costumes destes povos:

“Atualmente os Nuer elegem membros do Parlamento, os Navaho possuem seus próprios poços de petróleo, os Tallensi, escolas primárias – e, em qualquer lugar, nos deparamos com a bicicleta, o caminhão, o teto de zinco e o trabalho assalariado.”⁶

Quais as conseqüências para o antropólogo? Dizia Goody:

“Se [o antropólogo] parte de uma abordagem totalizadora, tentando desvendar

‘uma cultura’, uma sociedade, então só nos resta ver as comunidades (. . .) hoje como parte de uma rede rural-urbana, que inclui um governo nacional, uma força policial, um complexo industrial e um sistema educacional.”⁷

Em suma, a Antropologia Social, na medida em que definia seu objeto de estudo como as sociedades “simples” ou “primitivas”, havia falhado em se ajustar a uma situação onde estas sociedades deixaram de ser primitivas e, principalmente, isoladas. “Primitivas” ou “simples”, as pequenas comunidades passaram a fazer parte de redes sociais muito mais amplas, e estas ligações, tanto quanto o novo contexto em que elas se inseriam, precisavam ser explicadas.

A PROCURA DE SOLUÇÕES

Retrospectivamente podemos constatar duas tendências desenvolvidas para solucionar o problema da “crise”, ambas datando dos anos 60 e 70. A primeira delas consistiu em enfatizar o caráter metodológico *sui generis* da Antropologia, desta forma diminuindo a importância dada à especificidade de um determinado objeto de estudo; a segunda consistiu em avocar uma ampliação dos horizontes empíricos da Antropologia, anexando-se novos “tipos” de sociedade como objeto de estudo. Embora as duas soluções tenham surgido paralelamente, na medida da interdependência entre método/teoria e objeto empírico, a distinção nos ajuda a esclarecer

⁴ *Ibid, Idem.*

⁵ Jack Goody, “The Prospects for Social Anthropology”, *New Society*, 13 de outubro de 1966, p. 574.

⁶ *Ibid, Idem.*

⁷ *Ibid, Idem.*

alguns pontos de relevância para o assunto.

O primeiro tipo de solução, que aqui estamos caracterizando como “metodológica” por ser de menor importância para o que se refere ao conceito de “sociedade complexa”, não será objeto de maior elaboração. Basta salientar que a proposição de uma solução metodológica tomou impulso com os trabalhos de Lévi-Strauss, na França, através do método conhecido como “estruturalismo”; nos Estados Unidos ela foi elaborada dentro do paradigma que se convencionou chamar de “etnocência”; na Inglaterra, para citar mais um exemplo, a mesma problemática parece ter inspirado Leach, quando este propôs como tarefa inadiável “repensar a Antropologia” e sugeriu um modelo topológico⁸. Dado que a ênfase recaía na definição do método, o objeto empírico se tornava de menor importância e assim, em última instância, a Antropologia poderia recuperar sua definição mais elementar, a da comparação de tipos diferentes de sociedade. Desta forma, Lévi-Strauss pôde concluir o seu artigo sobre “A Crise Moderna da Antropologia” com uma nota otimista:

“Enquanto as maneiras de ser ou de agir de certos homens forem problemas para outros homens, haverá lugar para uma reflexão sobre essas diferenças que, de forma sempre renovada, continuará a ser o domínio da Antropologia.”⁹

O segundo tipo de solução fez surgir no cenário da Antropologia os estudos autodenominados de “antropologia das socie-

dades complexas”, os quais mostravam uma extrema variedade de temas: estudos microsociológicos em sociedades modernas; temas tradicionais da Antropologia, como parentesco, em contextos urbanos; tópicos de Antropologia Rural; estudos das chamadas “grandes civilizações”¹⁰. Considerava-se, portanto, “sociedade complexa” qualquer sociedade “não-tribal”, ou “não-simples”, o próprio conceito de “sociedade complexa” assumindo um caráter de categoria residual.

Este ponto é importante porque, tornando-se o conceito implicitamente residual, acreditava-se que a Antropologia poderia estar avançando no terreno dos temas sociológicos, e uma questão surgiu a respeito da distinção entre Antropologia e Sociologia. Em última instância, de novo surgia a antiga pergunta: não estará a Antropologia destinada ao desaparecimento?

Este problema ficou marcado nos anais da conferência organizada em 1963 pela Association of Social Anthropologists (ASA). Através da publicação de quatro volumes, a preocupação metodológica e a incorporação das sociedades complexas como domínio da Antropologia ficaram marcadas. Os temas das coleções de artigos foram aglomerados da seguinte forma: 1) a relevância dos modelos para a Antropologia Social; 2) a Antropologia das sociedades complexas; 3) as abordagens antropológicas ao estudo da religião; 4) os sistemas políticos e a distribuição do poder, temas discutidos por antropólogos britânicos e americanos já que, pela primeira vez, a ASA

⁸ Edmund Leach, *Rethinking Anthropology*, Londres, Athlone Press, 1962.

⁹ Lévi-Strauss, “A Crise Moderna. . .”, *op. cit.*, p. 26.

¹⁰ Para excelente bibliografia, ver S.N. Eisenstadt, “The Social Anthropology of Complex Societies”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. LX, 1976.

reunia as duas nacionalidades¹¹. A relação entre Antropologia e Sociologia ficou indicada na introdução aos quatro volumes, escrita conjuntamente por Max Gluckman (Manchester) e Fred Eggan (Chicago), quando os dois autores comentam que os ensaios

“refletem, na pesquisa e na análise, a tendência de a Antropologia Social e a Sociologia serem ensinadas em um só departamento, ou em departamentos afins”¹².

Eles também notam que os estudos publicados tratam de problemas que os antropólogos sociais compartilham tanto com sociólogos quanto com cientistas políticos e, temerosamente, passam a suspeitar que é

“possível que, considerando-se o título Antropologia Social, o *social* termine por dominar a *Antropologia*”¹³.

O volume sobre sociedades complexas era composto de artigos versando sobre os seguintes temas: padrões de amizade no Tirol, atitudes sobre doenças mentais na Irlanda, eleições em pequenas comunidades na Índia, padrões de desenvolvimento econômico e crescimento das comunidades urbanas na África. Um trabalho de Ronald Frankenberg, encerrando o volume, considerava a contribuição dos estudos de comunidade na Inglaterra. Implícita e explicitamente, a Antropologia das Sociedades Complexas se definia como uma microsso-

ciologia cuja variedade de temas parecia obedecer apenas a um requisito — de novo, a exclusão das sociedades tribais, ou “simples”. Frankenberg, por exemplo, procura mostrar como uma microsociologia poderia se tornar relevante para uma macrosociologia.

Este quadro pouco preciso que acompanhou a incorporação das “sociedades complexas” torna-se ainda mais nebuloso quando se junta a ele outras tendências da época. Uma delas parece ter sido a compartimentalização da Antropologia em várias especialidades: Antropologia Econômica, Antropologia Política, Antropologia da Religião etc., cujo objetivo maior parecia ser o de deixar claro que, apesar da relação com outras Ciências Sociais, a Antropologia ainda oferecia uma contribuição singular. Outra tendência que tomou conta dos antropólogos, esta já na década de 70, foi a preocupação de se definir claramente o *métier* do antropólogo. Nesta década foram abundantes os estudos que definiam a Antropologia como “pôr-se em perspectiva” (Dumont), como “tradução mútua” (Crick), como “descrição” (Silverstein), ou como “interpretação” (Geertz). Estas redefinições podem ser vistas, de um lado, como uma tentativa de se recriar um paradigma que substituísse os quadros teóricos do funcional-estruturalismo dos anos 40 e 50 e, de outro, como aparente resposta à importância crescente do estruturalismo levi-straussiano. Em alguns casos, a inspiração

¹¹ Os quatro volumes foram editados por Michael Banton e publicados como as *ASA Monographs*, Tavistock Publications, 1966, sob os títulos: vol. 1: *The Relevance of Models for Social Anthropology*; vol. 2: *Political Systems and the Distribution of Power*; vol. 3: *Anthropological Approaches to the Study of Religion*; vol. 4: *The Social Anthropology of Complex Societies*.

¹² Max Gluckman & Fred Eggan, “Introduction”, Michael Banton, ed., *ASA Monographs*, Londres, Tavistock Publications, 1966, p. xix.

¹³ *Ibid*, p. xxviii.

era procurada em um retorno às origens da Antropologia, como Jack Goody que, propondo que se considerasse tanto a Antropologia Social como a Sociologia como diferentes ramos, ou subdivisões, da “sociologia comparada”, de certa forma tentava resgatar a tradição francesa do início do século. Goody previu que o estudo das sociedades “simples”, até então o objeto privilegiado da Antropologia, tenderia a se tornar uma espécie de “arqueologia social”, passível de ser realizado apenas através de relatos de viagem ou de notas de campo inéditas de antropólogos de gerações passadas, ao mesmo tempo em que denunciou como um caso de xenofobia a separação entre Sociologia e Antropologia. Para Goody, tal distinção implicava a aceitação tácita de uma dicotomia, em que

“a Sociologia é o estudo das sociedades complexas, a Antropologia Social, das sociedades simples; a Sociologia, o estudo da Euro-América (. . .), a Antropologia, dos não-europeus; a Sociologia, o estudo dos brancos, a Antropologia, dos mestiços”¹⁴.

AS IMPLICAÇÕES DICOTÔMICAS

As dicotomias freqüentemente apresentam um aspecto paradoxal, e o par “sociedade simples”/“sociedade complexa” não escapa a este fenômeno: de um lado, quando vista como pólos opostos de um *continuum*, a dicotomia sugere uma perspectiva evolucionista; de outro lado, quando aplicada indistintamente a contextos diferentes, ela se mostra a-histórica. Vejamos como estes dois aspectos se apresentam aqui.

A sugestão evolucionista implícita no par sociedade simples x sociedade complexa tem raízes na teoria da modernização, desenvolvida a partir dos anos 50. Esta teoria indicava que, na medida em que as sociedades se modernizassem, surgiria um fenômeno universal único corporificado numa convergência das sociedades industriais. De forma condensada, o modelo funcionava segundo os seguintes pressupostos: as condições que permitiriam o desenvolvimento de uma sociedade moderna se baseariam, de um lado, no aumento contínuo dos índices sociodemográficos e, de outro, na destruição de todos os elementos tradicionais. Segundo esta concepção, quanto mais uma sociedade apresentasse características de especialização estrutural, mais ela estaria direcionada no sentido da modernização. Ao mesmo tempo, quanto mais os elementos tradicionais desaparecessem, mais a sociedade se tornaria apta a se desenvolver de maneira contínua — a elaborar uma estrutura institucional sempre em processo de expansão, a absorver mudanças sociais, e a aceitar outras qualidades características das sociedades modernas, como a racionalidade, a eficácia e a predileção pelos princípios de liberdade¹⁵.

Nesta concepção, ser “moderno” significava ser “complexo”, a complexidade aqui se referindo principalmente aos aspectos institucionais da organização social. Dentro deste quadro, as sociedades simples potencialmente se transformariam em sociedades “complexas” na medida em que desenvolvessem uma maior capacidade para a racionalidade, maior diferenciação de papéis sociais e um processo de mobilidade

¹⁴ Goody, “The Prospects. . .”, *op. cit.*, p. 576.

¹⁵ Eisenstadt, “The Social Anthropology. . .”, *op. cit.*

social mais efetivo. Neste processo evolutivo, sociedades que estivessem a meio caminho para a modernização seriam consideradas "sociedades em transição". Assim, sociedades "simples"/ "em transição"/ "complexas" fechariam e completariam o esquema¹⁶.

Aos antropólogos não é tarefa difícil descartar implicações evolucionistas, dada a própria história da disciplina. Desde Malinowski que sociedades tribais, ou "simples", são estudadas e aceitas em seus próprios termos. Mas, talvez pela mesma razão por que é fácil questionar os esquemas evolucionistas a partir de uma perspectiva sincrônica, a a-historicidade implícita na dicotomia "simples" versus "complexa" apresente maior dificuldade de apreensão.

Aqui, a questão se refere ao pressuposto de que é pela eliminação dos elementos tradicionais que se chega às sociedades complexas. Mas, neste caso, é preciso saber o que se entende por "tradição", ou por "tradicional". Quando estes conceitos são indistintamente impostos a grupos sociais que passaram pelos mais variados processos de desenvolvimento histórico, sua fragilidade se torna aparente. Além do mais, não se trata apenas da História como sucessão de eventos, mas também da *consciência histórica* que certas sociedades elaboram a respeito de seu passado, ou de sua tradição. Stanley Tambiah alerta para este problema:

"Tradição é um termo muito usado, tanto pelo cientista social quanto pelo ho-

mem político, seja ele conservador ou radical. O termo é usado, especialmente, em um sentido 'a-histórico', e denota algum tipo de herança coletiva que supostamente foi transmitida de forma muito pouco modificada. Concebendo a tradição desta forma, dois pontos ficam esquecidos: um, que o passado foi, talvez, tão aberto e tão dinâmico aos atores daquele tempo como a nossa época parece a nós mesmos; outro, que as normas, regras e orientações do passado não foram necessariamente tão consistentes, unificadas e coerentes como tendemos a imaginar."¹⁷

Em suma, Tambiah mostra que, fixando-se em um dos pólos de uma dicotomia analítica, pode-se facilmente imaginar graus de coerência inexistentes e idealizar graus de integração social maiores que aqueles realmente encontrados em sociedades do pólo oposto. Tal como o indivíduo que idealiza o passado como sempre melhor que o presente, o antropólogo seria suscetível de cair na mesma armadilha, idealizando a "tradição", ou mesmo a "sociedade simples".

Neste sentido, vale a pena alertar para todo e qualquer uso indiscriminado de dicotomias, sejam elas "simples" versus "complexa"; "tradicional" versus "moderna"; "letrada" versus "iletrada"; "subdesenvolvida" versus "desenvolvida". O perigo das dicotomias é o de o cientista social tomar como ponto de referência um dos pólos e dar-lhe um determinado valor ideológico. A utilização do termo "subdesenvolvido", por exemplo, traz implícita a idéia de que as sociedades "desenvolvidas" não es-

¹⁶ Ver Dean Tipps, "Modernization theory and the comparative study of societies", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 15, n. 2, 1973.

¹⁷ Stanley Tambiah, "The Persistence and Transformation of Tradition in Southeast Asia", S.N. Eisenstadt, ed., *Post-Traditional Societies*, New York, W.W. Norton, 1972, p. 55.

tão mais sujeitas a processos de desenvolvimento¹⁸.

O problema é complexo. Na qualidade de antropólogos, como poderemos dar conta das diferenças empiricamente perceptíveis que nos fazem constatar, por exemplo, que a sociedade Bororo é qualitativamente diferente da sociedade iraniana? E se o conceito de "sociedade complexa" possui tantas conotações potencialmente negativas, quer isto dizer que devemos abandoná-lo? Mas, então, não cairíamos em um tipo de relativismo extremo que concretamente impediria qualquer tipo de comparação?

O antropólogo que decide fazer das sociedades modernas contemporâneas seu objeto de estudo parece enfrentar um desafio e correr um perigo. O desafio consiste em fazer com que a tradição antropológica, desenvolvida principalmente a partir do estudo de sociedades tribais, não se perca nem seja abandonada como ultrapassada. Faz parte deste desafio, portanto, uma visão da perspectiva antropológica que ultrapasse os limites estreitos impostos pela definição de um objeto de estudo concreto. O perigo que o antropólogo corre é, ao contrário, o de reificar os procedimentos através dos quais estudou sociedades "simples" e aplicá-los indiscriminadamente às sociedades "complexas".

Qualquer forma que tome, a alternativa deve implicar o reconhecimento do que é específico ao objeto de estudo investigado; do que o torna *sui generis* e do que o torna comparável e universal. Se houve um momento no desenvolvimento da Antropologia em que era preciso advertir os etnólogos dos perigos do etnocentris-

mo, o momento atual parece indicar que os antropólogos que "estranham" a sua própria sociedade não devem se deixar levar por uma atitude simplista que considera as "sociedades complexas" como "sociedades simples", apenas "complexificadas". O problema se resume, então, em eliminar as conotações simplificadoras que as dicotomias potencialmente sugerem, tanto quanto introduzir um elemento fundamental no estudo das sociedades complexas — isto é, o caráter histórico do fenômeno sociológico único que foi o aparecimento das sociedades nacionais modernas para o qual, em 1920, Marcel Mauss já tão bem chamava a atenção¹⁹.

A SOCIEDADE COMPLEXA COMO CULTURA

Vejamos num exemplo concreto os problemas que estamos mencionando, um exemplo que é tão mais interessante quanto sua proposta, impressionante pela qualidade intelectual, é justamente a de eliminar as implicações dicotômicas. No entanto, *Cultura e Razão Prática* de Marshall Sahlins, publicado em 1976, constitui-se, paradoxalmente, numa das mais claras provas do que estamos chamando de "etnocentrismo às avessas".

Sahlins inicia seu trabalho distinguindo o que chama de "sociedades tribais" de "sociedades capitalistas" (ou "burguesas"), mostrando como os dois tipos foram estudados a partir de pressupostos teóricos diferentes. Exemplificando o estudo de uma e de outra pela tradição antropológica e pela abordagem marxista, Sahlins

¹⁸ Norbert Elias, "Processes of State-Formation and Nation-Building", *Transactions of the Seventh World Congress of Sociology*, vol. III, Genebra, 1972.

¹⁹ Marcel Mauss, "La Nation", *L'Année Sociologique*, série 3, 1953-4.

discute a plausibilidade do ponto de vista “duas sociedades-duas ciências”. Este ponto de partida, no entanto, é estabelecido “somente para negá-lo num capítulo posterior como uma espécie de falsa consciência”²⁰.

A segunda parte do livro é dedicada a um escrutínio de alguns dos fundadores da Antropologia, a partir do par clássico Morgan-Boas. Seu objetivo é mostrar como a oposição cultura *versus* razão prática é endêmica ao pensamento antropológico:

“Esse conflito entre a atividade prática e os limites da mente se insere numa contradição original e básica, entre cujos pólos a teoria antropológica tem oscilado desde o século XIX.”²¹

Mas adverte:

“As alternativas nesse venerável conflito entre utilitarismo e um enfoque cultural (. . .) não são simples, nem serão resolvidas pela feliz conclusão acadêmica de que a resposta se encontra em algum lugar no meio das duas ou mesmo em ambas as partes (isto é, dialeticamente).”²²

Seu coração, claramente, pende para a “razão cultural” e, no final do livro, Sahlins propõe uma integração do estudo dos dois tipos de sociedade (tribal/primitiva e ocidental/burguesa/capitalista) em um só esquema teórico, esquema este baseado em um sistema de avaliações simbólicas. Antes, porém, uma terceira parte do livro analisa os problemas do materialismo histórico, em seus “momentos” culturais e

naturais. A conclusão de Sahlins, depois de longa análise dos escritos de Marx, é de que o conceito de natureza humana de Marx se resume a uma metáfora da racionalidade capitalista:

“Marx nunca abandonou esse conceito de ‘necessidades’, nem por conseguinte o conceito de produção como ação intencional no sentido de sua satisfação. (. . .) A natureza da racionalidade econômica surge nas análises históricas de Marx como evidente em si mesma, como algo que provém diretamente da necessidade natural da produção.”²³

Para Sahlins, diferentemente,

“o problema é que a efetividade material, a praticabilidade, não existe em nenhum sentido absoluto, mas somente na medida e na forma projetada por uma ordem cultural. Ao selecionar seus meios e seus fins materiais dentre todos os possíveis, bem como as relações nas quais são combinados, a sociedade estabelece as intenções e as intensidades produtivas, de uma maneira e medida apropriadas a todo o sistema estrutural.”²⁴

Para os leitores que resistiram às leituras pouco ortodoxas — porquanto destinadas a discriminar a “razão prática” da “razão cultural” — dos escritos de Morgan, Malinowski e Marx, e as críticas muitas vezes contundentes que faz a estes autores (a leitura de Malinowski, tomando como ponto de partida os trabalhos de 1944, é bastante problemática), Sahlins reserva um esquema comparativo analiticamente sofisticado.

²⁰ Marshall Sahlins, *Cultura e Razão Prática*, Rio de Janeiro, Zahar, 1979, p. 67.

²¹ *Ibid.*, p. 68.

²² *Ibid.*, *Idem.*

²³ *Ibid.*, p. 182-3.

²⁴ *Ibid.*, p. 184.

cado. Comparando a sociedade ocidental *vis-à-vis* as sociedades tribais, ele propõe que a singularidade da primeira não está no fato de o sistema econômico escapar à determinação simbólica, mas em que aí o *simbolismo* econômico é estruturalmente determinante. E sumariza:

“Aqui, a economia parece dominante, todas as outras atividades refletindo em suas próprias categorias as modalidades das relações de produção; lá, tudo parece ‘banhado na luz celestial’ das concepções religiosas. Em outras palavras, o *esquema cultural é variadamente flexionado por um ponto dominante de produção simbólica*, que fornece o código principal das outras relações e atividades. Pode-se então falar de um *locus* institucional privilegiado do processo simbólico, de onde emana um quadro classificatório imposto a toda a cultura.”²⁵

Sahlins assim chega à solução para o problema “duas sociedades-duas teorias”, postulando uma teoria — em qualquer sociedade é a lógica simbólica o nível determinante:

“Na sociedade burguesa, a produção material é o lugar dominante da produção simbólica; na sociedade primitiva, são as relações sociais (de parentesco).”²⁶

Esta lógica tanto pode ser aparente e consciente (caso das sociedades primitivas), quanto escondida e disfarçada: “Tudo no capitalismo conspira para esconder a ordem simbólica do sistema.”²⁷ Quanto à questão dos dois tipos de sociedade, Sahlins

a resolve também procurando reduzi-la a uma só — uma sociedade humana, cujas variações resultam do flexionamento diferenciado do esquema cultural. No entanto, a dicotomia sociedade tribal/primitiva *versus* sociedade moderna/burguesa/capitalista é constante em todo o trabalho (especialmente porque uma de suas preocupações maiores é caracterizar a sociedade ocidental de um ponto de vista antropológico). Este fato merece algumas considerações: qual o preço que Sahlins paga pela sua tentativa de transformar a dicotomia “duas sociedades-duas teorias” no esquema “uma sociedade-uma teoria”?

É na análise que Sahlins faz do sistema de vestuário e da alimentação na sociedade norte-americana que podemos vislumbrar uma resposta. Na análise simbólica da alimentação, Sahlins procura sugerir a presença de uma “razão cultural” nos hábitos dos norte-americanos. Não se limitando aos interesses do consumo de alimentos, Sahlins procura estabelecer como

“a relação produtiva da sociedade americana com seu próprio meio ambiente e com o do mundo é estabelecida por avaliações específicas de comestibilidade e não-comestibilidade, elas mesmas qualitativas e de maneira alguma justificáveis por vantagens biológicas, ecológicas ou econômicas”²⁸.

As conseqüências funcionais deste sistema simbólico estendem-se desde a “adaptação” da agricultura até o comércio internacional e as relações políticas mundiais. Tudo depende, em última instância,

²⁵ *Ibid*, p. 232; minha ênfase.

²⁶ *Ibid*, p. 234.

²⁷ *Ibid*, p. 240.

²⁸ *Ibid*, p. 190.

“do modelo de uma refeição que inclui a carne como elemento central com o apoio periférico de carboidratos e legumes – enquanto que a centralidade da carne, que é também a indicação de sua ‘força’, evoca o pólo masculino de um código sexual da comida o qual deve originar-se na identificação indo-européia do boi ou da riqueza crescente com a virilidade”²⁹.

Aplicando uma análise estruturalista do tipo anteriormente desenvolvido por Lévi-Strauss e Leach, Sahlins mostra como “a comestibilidade está inversamente relacionada com a humanidade”, através do estudo dos tabus alimentares sobre o consumo da carne de cavalo ou cachorro, por exemplo. Assim, prova que

“os ‘custos de oportunidade’ da nossa racionalidade econômica são uma formação secundária, uma expressão de relacionamentos já estabelecidos por outro tipo de pensamento, calculados *a posteriori* dentro dos limites de uma lógica de ordem significativa”³⁰.

Dentro desta perspectiva, de que é a lógica simbólica que organiza a demanda, Sahlins mostra, por exemplo,

“que o valor social do filé ou alcatra, comparado com o da tripa ou língua, é o que estabelece a diferença em seu valor econômico”³¹.

já que há muito mais filé em um vaca que língua, e que esta diferenciação se transforma numa espécie de totemismo, que distin-

gue pobres e ricos, pretos (*soul food*) e brancos.

A idéia de totemismo moderno, no entanto, é mais desenvolvida quando Sahlins toma o sistema do vestuário como tema de análise. Como Barthes havia anteriormente realizado na França, Sahlins procura nas roupas os vários níveis de produção semântica que permitem as distinções entre sexos, entre vestuário para a noite ou para o dia, para “usar em casa” ou “na rua”, para adultos ou adolescentes. Cores, consistência, linha ou estilo vão mostrar

“um conjunto paratáxico de proposições em relação à idade, atividade, classe, tempo, lugar e outras dimensões da ordem cultural”³².

Tanto no caso do vestuário quanto no da alimentação, a conclusão geral é de que o “pensamento selvagem” atua tanto nas sociedades “primitivas” quanto nas “burguesas”:

“Ao confiar na razão simbólica, nossa cultura não é radicalmente diferente da elaborada pelo ‘pensamento selvagem’. Nós somos tão lógicos, significativos e filosóficos quanto eles. E, apesar de não o percebermos, damos à lógica qualitativa do concreto um lugar tão importante quanto eles.”³³

Temos que reconhecer que Sahlins empreende a análise do vestuário e da alimentação na sociedade norte-americana apenas com “o objetivo modesto (. . .) de

²⁹ *Ibid, Idem.*

³⁰ *Ibid*, p. 191.

³¹ *Ibid.*, p. 196.

³² *Ibid*, p. 212.

³³ *Ibid*, p. 239.

sugerir a presença de uma razão cultural em nossos hábitos alimentares” e como “uma contribuição para a explicação cultural da produção”. No entanto, comparados ao nível teórico de suas proposições, os exemplos concretos de análise são, no mínimo, decepcionantes. Concluir que os sistemas de vestuário ou de alimentação são versões modernas do pensamento totêmico ou “selvagem” não é ir além da afirmação de que a sociedade ocidental/burguesa/moderna, assim como os primitivos/tribais, também é “simples” e regida por uma lógica cultural. Não podemos nos furtar à lembrança da sugestão presente no estudo de Carl Pletsch, de que a divisão social do trabalho nas ciências sociais estabeleceu a associação entre os conceitos de “cultura” com o “terceiro mundo”, de “ideologia” com o “segundo mundo” e do “fim-da-ideologia” com o “primeiro mundo”³⁴. Sahlins estaria aqui sendo progressista na medida em que mostra que o “primeiro mundo” também é regido por uma lógica cultural. Se esta for alguma novidade para alguns cientistas sociais, para os antropólogos contemporâneos pós-estruturalistas a afirmação é trivial.

Decepcionantes que as análises possam ser, a meu ver elas não resultam apenas de uma infelicidade na escolha dos temas, ou de uma superficialidade da análise. E aqui voltamos ao tema central deste ensaio. Acredito que, devido aos próprios pressupostos teóricos do seu trabalho, Sahlins não poderia fazer outro tipo de análise. Sahlins procurou evitar o etnocentrismo de ver a sua sociedade como mais “desen-

volvida”, mais “complexa”, mais “moderna”: este fato é tão mais verdadeiro quanto ele evitou ao máximo o termo “sociedade complexa”, por exemplo, optando por conceitos menos valorativos: ocidental, burguesa, capitalista, moderna. No entanto, sua principal estratégia anti-etnocêntrica fundou-se na comparação da sociedade ocidental com as sociedades simples, *igualando-as*. Assim fazendo, o resultado foi o de perder de vista características *sui generis* fundamentais a este tipo de formação social. Interessante notar que, mais realista que o rei, Sahlins inclusive considerou “grosseira” a distinção entre sociedades “quentes” e “frias”, a tradicional distinção levi-straussiana entre sociedades “com” e “sem” história.

É muito comum que a solução oferecida por uma crítica reflita a própria problemática criticada, como uma “imagem num espelho”³⁵. Aqui vemos Sahlins incorrer neste caso em dois sentidos: primeiro, mesmo que sua intenção tenha sido a de refutar a dicotomia sociedade primitiva/sociedade capitalista, sua análise continua informada por uma visão binária — apenas mostra que, ambas sendo “sociedades culturais” (este sendo o denominador comum), elas são comparáveis; segundo, propondo ultrapassar a visão pragmática marxista de que a determinação do nível de produção econômica é oculta, Sahlins conclui paralelamente dizendo que “tudo no capitalismo conspira para esconder a ordem simbólica do sistema” — isto é, apenas a ordem “oculta” mudou. Mais importante para nosso propósito aqui, no entanto,

³⁴ Carl Pletsch, “The three worlds, or the division of social scientific labor, circa 1950-1975”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 23, n. 4, 1981.

³⁵ Esta expressão é tomada emprestada de Theda Skocpol, “Wallerstein’s World Capitalist System: a Theoretical and Historical Critique”, *American Journal of Sociology*, vol. 82, n. 5, 1977.

é que a forma como Sahlins procura ultrapassar a dicotomia implícita no esquema “dois tipos de sociedade” é baseada em uma lógica que procura igualá-las, por assim dizer, “por baixo”, isto é, *via* características encontradas em sociedades primitivas. Neste caso, fazer antropologia das sociedades ocidentais/complexas se resumiria em ver estas sociedades através dos olhos das sociedades primitivas/simples. A conclusão a que se chega em relação a tal procedimento é que não se deixou o etnocentrismo de lado mas que, ao contrário, o etnocentrismo assumiu uma forma mais sofisticada — foi invertido. A sociedade ocidental, afinal, não passaria de uma sociedade simples refinada.

Sahlins é herdeiro de uma antiga tradição da antropologia que, consolidada pela prática de pesquisa de campo em sociedades “simples”, desde a década de 20 consistentemente evitou uma abordagem histórica pelo temor de reeditar as “histórias conjecturais” dos evolucionistas do início do século. Na década de 50, contudo, algumas mudanças começaram a ocorrer, senão na prática da Antropologia, pelo menos na postura analítica. Assim, contra o argumento de que os antropólogos britânicos sempre se orgulharam de sua crença na irrelevância da História para a compreensão da organização social de um grupo, em 1954 Leach afirmava que

“nós, antropólogos funcionalistas, não somos realmente ‘anti-históricos’ por prin-

cípio; é que simplesmente nós não sabemos como encaixar o material histórico no nosso quadro de referência conceitual”³⁶.

Vinte e cinco anos depois desta declaração, Jack Goody criticou a longa tradição dicotômica da Antropologia, o seu anti-historicismo, e propôs que o desenvolvimento da escrita explicasse a ruptura histórica entre “tipos” diferentes de sociedade³⁷. O paradigma de Goody, no entanto, é ainda o mesmo que um dia Evans-Pritchard chamou de “antropologia intelectualista”, pois é com o pensamento humano (*human thinking*) que ele basicamente se preocupa. Não por outra razão, seu livro é intitulado *The Domestication of the Savage Mind*, num claro diálogo com o estruturalismo lévi-straussiano mas que, como na proposição que inspirou sua resposta, resulta em grandes esquemas que não nos permitem explicações sobre diferenças entre sociedades quando consideradas dentro dos tipos abrangentes — “letrado” ou “iletrado”.

A tentativa de se combinar História com Antropologia é, portanto, ainda um desafio, e cada vez mais uma necessidade, quando se observa que as chamadas “sociedades complexas” de hoje, conquanto possuam um grau elevado de intercomunicação, se diferenciam pelo processo histórico a que estão (ou foram) submetidas, assim como pela consciência que têm a respeito desta mesma história³⁸.

³⁶ Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma*, Boston, Beacon Press, 1954, p. 282.

³⁷ Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

³⁸ Dentro do paradigma estruturalista, recentemente o próprio Sahlins procurou dar uma abordagem antropológica a um evento histórico. Ver Marshall Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1981.