

Philippe Laburthe-Tolra
Jean-Pierre Warnier

ETNOLOGIA
ANTROPOLOGIA

 EDITORA
VOZES

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Laburthe-Tolra, Philippe

Etnologia – Antropologia / Philippe Laburthe-Tolra, Jean-Pierre Warnier ; tradução de Anna Hartmann Cavalcanti ; revisão da tradução Jaime A. Clasen, revisão técnica Antônio Carlos de Souza Lima. – Petrópolis, RJ : Vozes, 1997.

Título original: Ethnologie-Anthropologie.

Bibliografia.

ISBN 85-326-1894-4

1. Antropologia 2. Antropologia social 3. Etnologia
I. Warnier, Jean-Pierre. II. Título.

97-4011

CDD-301

Índices para catálogo sistemático:

1. Antropologia 301

Capítulo 12

Da dádiva à mercadoria

O “Ensaio sobre a dádiva”

Marcel Mauss surpreendeu-se com a frequência e a universalidade da obrigação de dar presentes, de recebê-los, e de retribuir dádiva por dádiva. Foi a partir de tais fatos, atestados em todas as sociedades, que publicou em 1923-24, no *L'Année sociologique*, seu “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. Este texto é, em muitos aspectos, confuso e, às vezes, repetitivo. Mas, até hoje, poucos textos fundadores da disciplina alcançaram tamanha repercussão.

Mauss nota o sentido paradoxal da dádiva: ela é por definição voluntária, e, por isso, gratuita. Entretanto, todas as sociedades obrigam os indivíduos a praticar a troca. A dádiva é, ao mesmo tempo, voluntária e obrigatória. Ela possui uma das características do fato social tal como o definia Durkheim: impõe-se ao indivíduo. É coercitivo.

Da mesma forma que a obrigação de dar pesa sobre o doador, o beneficiário da dádiva encontra-se na obrigação de aceitá-la, e de retribuí-la. É possível, naturalmente, que os indivíduos ou os grupos faltem a suas obrigações, mas correndo o risco de serem excluídos da troca social e de se colocarem temporária ou definitivamente numa situação de hostilidade declarada. A citação seguinte, tirada das conclusões do “Ensaio” (edição brasileira de 1974, p. 277-278), ilustra este dilema que afeta toda a existência humana:

Em todas as sociedades que nos precederam imediatamente e que ainda nos cercam, e mesmo em numerosos costumes de nossa moralidade popular, não há meio

termo: confia-se ou desconfia-se inteiramente; depor as armas e renunciar à magia, ou dar tudo: desde a hospitalidade fugaz até as filhas e os bens. Foi em estados deste gênero que os homens renunciaram a seu retraimento e aprenderam a empenhar-se em dar e retribuir.

Os exemplos etnográficos são abundantes. Ilustram as obrigações que decorrem da decisão de estar de acordo. Na época em que Franz Boas observava os índios kwakiutl da costa noroeste dos Estados Unidos, estes passavam o inverno numa eterna festa, durante a qual notáveis e chefes rivalizavam-se em liberalidades. Estas culminavam na destruição suntuária das riquezas acumuladas por seus respectivos dependentes. Essas competições, que os índios chamavam de *potlach*, e que Mauss qualifica de “prestações totais de tipo agonístico”, reordenavam a hierarquia social em benefício dos mais generosos.

Estas prestações são *totais* na medida em que abrangem todos os aspectos da atividade humana. O econômico: referem-se a bens e serviços; o político: reorganizam as autoridades e as prerrogativas no interior da aldeia e entre as aldeias; o do direito: permitem reafirmar as regras jurídicas da vida social; o aspecto moral: reforçam os valores de reciprocidade, honra, generosidade; o moral afetivo: refletem os sentimentos de amizade ou hostilidade. Marcel Mauss, após a publicação do “Ensaio sobre a dádiva”, observa a frequência do *fato social total*. Numerosas práticas abrangem todos os aspectos da vida social e os recapitulam. Por exemplo: a aliança matrimonial, o mercado, a guerra, a moradia.

O *potlach*, além disso, é constituído por prestações de tipo *agonístico*. Esta palavra, do grego *agôn* (lutar, combater), significa que os parceiros estão empenhados numa rivalidade. No lugar de guerrearem com flechas ou machados de guerra, eles guerreiam com presentes. Não se deve fazer uma leitura sentimental do “Ensaio sobre a dádiva”: se os temas da amizade e do desinteresse estão presentes, não se deve esquecer que a troca de prestações implica também, e talvez antes de tudo, a

organização do poder e da dominação, da riqueza e do prestígio, e que constitui, como vimos no texto citado de M. Mauss, uma obrigação para sobreviver.

Outro caso especial, tão célebre quanto o *potlach*: o *kula*, descrito por Malinowski em *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1922, tradução brasileira: 1978). Os habitantes do arquipélago melanésio das ilhas Trobriands trocavam cerimonialmente braceletes de conchas por colares, que então circulavam em sentido inverso uns dos outros. Cada objeto era conservado durante um certo tempo pelo beneficiário da dádiva, depois era recolocado em circulação. O valor desses objetos – que não eram nem decorativos, nem úteis no sentido estrito do termo – era principalmente social: organizava e hierarquizava as redes sociais. Malinowski concentrou suas observações quase exclusivamente sobre as trocas cerimoniais entre os homens. Pesquisas mais recentes, efetuadas particularmente pela antropóloga americana Annette Weiner (1976), ampliaram as perspectivas de Malinowski: as redes de trocas e os objetos são sexuados e participam da definição social da masculinidade e da feminilidade; as mulheres têm seus próprios circuitos de trocas; enfim, as trocas cerimoniais são acompanhadas de uma troca de bens utilitários que Malinowski já havia observado mas que, de certa forma, negligenciara.

Mauss sublinhou a considerável variedade de formas assumidas pela dádiva e pela contradádiva. A contraprestação pode ser imediata ou adiada. Assim, duas crianças podem trocar ao mesmo tempo bolinhas de gude. Os adultos, por sua vez, podem convidar amigos para jantar, que lhe retribuirão a delicadeza. O ciclo das trocas pode se iniciar com a formulação de uma oferta, ou, ao contrário, com um pedido. Assim, na Europa contemporânea, costuma-se dar presentes espontaneamente. É gentil da parte da pessoa que os recebe protestar: “Não precisava!” Na maior parte da região africana ao sul do Saara, as convenções, ao contrário, tendem a funcionar de modo inverso, e qualquer pessoa que deseja amizade de outra começa por lhe pedir uma dádiva.

A contraprestação pode ser da mesma natureza que a prestação (retribuição, por exemplo, de um convite para jantar), ou de natureza diferente (objetos presenteados a um chefe de clã, que retribui com a bênção dos ancestrais falecidos). A contraprestação pode ser de valor inferior, igual ou superior à prestação, hierarquizando os parceiros na troca – o superior pode dar mais que seu inferior, ou menos conforme o caso. A reciprocidade pode ser exercida entre indivíduos ou grupos. Pode colocar dois parceiros face a face, ou, ao contrário, incluir numerosos permutadores em redes complexas ou em circuitos mais ou menos extensos. Estes casos podem se combinar em variações infinitas, mas sempre mais ou menos codificados, deixando assim aos protagonistas a possibilidade de infringir ou respeitar a regra a fim de sobrepor significações pessoais às que são veiculadas pelo código das trocas.

Enfim, a reciprocidade pode tomar a forma da *redistribuição*: as prestações são efetuadas por diversos grupos ou pessoas em benefício de uma instância única que centraliza as contribuições, e que novamente as reparte entre os prestadores ou entre outros parceiros, que são, amiúde, clientes no sentido político do termo. Nosso sistema de seguridade social é um sistema redistributivo. Acontece o mesmo com a cobrança de impostos ou com outras contraprestações efetuadas por todos os estados e poderes da história.

O que se troca? Tudo ou quase tudo. Mas convém mencionar quatro *itens* particularmente significativos: em primeiro lugar, as palavras, a começar pelas saudações, que podem se prolongar numa conversa que não tem outra função senão a troca – conversação que chamamos de “fática” cujo tema em geral é a chuva ou o bom tempo, ou a saúde. Certas fórmulas de polidez destacam-se por sua complexidade, como os “*salamaleques*” árabe-muçulmanos (da fórmula original *salam alaik*: “a paz esteja contigo”) que comportam várias réplicas sucessivas, muitas vezes trocadas muito rapidamente e sem dar muita importância ao sentido das palavras.

Em segundo lugar, trocam-se objetos materiais. Nas sociedades tradicionais, o objeto dado ou retribuído é freqüente-

mente dotado de um princípio ativo, ou posto sob o controle de uma transcendência que obriga o beneficiado a levar até o fim o ciclo da reciprocidade, e a reenviar o princípio ativo à sua origem, graças a uma série de substratos dados e retribuídos.

Em terceiro lugar, trocam-se pessoas ou direitos sobre as pessoas. Assim, na maioria das sociedades tradicionais, os filhos são objeto de múltiplas transações, que podem resultar no internato ou na adoção. C. Lévi-Strauss, na obra *As estruturas elementares do parentesco* (1949), estendeu a reciprocidade à troca de mulheres na qual vê o princípio de todos os sistemas de parentesco e a contrapartida da proibição do incesto.

Enfim, trocam-se golpes. Os conflitos armados, a guerra, surgem entre vizinhos que são no entanto, parceiros em diversas formas de reciprocidade. “Nós lutamos com aqueles com quem nos casamos”, diziam os nuer a Evans-Pritchard – sendo em geral as mulheres trocadas quase a razão da rixa.

Da reciprocidade à troca mercantil

Chama-se de reciprocidade o processo pelo qual as prestações são trocadas na modalidade da dádiva e da contradádiva. Se os bens e serviços, que são objeto destas transações, reordenam as relações sociais de aliança e subordinação, também é verdade que nas sociedades de interação face a face, ou comunidades de conhecimento mútuo, eles são personalizados.

Por exemplo, dois homens empenhados numa negociação de casamento, e que entram num ciclo de dádivas e contradádivas para selar a transferência da filha de um deles à família do outro, do qual se tornará esposa. Os protagonistas se conhecem de longa data pelo nome, pela genealogia, pelo caráter, e pelas experiências que viveram juntos. Sendo as prestações e contraprestações entre esses dois homens personalizadas, não há a menor dúvida de que a mulher que vai casar,

mesmo se entra num ciclo de trocas, de modo algum é uma *mercadoria*, isto é, um objeto comprado e vendido por dinheiro.

Acontece o mesmo com o “fuzil de tráfico” que faz parte da compensação matrimonial. Para aquele que o receber, ele se tornará “o fuzil que tal pessoa me deu” por ocasião do casamento. Este fuzil não é mais um fuzil qualquer. Foi tirado do mercado. Tomado em relações de reciprocidade face a face, ele conferiu a visibilidade a uma relação social entre pessoas.

Ao contrário, nos casos de trocas mercantis, as relações entre pessoas são anuladas por transações monetárias que podem alcançar um grau extremo de despersonalização. Antes de discutir os casos intermediários entre a dádiva e o mercado, analisemos as trocas mercantis.

O *mercado* pode ser definido como o espaço onde se encontram uma oferta de bens e serviços de um lado e uma demanda solvível por ajuste monetário de outro. O mercado foi teorizado no século XVIII por Adam Smith (1723-1790), que é considerado o fundador da economia política. Em sua obra *Considerações sobre a natureza e as causas da riqueza das nações* (1776), expõe o modo pelo qual o jogo de oferta e procura num mercado livre fixa o preço das mercadorias e determina o volume da produção. De fato, se a demanda aumenta e a oferta não a acompanha, os preços sobem. O resultado é que os produtores lucram e tendem a aumentar a produção de tal forma que, se ultrapassam o nível de saturação da demanda, os preços caem. Eles perdem dinheiro e reduzem então sua produção, o que estabiliza os preços.

A longo prazo, o preço de equilíbrio tende a se alinhar aos custos da produção. Para Adam Smith está claro que é o mercado livre (chamado também mercado concorrencial) que pilota, como uma “mão invisível”, o conjunto da economia. A distribuição regula o nível dos preços e dos lucros, os fluxos econômicos, o volume da produção e do consumo. Ela dispõe de uma prioridade causal sobre a produção. Essa opção teórica

pesará tanto sobre o desenvolvimento ulterior da economia política e da antropologia, que é importante enfatizá-la.

Seguindo a Adam Smith, seu discípulo David Ricardo (1772-1823) teorizou a divisão regional do trabalho, a especialização econômica e os mercados internacionais. Se, pensava Ricardo, Portugal especializa-se na produção de vinho e a Inglaterra na produção de tecidos de lã, e trocam seus produtos, isto não se deve a pressões ecológicas (a videira pode ser cultivada no sul da Inglaterra), mas à relação entre os custos de produção de ramo de atividade a ramo de atividade e de país a país.

Os trabalhos de Adam Smith e David Ricardo fornecem uma base inicial ao que deveria se tornar a ciência econômica liberal. Com fins heurísticos, esta ciência postula que os agentes *individuais*, agindo em função do mercado, e sob a pressão feita pela escassez dos meios disponíveis, como os financiamentos, a mão-de-obra ou os equipamentos, agem em função de um cálculo racional dos benefícios em relação aos custos. O tipo desses agentes calculadores é o *Homo oeconomicus*, através do qual a economia não tem a pretensão de captar comportamentos reais, mas construir modelos pela agregação de ações individuais.

A pertinência do modelo do *Homo oeconomicus* para compreender as sociedades tradicionais foi ampla e calorosamente debatida. Podemos, no momento atual, concluir provisoriamente o debate da seguinte maneira: dizer que, em todas as sociedades, os indivíduos fazem as escolhas que consideram ser as melhores é um truísmo, com a condição de não esquecer que os termos da escolha estão estreitamente dependentes dos quadros de percepção e ação fornecidos pela civilização. Além disto, a ação que resulta das escolhas baseia-se em repertórios igualmente fornecidos pela civilização. É, portanto, inútil querer opor um modelo econômico fundado numa racionalidade abstrata a um modelo culturalista legitimado pelo domínio das civilizações sobre os comportamentos individuais.

Moedas e esferas de troca

Retornemos ao mercado. As trocas mercantis são efetuadas através da *moeda*. Uma moeda é um bem que cumpre três funções: é uma medida de valor, uma reserva de valor e um meio de pagamento. Não devemos crer que as sociedades tradicionais ignorem a moeda e o mercado. Paralelamente, é errôneo pensar que a *permuta* (que consiste na troca de mercadorias sem a mediação das regras monetárias) ou a reciprocidade sejam os precursores insatisfatórios e grosseiros do “progresso” representado pela instituição monetária. Esta visão evolucionista das coisas não corresponde ao que conhecemos. Dádiva, permuta e troca monetária coexistem em numerosas sociedades, inclusive nas mais modernas. A título de exemplo, parte das transações de gás e petróleo bruto é feita, em nossos dias, por acordos de permuta, a fim de neutralizar parcialmente as flutuações das taxas de câmbio e dos preços.

A moeda é uma instituição correlativa da prática regular das transações comerciais numa região dada. Um bem impõe-se como equivalente de todos os bens que são suscetíveis de ser trocados. Os bens que recebem o status de moeda apresentam características singulares: são divisíveis em partes não necessariamente iguais, mas em alíquotas. São duráveis. São relativamente transportáveis – ainda que algumas moedas pareçam hoje em dia bem incômodas. Os metais – ouro, prata, ferro e cobre – foram e são ainda utilizados nas mais diversas formas. O metal, no entanto, é mais a exceção do que a regra. O gado, os materiais têxteis, as conchas, as pérolas, os minerais como o sal, sem falar do papel, em certas condições complexas, passaram por moeda em diversos lugares e em diferentes épocas.

Em todas as sociedades que utilizam a moeda, esta tem uma circulação limitada em função das redes e esferas de troca. As *redes* ligam os parceiros cujas produções se completam mutuamente por meio da *divisão social* ou *regional do trabalho*. Designa-se assim o fato de que os membros de uma sociedade, ou de diferentes localidades, dividem o trabalho e se especia-

lizam, seja na metalurgia, na cerâmica ou na agricultura. Os fundidores e ferreiros de Babungu trocavam sua produção metalúrgica por óleo de palma, cerâmicas, têxteis produzidos por artesãos ou horticultores de outras localidades. Estas redes de troca regionais são relativamente compartimentadas e coextensivas ao uso desta ou daquela moeda.

A existência de *esferas de troca* foi observada, pela primeira vez, pelos antropólogos americanos Paul e Laura Bohannon entre os tiv da Nigéria. Os tiv reconheciam a existência de duas esferas principais: a do mercado, onde permutam-se valores de troca (*ishe* em tiv), e a da dádiva e da contradádiva, onde não é conveniente fazer qualquer cálculo de valor. A esfera do mercado subdivide-se por sua vez em duas esferas: a dos bens de subsistência (produtos agrícolas, gado miúdo, utensílios domésticos, pequenas ferramentas); a dos bens de prestígio e de grande valor (escravos, gado graúdo, barras de metal e panos chamados *tugudu*); enfim, a do direito sobre as pessoas, em particular as mulheres e os filhos.

Estas três esferas são hierarquizadas. A terceira ocupa a categoria mais elevada. Nota-se, neste caso, a ausência dos direitos fundiários, de serviço e tempo de trabalho que, para os tiv, circulam sem implicar cálculos de valor. O direito fundiário, por exemplo, resulta da simples ocupação do solo pelos grupos de filiação.

Estas esferas estão separadas por limites relativamente estanques. As trocas no interior duma dada esfera ocorrem facilmente e são consideradas normais. Bohannon as qualifica como “transferências” (*conveyance*). Em compensação, as trocas entre esferas são bem mais difíceis de efetuar. Bohannon as qualifica como “conversão” (*conversion*). Os tiv acham que é recomendável trocar bens de uma esfera inferior por bens de uma esfera superior (por exemplo, um bovino por um ovino ou suíno), e trocas no sentido inverso só são realizadas em casos de extrema necessidade. Um bem – as barras de metal – permite realizar essas conversões. Passa a figurar como moeda.

Tais esferas de troca existem em todas as sociedades, inclusive nas sociedades industriais modernas. Aceitamos sem dificuldade a troca de favores e serviços no espaço político ou universitário, para obter um emprego ou para desenvolver esta ou aquela atividade, mas a monetarização desses favores suscita a indignação do público. Há aqui uma esfera de troca distinta da esfera comercial.

Trocas regionais, trocas à distância

Certas esferas de troca tendem a coincidir com redes espaciais. A primeira esfera dos *tiv*, a dos bens de subsistência de uso corrente e de baixo valor de troca em relação ao volume, corresponde a circuitos regionais. Estas trocas procedem de uma divisão regional do trabalho cujas causas são múltiplas. As variáveis ecológicas desempenham um papel não negligenciável. Assim, da costa do Pacífico aos planaltos andinos existiam, na época pré-colombiana, o que John Murra chama de “arquipélagos” de comunidades locais, que ocupavam nichos ecológicos de recursos complementares em função da altitude: sal do mar e peixe ao longo da costa, gado na altitude média, batata nas áreas altas. Esses bens, cuja partilha era ecologicamente determinada, eram trocados uns pelos outros.

Na ausência de qualquer pressão ecológica, as comunidades locais podem se especializar segundo a lei ricardiana dos custos comparados, isto é, das relações de produtividade de setor a setor e de comunidade a comunidade. A produtividade, por sua vez, depende das técnicas, do status da mão-de-obra (masculina ou feminina, livre ou servil), do prestígio atribuído a esta ou aquela produção (por exemplo a metalurgia, desvalorizada no Sahel, é valorizada ao sul da mesma região). Enfim, cada comunidade, cada artesão herda tradições e especialidades, possui um estilo próprio, adquire uma reputação, que são objeto de preferências individuais e coletivas. Todos estes fatores explicam a intensidade das trocas, intra e intercomunitárias, de produtos de subsistência.

Em compensação, a segunda esfera dos *tiv*, onde se encontram barras de metal importadas da Europa através dos portos do golfo de Benim, panos *tugudu* trocados ao longo dos rios navegáveis do Benue, e escravos, articula-se com trocas de longa distância de mercadorias de valor. Estas trocas ocorrem entre notáveis e pessoas ricas de ambos os sexos que pertencem a comunidades muitas vezes distantes umas das outras. Trata-se de trocas nobres, suscetíveis de combinar o comércio de longa distância, as dádivas e contra-dádivas de objetos preciosos e as alianças matrimoniais entre notáveis. Supõe, portanto, a existência de um mínimo de estratificação social e de desigualdade, por exemplo, entre mais velhos e mais novos no interior dos grupos de filiação, nas sociedades propriamente de linhagem ou segmentares como os *tiv*, ou entre homens comuns e *big men* em numerosas sociedades do Pacífico. Quanto mais desigual é a sociedade, mais os poderes e a riqueza se concentram no topo da hierarquia social, e mais as trocas nobres a grandes distâncias tendem a se desenvolver.

Elas tornam-se, portanto, acima das barreiras sociais e lingüísticas, mais ou menos fortes. São múltiplos os deslocamentos que possibilitam essas trocas, de modo que não se restringem aos pastores nômades: expedições de guerra ou de caça, de pesca ou de troca, como o *kula* dos melanésios, explorações sazonais de recursos localizados como as salinas, transumâncias, agricultura ou produção artesanal itinerante, tais são certos vetores desses fluxos de mercadorias de valor. No conjunto, entretanto, a intensidade, o volume dessas trocas, seu caráter recorrente, atestados pela etnografia e os dados arqueológicos, mostram que são, no essencial, deliberadamente organizadas. O conhecido antagonismo entre o comerciante pacífico e o soldado demonstra a incompatibilidade relativa entre as trocas à distância e a insegurança provocada pela guerra. Existem também grupos ou categorias sociais especializadas nestes deslocamentos para longe, como os membros de dois clãs tuaregues e de um clã bornuan, que possuíam o monopólio do comércio caravaneiro da noz-de-cola entre o norte da Nigéria e a bacia do Volta no século XIX.

Os exemplos de tais redes são abundantes, entre eles o mais célebre é, provavelmente, o da rota da seda, que ligou a China e a Bacia do Mediterrâneo durante mais de dois milênios. No entanto, o comércio pode se militarizar, como nas zonas importantes do mundo contemporâneo, onde a proteção dos militares, e sua participação nos benefícios, tornam-se condição *sine qua non* de toda atividade mercantil.

No que diz respeito às trocas de longa distância, é importante acrescentar o tráfico de escravos entre as diferentes regiões do Império chinês, o dos países bárbaros para a Grécia, o do Sudão rumo ao mundo árabe, o da costa da África em direção ao Novo Mundo, etc., que escreveram um dos capítulos mais sinistros da história humana.

Estamos longe, ao considerar estes fatos, do clichê romântico em relação às etnias fechadas, auto-subsistentes, presas nos limites de sua língua e de seu território. Certamente, nem todas as sociedades são, ou foram, igualmente abertas ao exterior. Foram constatadas enormes variações de um continente a outro, de uma época a outra. Mas, no conjunto, a abertura ao exterior não é exceção, mas a regra. Ora, é por meio das trocas e de suas tecnologias que as sociedades se articulam com a história – tecnologia que merece uma menção especial.

A tecnologia dos transportes e das trocas

André Leroi-Gourhan (1943, p. 115-160) aborda a tecnologia dos transportes do ponto de vista dos objetos. Ele os reparte em quatro grupos: “Uns permitem carregar, outros puxar ou rolar, os últimos navegar”.

A característica do *carregamento* é que a peça que contém os objetos repousa sobre o homem ou sobre o animal sem tocar o solo. O instrumento de transporte desdobra-se em geral num contentor (saco, cesta, caixote, bilha, etc.) e um dispositivo que permite apoiá-lo comodamente ao transportador: almofadas para a cabeça, correias, tirantes, balanceiro para os homens e

sela, arreios e seus acessórios para os animais. Os animais utilizados para o *transporte* são os eqüídeos (cavalo, asno, mulo), bovídeos (boi, búfalo, zebu, iaque), camelídeos (camelo, dromedário, lhama), a rena, o elefante da Ásia e o cão.

A natureza do terreno comanda a escolha dos transportes por arrastamento ou rolamento. Ambos têm em comum o dispositivo de tração que atrela a carga ao homem ou ao animal. Nos transportes por *arrastamento*, a carga repousa diretamente sobre o solo, ou sobre trenós, veículos de tração e patins. No transporte por *rolamento* a carga repousa parcial ou totalmente sobre uma ou várias rodas conjugadas a uma armação.

A *flutuação* ou a *navegação* permitem transportar a carga diretamente sobre a água (no caso da flutuação da madeira), sobre uma jangada ou no casco de uma embarcação. A propulsão é assegurada pela corrente, pela tração humana ou animal, pelas diferentes formas de remos e velas.

Estes modos de transportes são, freqüentemente, complementares. O carregamento não permite o transporte de cargas pesadas, mas, de todos os modos de transportes terrestres, é o mais independente da natureza do terreno. O arrastamento e o rolamento permitem transportar cargas mais pesadas, mas sua utilização depende muito mais da existência de pistas preparadas, superfícies cobertas de neve ou, pelo menos, itinerários relativamente livres de obstáculos. Quanto à navegação, ela permite o deslocamento de pesadas cargas por longas distâncias, mas está restrita às vias navegáveis.

A tecnologia dos meios de transporte é portanto acompanhada por uma tecnologia das vias de comunicação: manutenção das pistas e estradas, passarelas e pontes, canais, portos e vias navegáveis. Enfim, para o comércio caravaneiro, o funcionamento de pousadas, caravancherais, cavalariças, bebedouros é indispensável, estendendo-se às vezes ininterruptamente ao longo de centenas, e mesmo milhares de quilômetros.

É importante observar, entretanto, que a estruturação do espaço realizada pelos meios de transporte é desigual e descon-

tínua. Antes da revolução industrial, o acesso das massas continentais aos transportes era muito menor que o dos litorais e das regiões irrigadas por vias de rios navegáveis. Compreende-se logo que a Europa tenha se desenvolvido ao longo da costa, pelo mar Báltico e o mar do Norte, pelo litoral atlântico e o Mediterrâneo, ou ao longo dos grandes rios. A emergência de um mercado mundial, do século XV aos nossos dias, está estreitamente ligado ao desenvolvimento dos transportes marítimos.

Transportes e vias de comunicação são apenas instrumentos a serviço de uma organização de trocas que compreende uma infra-estrutura material e social, mercados, sistemas de financiamento e de crédito.

Começemos pelo comércio caravaneiro mencionado acima. A infra-estrutura caravaneira supõe a existência de uma organização social e política adequada. Também os comerciantes haussá do norte da Nigéria, que compravam noz de cola na bacia do Volta no século XIX, haviam estabelecido comunidades haussá sedentárias por todos os burgos onde paravam as caravanas, ao longo de um percurso de 1.200 km. Estas comunidades mercantis estavam localizadas em “bairros estrangeiros” (*Sabongari* em haussá), usufruindo de grande autonomia política. Cada comunidade da diáspora estava subordinada a um “chefe dos haussá” (*sarkin haussá*) que desempenhava funções consulares: arbitragem de conflitos entre caravaneiros ou com as autoridades locais, representação dos interesses haussá junto aos soberanos, organização da infra-estrutura caravaneira, defesa do islamismo, cuidado dos doentes, enterro local dos mortos. As próprias caravanas estavam subordinadas a guias hereditários chamados *madugu*, que determinavam o itinerário e representavam a caravana junto aos chefes haussá ou autoridades políticas locais. Dominavam várias línguas. Atribuía-se a eles poderes religiosos ou ocultos. Consultavam os augúrios. Atraíam maior ou menor número de caravaneiros segundo a reputação e os êxitos a eles atribuídos. Alguns deles, no auge de sua glória, chegavam a

reunir até 5.000 pessoas que se deslocavam durante vários meses com seus animais de carga e suas bagagens.

O mercado em sentido amplo, espaço de encontro entre uma oferta e uma demanda solvível, materializa-se em instituições, entre as quais situa-se, em primeiro lugar, a praça do mercado que se encontra em numerosíssimas comunidades de agricultores onde se ocorreu um mínimo de especialização. Notemos que estas praças desempenham funções que desbordam amplamente as do comércio. São um lugar de sociabilidade. Todos sabem que encontrarão, sem ter combinado previamente, muitos amigos e conhecidos. Os botequins, os albergues e as tabernas abrigam compadres e comadres. Divulgam-se a informação e também os boatos e fofocas. A autoridade política publica aí avisos e editos. Aí os delinquentes são colocados no pelourinho à vista de todos. Rapazes e moças se encontram, e a pechincha pode transformar-se num comércio amoroso. Quando desempenham funções regionais, tornam-se locais de trocas interculturais e intercomunitárias. A paz dos negócios é, muitas vezes, assegurada por controles rituais ou proibições religiosas.

Estas descrições ficariam incompletas sem a menção das feiras sazonais e de mercados permanentes cuja existência está ligada ao fato urbano. Os mercados em redor do Mediterrâneo, os das cidades comerciais do Sahel (de Maisduguri a Timbuctu), os bairros mercantis das metrópoles européias e asiáticas, desempenharam e desempenham sempre um importante papel na vida urbana, ligado ao surgimento de categorias de mercadores, usuários, banqueiros usufruindo freqüentemente de uma representação política própria, como os mercadores franceses que foram, durante vários séculos, seus prebostes.

Em muitas regiões do mundo, os mercadores falam uma mesma língua, agrupam-se em comunidades residenciais e, ao fim de um processo de etnogênese, acabam absorvendo identidades étnicas específicas. É o caso dos mercadores haussá – cuja origem é na verdade tuaregue e bornuana –, dos diula, dos árabes da costa oriental da África, dos cantoneses em todo o Sudeste Asiático.

Para avaliar com precisão o impacto dessas mudanças, o antropólogo deve lembrar-se de sua antigüidade. Assim, há aproximadamente seis mil anos, a obsidiana da Turquia chegava à Inglaterra. A obsidiana é um vidro vulcânico do qual podemos tirar objetos muito afiados, e que levam, na forma de traços químicos, a “assinatura” de seu vulcão de origem. Esta propriedade permite reconstituir certas rotas de troca muito antigas. Certamente, até uma época recente, o peso das tradições locais tem sido preponderante na maioria das sociedades. Mas a circulação das inovações técnicas, das plantas cultivadas, dos rituais, das crenças, das pessoas, faz-se em escala planetária desde que a humanidade colonizou o conjunto do globo.

Estas trocas superam as barreiras lingüísticas, e supõem que os indivíduos e, às vezes, uma proporção não negligenciável da população, dominem várias línguas. Assim se explica também o surgimento de *línguas veiculares*, seja pela adoção de uma língua particular – tal como o songai, o haussá ou o inglês – como língua de ampla comunicação entre locutores de outras línguas, seja pela *pidginização*, isto é, pela criação de uma língua que toma suas estruturas sintáticas de um lado e seu léxico de outro. É o que ocorre com o *wes-kos*, o pidgin do golfo de Benim, cujas estruturas gramaticais e torneios de frases são africanos, e aproximadamente 90% do vocabulário é tomado do inglês e 10% do português. Para dizer “como vai você?”, diz-se “*A fo you chikin*” (= *how for your skin?*, como vai sua pele?), sendo a pele, por metonímia, em muitas línguas africanas, a sede da saúde.

Um pidgin se *criouliza* quando se torna a língua materna de seus locutores, como aconteceu, por exemplo, com a língua créole antilhana.

A grande transformação

Segundo C. Lévi-Strauss, a reciprocidade, e particularmente a troca de mulheres, separa o homem do animal, a cultura da natureza. Como forma de troca, é tão antiga quanto a humanidade. O mercado e a sua racionalidade monetária são,

porém, de origem recente. Foi preciso esperar o surgimento das cidades na Ásia e no Oriente Próximo para que aparecessem, há três ou quatro mil anos, as primeiras verdadeiras moedas. Compreende-se, a partir daí, a repulsa dos etnólogos em empregar as teorias da economia política para analisar as sociedades da tradição. Até 1940, esta recusa era sistemática, e motivada pela dupla influência de Lucien Lévi-Bruhl (1857-1939), que qualificava a “mentalidade primitiva” como “pré-lógica”, e de Malinowski, cujas pesquisas na Nova-Guiné e na Melanésia pareciam enfraquecer as noções de base da economia em matéria de distribuição, troca e valor.

Foi preciso esperar Melville Herskovits e Raymond Firth, no fim do período entre as duas guerras, para ver a tendência se inverter com a conjunção dos dois termos que, até então, pareciam incompatíveis entre eles, na expressão “antropologia econômica”. Estes dois autores procuraram demonstrar que as noções de valor de uso, valor de troca, cálculos de benefícios/custos, racionalidade podiam ser aplicados às sociedades ditas “primitivas”.

Sua contribuição foi retomada e reformulada pelos trabalhos de Karl Polanyi (1886-1964), historiador e antropólogo de origem húngara radicado nos Estados Unidos e Canadá. Polanyi e seus colaboradores fizeram uma distinção entre a substância da economia, que se pode definir como o conjunto das operações de produção, distribuição e consumo, e a forma que esta substância toma segundo as modalidades da distribuição: reciprocidade por dádiva e contradádiva, redistribuição por uma autoridade central ou mercado. Ora, pensavam eles, é errôneo aplicar às duas primeiras formas da economia (reciprocidade e redistribuição) conceitos desenvolvidos a partir da terceira (o mercado). Os autores que assim procediam eram chamados de “formalistas”.

Para Polanyi, a emergência histórica do mercado produz uma “grande transformação” (é o título da primeira de suas duas principais obras, publicadas e traduzidas na França em 1975 e 1983 – edições originais de 1944 e 1957 [a primeira

foi publicada no Brasil em 1980]). Antes desta transformação, a economia, na forma da reciprocidade e da redistribuição, está “inserida” na organização sociopolítica. Com o mercado, a economia encontra-se “desinserida” da organização sociopolítica e institucionalizada de maneira independente.

Foi a autonomia relativa do mercado que permitiu à economia liberal considerá-lo um fato da natureza, praticamente independente da identidade dos agentes encontrados nele. Os fundadores, Smith e Ricardo, assim como os economistas liberais contemporâneos, tendem a naturalizar o mercado fora do contexto histórico. No entanto, existem outros teóricos entre os economistas que reconhecem o caráter construído, institucionalizado e histórico do mercado.

A crítica desenvolvida por Polanyi abriu caminho para os estudos marxistas dos anos 60 e 70. Se bem que o paradigma marxista passe atualmente por um amplo questionamento, esses estudos tiveram o mérito de renovar a interrogação antropológica, direcionando-a mais para a produção de bens e serviços que para a distribuição. Em segundo lugar, Polanyi contribuiu para reavivar o interesse pela história do mercado como instituição, com o surgimento de um mercado mundial entre os séculos XV e XVIII, que foi progressivamente abarcando *todas* as sociedades tradicionais; embora a situação descrita pelos etnólogos a partir do século XIX deva ser reformulada no contexto de tais trocas e da política que as acompanha.

As instituições distributivas

Concluiremos este capítulo com um balanço das tendências atuais relativas à distribuição. Notemos que a tipologia dos diferentes casos é geralmente aceita sob a forma duma tripartição formada pela reciprocidade, redistribuição e mercado (com a variante da permuta). Para uma parte da disciplina econômica de inspiração liberal, o mercado continua sendo um caso *sui generis*, analisável em termos do cálculo de benefícios/custos pelos agentes individuais, e em termos de soma das opções efetuadas por todos os indivíduos que intervêm num

mercado dado. Para numerosos economistas e para a maioria das antropólogos, o mercado é, além disso, e sobretudo, uma instituição histórica, portanto social e culturalmente construída.

O mercado entra, deste modo, na categoria geral dos fatos sociais. Está sujeito ao mesmo tipo de análise que a reciprocidade e a redistribuição. A mercadoria é social e culturalmente definida como tal a partir de um processo que a subtrai de seu produtor e do contexto no qual se encontra, despersonaliza-a e lhe confere um valor mercantil. O caso do escravo ilustra este ponto: ele é constituído como mercadoria ao ser arrancado de seu grupo de parentesco, despojado de sua identidade pessoal, recebendo um valor mercantil, assim como o gado. Acontece o mesmo, *mutatis mutandis*, com os processos observados na época contemporânea, onde toda ou parte da pessoa ou do corpo humano é "mercantilizada": escravidão, prostituição, venda de crianças ou de órgãos.

Inversamente, um bem pode ser tirado do mercado pela compra e personalizado: a aliança ou o anel de noivado usado por toda a vida pelo esposo ou esposa são em primeiro lugar adquiridos como mercadoria, depois incorporados a uma esfera pessoal, até serem herdados e recontextualizados, enterrados ou destruídos com o corpo do falecido, ou ainda redefinidos como mercadoria para serem postos à venda no mercado. Estes exemplos mostram que os bens que circulam na esfera da reciprocidade, da redistribuição e do mercado, são socialmente construídos como dádivas, prestações ou mercadorias.

A crítica marxista da economia política, mencionada acima, abre caminho para uma outra abordagem dos fatos econômicos que privilegia a organização social da produção ao invés da distribuição como princípio estruturante da economia.

Esta opção teórica é o tema do próximo capítulo.

Para saber mais

LEROI-GOURHAN, André. *Evolução e técnicas. 1- O homem e a matéria*. Lisboa, Edições 70, 1984.

MAUSS, MARCEL. "Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas." *Sociologia e antropologia*. São Paulo, Epu/Edusp, 1974, vol. II. De todos os trabalhos de Marcel Mauss, o "Ensaio sobre a dádiva" é o mais conhecido, tanto na França quanto nos outros países. Exerceu uma profunda influência sobre os antropólogos contemporâneos, como Malinowski e Lévi-Strauss.

Sobre a troca

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia. São Paulo, Editora Abril, 1978.

Sobre a antropologia econômica

CARVALHO, Edgard de Assis (org.). *Antropologia econômica*. São Paulo, Ciências Humanas, 1978.

POUILLON, Jean (org.). *A antropologia econômica*. Correntes e problemas. Lisboa, Edições 70, 1978.

Sobre as transformações econômicas propagadas pelos europeus

ANDERSON, Perry. *Passagens da antiguidade ao feudalismo*. Porto, Edições Afrontamento, 1982².

FEATHERSTONE, Mike (org.). *Cultura global – nacionalismo, globalização, modernidade*. Petrópolis, Vozes, 1994.

FEATHERSTONE, Mike *et alii*. "Globalização e fragmentação", *Sociedade & Estado*, Brasília, XI: 01, 1996.

FINLEY, Moses I. *A economia antiga*. Porto, Afrontamento, 1986².

—. *Escravidão antiga e ideologia moderna*. Rio de Janeiro, Graal, 1991.

HOBBSBAWN, Eric. *Era dos extremos*. O breve século XX, 1914-1991. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

LATOUCHE, Serge. *A ocidentalização do mundo*. Ensaio sobre a significação, o alcance e os limites da uniformização planetária. Petrópolis, Vozes, 1994.

POLANYI, Karl. *A grande transformação*. As origens da nossa época. Rio de Janeiro, Editora Campus, 1980.

Capítulo 13

Produção material, produção social

Karl Marx (1818-1883), historiador, economista, elaborou sua teoria do capitalismo no contexto de uma visão evolucionista das sociedades, que compartilhava com a maioria de seus contemporâneos. O que impressionou Marx foi o avanço da produção industrial na Europa e a entrada do proletariado urbano no mercado de trabalho.

A crítica da economia política

Ao contrário dos economistas clássicos, Marx achava que o princípio organizador da economia não devia ser procurado na distribuição, mas na produção. De fato, ocorre em torno do processo de produção industrial uma polarização social entre, de um lado, os que possuem o capital, e, de outro, os indivíduos que dispõem apenas de sua força de trabalho para sobreviver. Os primeiros controlam as forças produtivas, isto é, os equipamentos industriais, a força de trabalho e as matérias-primas. Os últimos – os proletários – não possuem outro recurso para sobreviver senão vender o uso de sua força de trabalho aos capitalistas. Como a força de trabalho é a única mercadoria produtiva de valor, os capitalistas, apropriando-se de seu uso, estão em condições de receber a mais-valia que fica em seu poder depois de terem remunerado a força de trabalho.

Conseqüentemente, Marx sentiu-se em condições de propor uma crítica da economia política clássica – a de Smith e Ricardo. Quando estes colocam o mercado como princípio organizador da economia, escondem, segundo Marx, as ver-

dadeiras relações mantidas pelos agentes econômicos na produção. Ao reduzir a mercadoria a um bem ou a um serviço anônimo e despersonalizado, eles fazem abstração da maneira como esta mercadoria foi produzida. A mercadoria esconde as relações sociais entre capitalistas e proletários. Ela é *fetichizada*.

Vemos um relógio de 50 dólares na vitrine de um relojoeiro? O comerciante e o cliente agem como se o preço dissesse tudo a respeito do valor do relógio, a saber, tanto seu *valor de troca* num mercado em função de sua qualidade, quanto seu *valor de uso* ou utilidade. Ora, diz Marx, tanto o relojoeiro quanto o comprador são vítimas de uma ilusão: o preço esconde as relações entre o capitalista e os operários que produziram o relógio, assim como um fetiche, ao qual os “primitivos” fazem oferendas, materializa as relações sociais e as oculta ao lhes dar uma forma que não permite reconhecê-las.

Marx pensava que as chaves conceituais que forjara para desmontar os mecanismos da sociedade capitalista industrial pudessem ser usadas, mediante alguns ajustamentos, a todas as sociedades conhecidas. Em todas as sociedades, a organização social da produção (e não a economia, como muitas vezes se diz equivocadamente) permite identificar as categorias ou classes sociais cujos interesses se opõem, e as representações que cada categoria produz para pensar a sociedade e as relações entre seus componentes – sendo as representações da categoria dominante taxadas de *ideológicas*.

Os modos de produção

Cada sociedade pode, então, ser caracterizada por um *modo de produção*, definido como o conjunto de *forças produtivas* próprias à sociedade considerada e das relações entre categorias ou classes sociais empenhadas na produção – chamadas *relações de produção*.

As *forças produtivas* são os fatores de produção da economia clássica: capital, trabalho e matéria-prima. Na perspectiva

evolucionista e historicista de Marx, estas eram caracterizadas por seu estágio de desenvolvimento. As forças produtivas dos barua da Nova Guiné, estudadas por Maurice Godelier (1982), não atingiram o nível de desenvolvimento da Europa do século XVI, e *a fortiori* da Inglaterra do século XIX, que iniciava a mecanização da produção, a fundição a coque, a utilização da máquina a vapor nas minas, na indústria e nos transportes.

Marx não reduzia as forças produtivas a seu aspecto material. O capital industrial não pode ser explorado senão graças a habilidades complexas que vão da destreza manual dos operários para manutenção e a utilização cotidiana dos teares, das máquinas a vapor, dos moinhos, dos sistemas de transmissão, até o saber dos engenheiros aplicado à máquina e à matéria. A força de trabalho é formada por homens, mulheres e, no século XIX, por crianças, cujas crenças, motivações, condições de vida devem ser levadas em conta para entender o modo de produção. Enfim, os recursos do meio circundante só podem ser explorados em função das técnicas e das habilidades da época considerada.

As relações de produção são as relações que se estabelecem entre categorias ou classes sociais em função de seu acesso respectivo às forças produtivas e a seu controle. São as relações entre amos e escravos no modo de produção escravista; entre o estado e seus súditos no modo de produção dito “asiático”; entre senhores e servos no modo de produção feudal; entre burgueses e proletários no modo de produção capitalista. São, com efeito, os amos, o estado, os senhores, os capitalistas, que detêm o controle das forças produtivas e recebem uma mais-valia segundo as relações sociais que mantêm com os escravos, os camponeses e os proletários.

As tentativas feitas para definir os modos de produção próprios das sociedades tradicionais não foram convincentes. Citemos, como exemplo, o “modo de produção doméstico” que Marshall Sahlins empenhou-se em definir. Este seria predominante nas sociedades ditas de auto-subsistência. Aí, a

família produz tudo o que consome. Não recorre ao mercado. As relações de produção são definidas pelas relações de parentesco entre os membros da família. As forças produtivas limitam-se ao que uma família de agricultores pode dominar. Aplicado a sociedades concretas, o conceito de modo de produção doméstico tende a ser inoperante, pois a família auto-subsistente está ligada a sociedades englobantes através das redes de troca, como vimos no capítulo anterior.

Tais tentativas raramente alcançaram classificações conceituais e teóricas aceitas pela maioria dos antropólogos. Mas exerceram um efeito heurístico e possibilitaram um espaço de encontro e uma conceitualização de referência a toda uma geração cujas obras são de difícil acesso para quem não possui um conhecimento mínimo do vocabulário neomarxista. Além disto, são muitos os antropólogos atuais que continuam utilizando uma terminologia marxista flexível, ou que situam sua pesquisa no âmbito de uma sociologia histórica da produção econômica como condição da reprodução social. Estas são as razões para dar aqui espaço ao neomarxismo.

De fato, nos anos 60 e 70, antropólogos, franceses em sua maioria, encontraram no sistema marxista uma inspiração que permitia integrar as sociedades tradicionais num quadro conceitual histórico, dinâmico, e que abrangia igualmente as sociedades industriais modernas. Em 1964, Claude Meillassoux publicou sua *Antropologia econômica dos guro da Costa do Marfim*, que teve grande sucesso entre os antropólogos marxistas. Durante todo este período, o marxismo e o estruturalismo disputavam os espíritos, incompatíveis segundo Meillassoux, conciliáveis segundo Maurice Godelier, para quem a antropologia devia aceitar o desafio de articular os paradigmas.

Numa avaliação das análises marxistas, é necessário mencionar as múltiplas variantes das teorias do subdesenvolvimento do Terceiro Mundo denominadas *teorias da dependência*. Estas, ao acentuarem os aspectos sistêmicos das relações Norte-Sul, tentaram mostrar que o desenvolvimento de uns seria,

até certo ponto e sob certas condições, equivalente ao subdesenvolvimento de outros. Tiveram também o efeito de sensibilizar os antropólogos para o fato de que as sociedades tradicionais estão englobadas no "sistema mundo" e situadas na periferia do mercado mundial em geral há quatro ou cinco séculos. Em consequência, muito poucas podem ser consideradas como testemunhas de uma humanidade intacta e autêntica. A colonização muitas vezes não fez mais do que acentuar as transformações ocorridas com a expansão do mercado mundial até as regiões mais distantes do globo, ao longo das rotas por onde transitavam os escravos e o marfim, as peles e as especiarias, o ouro, a seda, as madeiras raras, drenados pela demanda européia e norte-americana.

No final das contas, as teorias da dependência acabaram forçando a pesquisa ao exigirem a passividade das sociedades da periferia, que não teriam outra alternativa senão submeter-se a iniciativas externas seja na forma da dominação mercantil ou colonial, seja na forma da modernização vinda de fora, operada por transferência de tecnologia, por receitas políticas comunistas, liberais-conservadoras ou democráticas. Esta visão dependentista das sociedades tradicionais não corresponde aos fatos à medida que, mesmo nas sociedades mais dominadas, os atores jamais deixaram de reagir à situação, de definir trajetórias autóctones no plano econômico e político, e de reinventar suas tradições.

No início dos anos 1980, vários problemas teóricos não resolvidos pesavam sobre a herança marxista. Isto ocorria, em particular, com a teoria do valor-trabalho que está por baixo da teoria dos modos de produção. Esta teoria baseia-se em duas proposições: a) todo valor de uso e de troca é produto do trabalho humano; e b) o trabalho é a medida de todo valor. A primeira é admitida, com algumas nuances, por todos os economistas, mesmo os liberais. Um relógio, uma cabeça de gado, uma simples maçã apanhada sob a árvore e levada à boca, e mesmo um trabalhador, não foram produzidos e tornados disponíveis senão ao preço de um esforço ora leve, ora consi-

derável (basta pensar nos custos de produção de um diploma de ensino superior). Este trabalho é uma atividade intencional que visa produzir de utilidade, ou ainda o *valor de uso*.

Este valor de uso é o fundamento do valor de troca. É a satisfação proporcionada pela maçã ou pelo relógio que leva o consumidor a adquiri-los, e faz com que este esteja disposto a dar alguma coisa em troca, pois, afinal, não se tem nada sem nada. Como *medir* o que se vai dar? Que padrão permite fixar o valor de uma mercadoria? Na economia de mercado, a medida é o preço fixado pelo jogo da oferta e da procura. Mas tal jogo depende de elementos sociais e subjetivos que às vezes chegam a variações aberrantes: uma catedral, que vale um tesouro no ano 1300, não vale mais, em 1800, que o preço da pedra. O mesmo ocorre com qualquer mercadoria.

Conseqüentemente, Marx se recusou a ver no preço de mercado, que dissimulava as relações de produção, a medida real do valor de uma mercadoria. Como verdadeiro padrão de valor de bens e serviços propôs considerar o tempo médio de trabalho social necessário à produção do relógio, da maçã ou do trabalhador: o valor de troca devia ser regulado por esse valor real. Daí a segunda proposição enunciada acima: o trabalho é a medida de todo valor.

Esta proposição é inoperante. De fato, o trabalho humano comporta aspectos qualitativos e simbólicos como a competência, o sexo, o status social, as motivações, a dedicação ao trabalho, que são essencialmente variáveis e escapam a toda quantificação. Medir o valor das mercadorias pelo trabalho social investido na produção equivale a tirar medidas com um elástico: é impossível.

Dado que a análise marxiana da acumulação (ou, o que é a mesma coisa, da apropriação da mais-valia) está fundada na teoria do valor-trabalho, esta análise, conseqüentemente, deve ser questionada. Além disso, estas teorias não permitem gerar uma economia.

Outra dificuldade: ao criticar as teorias econômicas com base na distribuição, o paradigma marxista mostrava-se deficiente.

ciente em suas próprias análises da distribuição e do consumo, ao mesmo tempo em que proclamava sua ambição de teorizar os fatos socioeconômicos em seu conjunto.

Sob o efeito conjugado da crise dos regimes comunistas e de suas dificuldades teóricas próprias, o neomarxismo foi duramente questionado durante os anos 1980, cujos resultados foram: 1) a desconfiança em relação aos paradigmas teóricos com pretensão totalizante; 2) os antropólogos passaram, conseqüentemente, a praticar um certo ecletismo teórico; 3) um vocabulário marxiano dotado de conceitos flexíveis no tocante à organização social da produção.

Feito este balanço, convém abordar, da maneira mais equilibrada possível, os diferentes aspectos do processo de produção. Trataremos os seguintes tópicos: 1) as relações entre as técnicas de produção e o meio ambiente; 2) o trabalho.

As técnicas e o meio ambiente

A antropologia contemporânea recebeu duas contribuições principais no que se refere a esse tema. Uma francesa, cujos iniciadores foram André Leroi-Gourhan e André Haudricourt. A outra, americana, cujo pioneiro foi Julian Stewart, chamamos de ecologia cultural.

Já encontramos A. Leroi-Gourhan no capítulo 3, que trata da evolução humana. Ele propôs, em seus dois livros consagrados ao homem e à matéria (1943 e 1945), uma tipologia dos utensílios e das técnicas. No lugar de basear-se nos diferentes domínios da produção (pesca, caça, agricultura, criação, habitação), o autor parte de uma classificação dos meios elementares de ação sobre a matéria, dos gestos que os acompanham, e das cadeias operatórias que integram séries de ações numa operação de produção. Revela, assim, as lógicas instrumentais e técnicas comuns aos diversos domínios de produção. Vejamos isto de perto.

São quatro os meios elementares de ação sobre a matéria.

1) Em *percussão*, os sólidos permitem agir sobre a matéria. 2)

O segundo modo de ação é o *fogo*. Leroi-Gourhan examina tanto os procedimentos que permitem produzi-lo e conservá-lo, como seu modo de ação que, por aquecimento direto ou indireto, tem o efeito de endurecer ou amolecer a matéria. 3) A *água* constitui o terceiro meio ambiente de ação, por seus efeitos físicos de impregnação e de dissolução, por seus efeitos dinâmicos de pressão e de deslocamento, pelo efeito químico das soluções que contém. 4) O *ar* é utilizado como suporte das armas de arremesso, para secagem de matérias e para ativação natural ou forçada do fogo.

Estes meios de ação sobre a matéria desencadeiam forças que o trabalhador procura mobilizar, aumentar por meio de pesos, alavancas, contrapesos, movimentos circulares, e conservar utilizando diferentes técnicas como os reservatórios de água.

Os meios de ação aplicados dependem da natureza do material trabalhado: fluidos, sólidos estáveis, fibrosos, semi-plásticos (metais), plásticos (argila), maleáveis (cortiça, pele, têxteis, rotim). A classificação dos meios ambientes e dos materiais oferece uma grade que permite descrever os gestos e ações próprias a esta ou aquela técnica de aquisição (caça, pesca, criação, agricultura) ou de transformação da matéria.

A partir daí, Leroi-Gourhan elabora o conceito de *meio técnico*. Este consiste no conjunto de materiais, de modos de ação, de gestos e de cadeias operatórias disponíveis numa dada época por um dado grupo. Este ambiente desdobra-se em um ambiente *interno*, próprio a este grupo, e ambiente *externo*, constituído pelas técnicas disponíveis nos grupos circunvizinhos. Os fatos de *inovação* técnica (isto é, a invenção local de um procedimento técnico inédito) e de *empréstimo* (isto é, a adoção de um procedimento já existente e vindo de fora do grupo) dependem dos elementos já disponíveis no meio ambiente técnico interno: quando a roda é conhecida (por exemplo, com a carroça), estamos próximos de inovações tão diversas como o moinho, o torno do oleiro, ou a charrete, seja por inovação ou por empréstimo. A distinção entre estas duas

noções deixa de ser pertinente desde que o empréstimo ou a inovação dependem da capacidade do meio ambiente interno de recebê-los. Quando uma sociedade está pronta para utilizar a roda, pouco importa se esta foi inventada aí ou emprestada de fora.

Assim, à margem do marxismo, e antes do neomarxismo, Leroi-Gourhan desenvolveu uma antropologia das forças produtivas sublinhando o lugar central que elas ocupam na história das civilizações. Ele pode ser considerado o fundador da tecnologia cultural, cuja continuidade foi assegurada pela equipe reunida em torno da revista *Techniques et Culture*.

Embora por caminhos diferentes, sua pesquisa aproxima-se da do historiador Fernand Braudel apresentada no capítulo 3. Para este, a civilização material e as técnicas estão inscritas na longa duração. São um elemento do aspecto exterior da história, canalizando seu curso. Em sua obra em três volumes sobre o surgimento do capitalismo, Braudel (1979) avança a idéia de que o capitalismo é constituído por três “andares”: No térreo, como base, estão as condições materiais de seu surgimento, as técnicas, as estruturas do cotidiano. No segundo andar, está a economia de mercado. No terceiro, encontramos uma atividade lúdica, que consiste inicialmente no investimento de pesadas somas em aventuras mercantis, depois industriais. O primeiro dos três volumes da obra de Braudel dedica-se ao primeiro andar, à alimentação, ao habitat, aos transportes, à moeda, às cidades. O segundo trata da distribuição temporal e espacial da civilização material. Introduz à análise histórica dos mercados, que é tratada no terceiro volume. A obra de Braudel fornece um exemplo da passagem da antropologia das técnicas à história no sentido amplo.

André Haudricourt tem preocupações semelhantes às de Leroi-Gourhan ao fim de um itinerário diferente, pois começou com um diploma de engenheiro em agronomia obtido em 1931. Botânico e lingüista, Haudricourt interessou-se principalmente pela domesticação de plantas cultivadas (sobre este assunto pode-se consultar o livro que publicou com Louis

Hedin em 1987), pela história das técnicas e pela lingüística. A domesticação das plantas e animais é um processo complexo que acompanhou a sedentarização e a passagem da coleta à agricultura na fase final do mesolítico. Este processo resulta de uma familiaridade muito longa entre um grupo humano e um ecossistema dado. Ele chega a uma alteração do patrimônio genético de algumas espécies silvestres, tornando-as mais facilmente exploráveis pelo homem. Por exemplo, os milhos silvestres têm espigas grossas como a falange de um dedo, enquanto os milhos cultivados possuem espigas longas, de 15 a 25 cm. Sua colheita é mais fácil e mais rentável que a de seus longínquos ancestrais.

São vários os centros autônomos conhecidos de domesticação de animais e plantas. Como exemplo mencionamos as plantas cujos centros situam-se na América (que nos deu o milho, a batata, o tomate, o tabaco); no Oriente Próximo (a quem devemos os cereais cultivados na Europa e a videira); na Ásia (de onde vêm o arroz, certas espécies de inhame e as bananas); na África (que fornece o sorgo, o milhete, certas variedades de arroz e de inhames). A difusão mundial dos animais domésticos e das plantas cultivadas modificou, ao longo do tempo, os agrossistemas e seus potenciais produtivos. A relação entre os homens e as plantas estudadas por Haudricourt possui inúmeras implicações simbólicas, econômicas e, indiretamente, demográficas. Faz parte de um ramo da etnologia que tem por objeto a relação das sociedades com o meio ambiente vegetal – ramo conhecido pelo termo *etnobotânica*, que tem o seu homólogo para o meio ambiente animal sob o nome de *etnozoologia*.

Assim, para dar um exemplo, os pigmeus da floresta equatorial africana dispõem de conhecimentos cabais sobre centenas de espécies animais e vegetais cada uma com seu nome, e sobre seu comportamento, seu ciclo reprodutivo e seu habitat. O inventário do léxico e a análise do discurso técnico permitem apreender esses saberes e habilidades. A lingüística oferece, a este respeito, um esclarecimento complementar ao

da etnologia, introduzida por André Haudricourt no estudo comparativo e histórico das ciências vernáculas e de sua difusão.

Tais saberes vernáculos permitem a uma dada sociedade explorar um ambiente particular através de técnicas apropriadas. Assim, o que os pigmeus da floresta equatorial definem como seu meio ambiente próprio depende dos saberes e técnicas de que dispõem. Certas espécies de cogumelos, frutas, inhames silvestres, insetos, são definidos como recursos à medida que os pigmeus sabem identificá-los, nomeá-los e utilizá-los. Em compensação, os prospectores petroleiros ou os exploradores florestais que trabalham nas mesmas regiões são incapazes de mobilizar esses recursos dos caçadores-coletores, ao passo que o saber e os equipamentos que possuem permitem que se apropriem de matérias-primas inacessíveis aos pigmeus. O meio ambiente útil de uma sociedade dada está, então, relacionado com as técnicas e os saberes de que ela dispõe. Reciprocamente, as sociedades produzem os saberes e técnicas apropriados a um meio ambiente dado. Estes dois elementos formam sistema, que se exprime pela noção de *techno-environment*.

A ecologia cultural americana

Enquanto na França Leroi-Gourhan, Haudricourt e outros pesquisadores desenvolviam o estudo dos meios tecnoambientais, um movimento paralelo crescia nos Estados Unidos em meados dos anos 1950, partindo, no entanto, de uma outra tradição erudita, a de Boas. Como o neomarxismo, este movimento reata com o evolucionismo do século XIX, considerando as sociedades em seu devir, na mudança.

Conhecida pelo nome de *ecologia cultural*, *neo-evolucionismo* ou *evolucionismo multilinear*, esta abordagem repousa sobre os seguintes axiomas: 1) o homem é um ser da natureza; 2) a ciência do homem (antropologia) deve ser situada no quadro conceitual geral das ciências da natureza; 3) a filogê-

nese humana obedece às mesmas leis gerais de evolução que a filogênese das outras espécies animais; 4) isto posto, *Homo sapiens sapiens* apresenta, em relação às espécies mais próximas, uma diferença fundamental: o aparecimento do neocórtex acarretou uma desprogramação do comportamento humano. O espaço que então se torna disponível foi colonizado, de um lado, pela ação individual e coletiva e, de outro, por padrões comportamentais fornecidos pela civilização, definida esta como o conjunto de práticas sociais adquiridas por aprendizagem.

A última constatação conduz à seguinte conclusão: a civilização possui, na evolução humana, uma função análoga à da adaptação biológica ao meio ambiente na filogênese animal. A cultura (ou civilização) é o principal instrumento de adaptação de um animal provido de neocórtex ao meio ambiente.

O neo-evolucionismo é uma abordagem materialista, naturalista e funcionalista, mas que pode abrir espaço a uma teoria da ação e, eventualmente, da liberdade. O primeiro passo foi dado por Julian Stewart (1979, primeira edição de 1955), cuja obra continua sendo a principal referência: *Theory of Culture Change, the Methodology of Multilinear Evolution*. Sua publicação deu origem a uma abundante literatura, sobretudo americana. A revista *Current Anthropology* fez amplo eco a esta corrente.

Seus princípios básicos são:

1) as sociedades humanas sobrevivem e se reproduzem por meio da adaptação social e cultural ao meio ambiente tomado em seu sentido mais geral;

2) o meio ambiente impõe um certo número de leis, e abre certas possibilidades às sociedades. Em outros termos, o meio ambiente estabelece os limites ou forma da adaptação;

3) existe um elemento de indeterminação, ou de incerteza, que explica a diversidade de soluções adaptativas escolhidas por diferentes sociedades no interior de um mesmo meio ambiente;

4) a diversidade dos meios ambientes naturais ou antrópicos (isto é, modificados pelo homem), combinada com a possibilidade de fazer escolhas, explica a diversidade de civilizações;

5) as sociedades humanas evoluem no tempo segundo múltiplas trajetórias que não são unilineares mas de tipo complexo, em virtude do princípio n. 4.

A abordagem neo-evolucionista é freqüentemente denominada, mais ou menos como um sinônimo, *ecologia cultural*. A *ecologia* pode ser definida como o estudo do sistema de interações no interior de uma comunidade (vegetal, animal, etc.). A ecologia é chamada de cultural quando a comunidade estudada abrange constitutivamente uma sociedade humana. Neste caso, dada a importância do impacto humano, o estudo da civilização torna-se um elemento central da ecologia.

O neo-evolucionismo retoma a seu modo a distinção clássica entre os três grandes modos de adaptação ao meio ambiente nas sociedades pré-industriais. Um *modo de adaptação* é um certo tipo de exploração do meio ambiente que corresponde a um certo tipo de organização político-social e a uma certa configuração demográfica.

1) *A caça e a coleta*. Como vimos, os caçadores-coletores, na maioria dos casos, estão organizados em *bandos* nômades, de uma vintena a uma centena de indivíduos, que circulam no interior de um dado território explorando os seus recursos naturais, animais, vegetais e minerais. Este estilo de vida proporciona uma grande segurança. A densidade da população é extremamente baixa. O trabalho é pouco intensivo. O lazer é importante. Este foi o modo de adaptação da humanidade durante 99% de sua história; parece ser este o que melhor lhe convém, graças ao interconhecimento que reina entre as comunidades, à maleabilidade da organização social e ao tempo considerável que pode ser reservado à palavra, aos rituais, à expressão artística (cf. Sahlins, 1972).

2) *A agricultura*. Em vez de *coletar* o alimento, a agricultura visa *produzi-los* pela exploração de plantas e animais cujo

genótipo foi mais ou menos modificado após um processo de *domesticação*. Ela transforma as paisagens, é acompanhada de uma sedentarização das populações e de um aumento demográfico limitado pela *carga útil* do agrossistema considerado, e pelo desenvolvimento de patologias específicas às populações densas e sedentárias. Com o tempo faz uma forte estratificação social, o crescimento das desigualdades, e encontra-se na base do estado e da urbanização. É acompanhada, também, de uma grande insegurança alimentar devido aos tempos de escassez e de fome, apesar de uma intensificação do trabalho que reduz e, às vezes, suprime os períodos de lazer dos produtores. A agricultura surgiu faz cinco mil a quinze mil anos, em centros independentes uns dos outros, na Eurásia, na África e na América.

3) A *criação de gado nômade* consiste na exploração de um rebanho de animais domésticos (bovinos, ovi-caprídeos, camelídeos) em meios ambientes no mais das vezes marginais, impróprios à agricultura, mas freqüentemente em simbiose com os agricultores.

A idéia central da ecologia cultural é que a civilização, tomada em seu sentido mais amplo, mediatiza a relação entre o homem e o meio ambiente. Será que podemos levar esta lógica até pretender que as práticas simbólicas, o parentesco e a organização social desempenham funções de adaptação ao meio ambiente físico? Certos antropólogos americanos argumentaram neste sentido. É o caso de Roy Rappaport (1968) que propõe uma análise funcional dos rituais de uma sociedade da Nova-Guiné, os maring.

Os maring são horticultores cuja existência é marcada por conflitos armados entre aldeias, durante os quais contraem obrigações em relação a seus aliados e seus ancestrais. Essas obrigações devem ser periodicamente honradas durante um ciclo ritual de aproximadamente um ano, chamado *Kaiko*, que exige o abate de numerosos porcos. Os maring só podem participar deste ciclo ritual se possuírem um número suficiente de animais. Estes porcos semidomésticos passeiam no meio das

plantações provocando danos. Numerosos demais, causam tamanha depredação nos campos, que o *Kaiko* desempenha um papel regulador essencial reconduzindo a população suína a números aceitáveis. Rappaport acha, portanto, que pode sugerir, mais do que demonstrar, o valor adaptativo de certos rituais como o *Kaiko*. Esta tese muito sugestiva não convenceu, entretanto, os antropólogos, à medida que a concomitância do ritual e da regulação da população suína não é suficiente para elucidar a complexa causalidade em ação nesses fenômenos.

Em compensação, mostraram-se mais fecundos os estudos que analisaram as pressões impostas pelo meio ambiente e a margem de manobra que tais pressões autorizam em matéria de organização sociopolítica. As comparações propostas por Colin Turnbull entre caçadores-coletores ik e pigmeus mbuti mostra que a garantia de recursos alimentares de que se beneficiam estas duas populações, permite uma organização social flexível, caracterizada pelo fluxo de indivíduos de um bando a outro. Inversamente, pesquisas semelhantes feitas entre populações que vivem em meios ambientes áridos e semi-áridos (como os ameríndios dos desertos do Oeste americano) mostram que tais ambientes exercem pressões que limitam o número de formas praticáveis em matéria de aliança matrimonial e de residência.

Criticou-se a ecologia cultural à medida que, partindo de estudos funcionais, ela acabou desviando-se para um funcionalismo sistemático. Uma coisa é estudar a ou as funções de tal rito agrário ou de tal prática técnica, outra coisa é postular que todos os fatos observados têm uma função de adaptação ao meio ambiente material e humano, e que estas funções articulam-se harmoniosamente entre si. Encontraremos um exemplo desse desvio na obra de Rappaport citada acima, ou, de maneira ainda mais evidente, nas obras do antropólogo americano Marvin Harris. Contra as tendências extremas da ecologia cultural, deve-se permanecer sensível ao pluralismo, às incoerências e aos disfuncionamentos constatados em todas as civilizações, assim como à autonomia relativa das repre-

sentações, das crenças e do parentesco em relação às pressões do meio ambiente.

Essa crítica não retira, de modo algum, o duplo mérito desta corrente, que marcou até hoje a antropologia americana e teve repercussões na Europa. Antes de tudo, ela fez uma renovação dos conhecimentos ao chamar atenção para a relação das sociedades com o meio ambiente, isto é, para a inserção concreta das sociedades em seu contexto natural, particularmente para a gestão cultural dos recursos naturais, as técnicas de exploração do meio ambiente, a criação e o cuidado dos animais domésticos, os fatos demográficos, os hábitos alimentares, a adaptação biológica e técnica aos tipos extremos de meio ambiente (altitude, deserto, trópicos, ártico), as práticas ligadas ao corpo, à saúde e à doença. Esta contribuição pôde se integrar em diferentes tendências da etnologia francesa como o neomarxismo dos anos 1970, ou a escola de Leroi-Gourhan e Haudricourt.

Em segundo lugar, a ecologia cultural forneceu, e fornece ainda, o que convencionou chamar de “paradigma” científico, uma problemática que permite articular a primatologia comparada, a pré-história, a etnologia, as ciências do meio ambiente, os diferentes ramos da lingüística e a antropologia biológica. Diferente da antropologia francesa de inspiração durkheimiana, este paradigma leva em consideração a materialidade do corpo, a temporalidade, a historicidade como dimensões constitutivas de todos os fatos sociais. Conseqüentemente, insere-se na linha da antropologia definida por Boas como composta de quatro “quadrantes”: antropologia biológica, lingüística, arqueologia/pré-história e antropologia cultural. A tradição francesa clássica, ao contrário, abrange a antropologia cultural (fatos de civilização, estruturas do pensamento e representações), o estudo das estruturas sociais (parentesco, política), e certos aspectos da lingüística. Esta tradição define-se mais como estudo do Outro do que como estudo da espécie *Homo sapiens sapiens*.

Tanto na linha de pensamento marxista quanto na de Leroi-Gourhan ou da ecologia cultural, *Homo sapiens sapiens* é um ser que modifica seu meio ambiente pelo trabalho. Condição de toda atividade produtiva, o trabalho ocupa, pois, um lugar central na análise da produção.

O trabalho, os trabalhadores e suas representações

É definido como *trabalho* toda atividade humana intencional que acaba na produção de um bem ou de um serviço que tem valor de uso e valor de troca.

Esta noção, que parece banal, foi de fato elaborada recentemente e é especificamente ocidental. Ela é contemporânea da derrubada, sob a pressão do mercado, das paredes que separavam as diferentes formas de trabalho. Na Europa, durante o século XVIII, a economia monetária torna-se a referência dominante que permite comparar e aproximar as formas diversas de atividade produtiva. Foi nesse momento que tarefas até então especificamente denominadas (lavar, construir, pescar, colher, fazer) se condensam numa mesma noção de trabalho.

Nas línguas latinas, a palavra está marcada por sua etimologia. Deriva do baixo latim *tripalium*, armação de três estacas que servia para imobilizar cavalos, asnos, mulos e bovinos para ferrá-los, castrá-los, curá-los. No século VI, passou a designar um cavalete de tortura, o que sugere que outrora, e ainda hoje de certo modo, trabalho e dor estavam associados.

Quando a partir desta noção de trabalho, ampla mas culturalmente marcada, abordamos sociedades totalmente outras, corremos todo o risco de fazer violência às representações locais. Mesmo nas sociedades industriais modernas, as diferenças entre as noções de trabalho de um intelectual e de um operário, um francês ou um japonês, podem ser grandes. Imagine-se, então, as diferenças que surgem ao se analisarem sociedades tradicionais. Ora, assim como é útil comparar estas

atividades a partir de um único conceito, também é importante captar as significações diversas que possuem para os sujeitos. Isto pode ser feito a partir de um estudo do vocabulário das línguas vernáculas e de uma análise dos comentários emitidos durante as mais diversas atividades humanas. Por exemplo, mais do que o trabalho e a ociosidade no sentido atual destes termos, as oposições pertinentes poderiam ser a fadiga e o repouso, ou como entre os romanos o *otium* (o lazer contemplativo valorizado) e o *negotium* (o não-lazer, daí o negócio). Além disto, pressupondo a irracionalidade técnica dessas sociedades, o antropólogo ocidental é tentado a fazer entrar em categorias como a *magia*, o *ritual* ou a *atividade simbólica* atos que, para o próprio agente, são ações eficazes sobre a matéria. Em seu livro *Jardins de corail*, 1974), Malinowski mostrou de fato que a “magia” praticada pelos trobriandeses era, a seus olhos, uma ação tão eficaz quanto o roçar, a plantação de tubérculos de inhame ou a colocação de estacas de apoio.

Deve-se tirar a seguinte conclusão: a noção de *cadeia operatória* utilizada em tecnologia cultural, que conta só os elementos de ação eficaz sobre a matéria, e que relega a uma categoria residual, “mágica” ou “simbólica” as ações percebidas como não eficazes pelo ocidental, deve ser situada num contexto mais amplo: o da ação em geral, isto é, do conjunto das atividades individuais e coletivas que expressam as relações dos humanos com outrem, com a matéria, com os ancestrais, com os espíritos – atividades que têm como finalidade a produção dos meios de existência do grupo.

A ambigüidade da noção de trabalho é encontrada nos três domínios que examinaremos agora, a saber, a divisão do trabalho segundo os status sociais, a transmissão de qualificações e a organização do trabalho.

A divisão do trabalho e o status das pessoas

Por *divisão do trabalho* designa-se o fato que os indivíduos ou os grupos especializam-se, em certas atividades complemen-

tares. Exemplos: os homens caçam e as mulheres colhem; os membros desta casta são marceneiros e os daquela são costureiros; esta cidade é conhecida pelos tecidos de lã que produz e aquela por suas peregrinações.

Mencionemos quatro critérios de estratificação pertinentes quanto à especialização dos trabalhadores. O primeiro refere-se ao *gênero*, isto é, à definição social dos status e papéis masculinos e femininos, em oposição à definição biológica do sexo. A distinção dos gêneros é acompanhada de uma divisão dita sexual do trabalho. As palavras *gênero* e *sexo* demandam uma explicação. Existem definições biológicas e anatômicas do sexo. Mas, a partir da evidente distinção dos dois sexos, cada sociedade elabora os papéis sociais e as características de cada um em matéria de vestimenta, comportamento e tarefas masculinas e femininas. A língua francesa dispõe apenas de uma palavra, *sexo*, para designar ao mesmo tempo as diferenças anatômicas e as diferenças sociais. Em compensação, as línguas inglesa e portuguesa possuem dois termos: *sex* e *sexo* designa o aspecto anatômico, *gender* e *gênero* conota as características sociais. Os antropólogos franceses tendem, atualmente, a utilizar o termo “gênero”, o que se justifica pelo fato de que o francês possui uma acepção semelhante a partir do “gênero” gramatical das palavras.

A prova de que a definição do gênero é de ordem socio-cultural é de fácil argumentação. Em primeiro lugar, o gênero pode estar em contradição com o sexo. Assim, entre os nuer do Sudão, uma mulher *eseter* II pode assumir o status de homem, vestir-se como um homem, exercer atividades de homem, ter esposas. Em segundo lugar, estas definições variam de uma sociedade a outra. Nas sociedades da floresta tropical africana, o cultivo da terra com a enxada é considerado um trabalho feminino, ao passo que nas sociedades do Sahel é um trabalho masculino.

A idade constitui o segundo fator de divisão de status a partir do qual se opera a divisão social das atividades. Pode-se fazer em relação à idade uma observação semelhante à que foi

feita em relação ao gênero: é menos a idade biológica que conta, e mais a *senioridade* socialmente construída. Assim, uma mulher ou um homem jovens podem ser considerados mais velhos quando recebem um título que lhes confere tal status. Reciprocamente, pessoas idosas poderão ser consideradas jovens se estão situadas numa posição hierárquica inferior. A senioridade está para a idade assim como o gênero está para o sexo: é uma construção social ligada ao dado biológico, mas que é suscetível de tomar liberdades em relação a este. Os mais velhos e os mais novos (socialmente definidos como tais) não correspondem, necessariamente, às pessoas biologicamente idosas ou jovens.

Ora, quase todas as sociedades estruturam a distribuição de tarefas segundo o grau de senioridade. As sociedades tradicionais, que valorizam a ancianidade, tendem a reservar aos mais novos atividades penosas e subordinadas. Atribuem aos mais velhos a responsabilidade de reproduzir a sociedade através da palavra, do exercício do poder e da ação simbólica.

O terceiro elemento de status que repercute sobre a divisão social das atividades é constituído pelas *castas*, onde elas existem, sobretudo na Índia e na Ásia do sudeste. As castas manifestam-se de muitas formas, mas, de modo geral, são grupos endogâmicos, hierarquizados segundo o grau de dignidade, pureza ou de sacralidade, e que são especializadas em certas ocupações. Assim, na Índia, somente os brâmanes, que estão no topo da hierarquia de pureza, podem preparar a comida considerada pura, e que será consumida por todas as outras castas. São eles, portanto, que preparam as refeições cerimoniais das outras castas. Na base da hierarquia estão os intocáveis, que manipulam as matérias impuras, entre as quais se incluem os dejetos do corpo humano. É dentre eles que se recrutam os barbeiros e os lixeiros.

O quarto elemento de status diz respeito à *escravidão*. Esta instituição está comprovada praticamente em todo o mundo ao longo da história, e existe ainda hoje. É impossível defini-la de modo unívoco, e os especialistas acham que tanto a ausência

de liberdade quanto o direito de propriedade exercido pelo amo não são critérios pertinentes. Um escravo, com efeito, pode ser mais “livre” que um filho ou uma filha, e a noção de propriedade herdada do Direito romano não é uma categoria facilmente aplicável a outras civilizações. A escravidão resulta da convergência de elementos que dependem do parentesco (o escravo segue uma trajetória que o arranca de seu grupo de parentesco), da economia (o escravo ou seus ascendentes passaram pelo mercado), da existência de um sistema econômico fundado no trabalho servil ou de uma organização política na qual o poder apóia-se numa categoria de clientes mantidos numa situação de dependência.

Na divisão social do trabalho, se os escravos exercem funções ligadas a sua condição desprezada, terão de fazer os trabalhos mais penosos, perigosos e desconsiderados (nas minas, nas plantações de cana de açúcar ou algodão, na construção de obras de arte), geralmente com rendimentos muito baixos. Mas é possível também que recebam tarefas em função de seu status de quase estrangeiro, suscetível de ser oposto aos autóctones, e neste caso exercerão funções militares ou políticas. Assim, em numerosos estados, o escravo eunuco sem ascendentes nem descendentes, desvinculado de qualquer laço de parentesco e que depende unicamente do soberano, pode ocupar cargos políticos elevados: grão-vizir, chefe das forças armadas, intendente do palácio real. Deste modo, seu valor mercantil pode ser de dez a cinquenta vezes mais elevado que o de um escravo sadio.

As qualificações e sua transmissão

Acabamos de mostrar a relação entre a divisão do trabalho e o status da mão-de-obra. Convém agora esclarecer este ponto sob um outro ângulo, o das qualificações dos agentes, resultantes da diversificação da economia e da incapacidade de uma família dominar o conjunto de processos técnicos disponíveis na sociedade considerada. Certos indivíduos destacam-se nesta

ou naquela atividade: cuidado dos doentes, fundição do ferro, carpintaria, tecelagem, cestaria e trançado. Sua especialização corresponde a uma intensificação das trocas pois o cesteiro troca seus produtos com o tecelão, o ferreiro, etc. Devemos ter o cuidado de não ver nesta especialização uma consequência direta da complexidade crescente das técnicas. Mesmo entre os caçadores-coletores ou os agricultores auto-subsistentes, existem indivíduos que se distinguem por esta ou aquela prática, seja ela religiosa, médica, oratória ou cinegética. Isto depende dos dons e trajetórias de cada um. Por exemplo, o xamã da Sibéria adquire seu status de terapeuta, de especialista em vida, em espíritos e em caça, depois de uma crise pessoal cujos sintomas são estereotipados (anorexia, afasia, fugas para a floresta, estados de transe), e que, subjetivamente, toma a forma de uma penosa viagem iniciática para o além-mundo povoado de espíritos.

Este caso pode parecer extremo à medida que se refere a uma atividade que, aos olhos de um ocidental, não parece pertencer mais ao domínio da religião do que da produção de bens e serviços. A esta objeção podemos opor dois argumentos. Em primeiro lugar, o xamã está implicado na aquisição de animais durante a caça, da qual tem o domínio simbólico. Exerce, portanto, um papel econômico. Em segundo lugar, como vimos, são numerosas as atividades produtivas formadas por etapas que um ocidental moderno qualificaria de rituais ou simbólicas. Assim ocorre quando a agricultura, a pecuária, a metalurgia e a navegação são acompanhadas de crenças e proibições, votos e ex-votos, ritos protetores e orações. Mencionamos anteriormente o caso das práticas hortícolas dos trobriandeses. Em outros termos: nas sociedades tradicionais, o fato social (por exemplo, o xamanismo) é um fato social total, que abrange aspectos econômicos (caça, divisão do trabalho), religiosos (comunicação com os espíritos), terapêuticos (cuidado dos doentes), sem se poder determinar quão desses aspectos é causa dos outros.

Além dessa especialização inicial, a complexidade crescente das técnicas e a intensificação da produção e das trocas

realizam uma profissionalização das atividades que as transforma em ofícios, objetos de aprendizado e de institucionalização. Esta é acompanhada, na época moderna, do que Max Weber chama "desencantamento" do mundo, que despoja parcialmente as profissões seu aspecto ritual e religioso, exibindo cruamente sua base técnica e econômica. Notemos, entretanto, que o desencantamento é parcial, e não elimina totalmente o conteúdo simbólico da divisão do trabalho. Este conteúdo é visível em profissões como a de piloto de vôos internacionais, de cirurgião, profissões ligadas à vida, à morte, ao perigo: como recentemente as profissões ligadas à guerra ou às minas, que têm ou tinham uma *aura* singular. Mas um olhar experimentado não encontra dificuldade em perceber um conteúdo simbólico em toda atividade econômica, mesmo a mais prosaica. Os motoristas de caminhão têm, também, sua simbólica e seu folclore.

No mesmo sentido, pode-se afirmar que o aprendizado de uma profissão implica num processo de socialização que vai além da aquisição de competências técnicas. Nas cidades da Nigéria contemporânea, os açougueiros e alfaiates são geralmente muçulmanos, ao passo que os pedreiros e mecânicos são escolhidos entre os cristãos. Um rapaz que deseja ser açougueiro deve acompanhar seu mestre à mesquita, fazer orações e abluções cotidianas. Correlativamente, um rapaz, que deseja aprender mecânica de automóveis ou o ofício da construção civil, converter-se-á ao cristianismo, no caso de não ser cristão.

Uma vez sublinhado o aspecto simbólico da divisão do trabalho, retornemos a seus aspectos puramente técnicos e econômicos. Estes devem ser tratados, como foi dito, a partir das competências e da institucionalização. As competências são transmitidas pelo *aprendizado* que passa pela familiarização com as habilidades técnicas, o equipamento, os materiais e todos os elementos do meio ambiente técnico. No contexto da família, o aprendizado se faz pela participação progressiva dos rapazes nos trabalhos masculinos, das moças nos trabalhos femininos. Nas sociedades onde há uma profissionalização das

atividades (e é raro que isto não ocorra nos domínios da metalurgia, da terapêutica, da arte e do sagrado), o aprendiz é posto a serviço de um mestre, fornecendo-lhe prestações em trabalho e em produtos, até abandonar sua formação ou tornar-se um especialista reconhecido. No caso dos ferreiros de Camarões citado no início desta quarta parte, o aprendizado era ritmado pela aquisição de técnicas de fabricação de conjuntos de artefatos (lâminas retas, lâminas curvas, objetos ocós, enxadas). Cada fase era seguida de um pagamento da parte do aprendiz. Enfim, quando o ferreiro estava preparado para abrir sua própria forja, comprava os ingredientes, as ferramentas e uma bigorna de seu mestre, e oferecia um festim à corporação de ferreiros para a qual, por isso mesmo, era admitido.

No curso da história, um pouco por toda a parte no mundo inteiro, a tendência dos mercadores e artesãos foi a de se unir formando redes, associações. A palavra *corporação* surge na Europa no século XVI. Designa uma associação de artesãos ou de mercadores especializados, que se unem para regulamentar sua profissão e defender seus interesses. Na Europa, a partir do século XI, estas associações determinam as condições de entrada na profissão, zelam pela qualidade dos produtos, regulamentam as condições de trabalho, asseguram o auxílio mútuo no interior do grupo. Elas visam eliminar a concorrência, constituir um sistema de monopólio em benefício de algumas famílias que conseguiram organizar esta ou aquela profissão. É um fenômeno tipicamente urbano, característico das cidades de porte médio, e que não diz respeito à elite profissional, nem aos tarefeiros que vivem do que ganham a cada dia.

Encontramos fenômenos semelhantes por todos os lugares, em todas as épocas: guildas pós-medievais do mundo muçulmano, castas na Índia, tontinas, confrarias de artesãos.

A palavra *tontina* vem do nome de um banqueiro napolitano, Lorenzo Tonti. A tontina é uma associação de crédito mútuo, que reúne periodicamente seus membros com o fim de cotizar numa caixa única, formada pela contribuição de cada participante. Esta soma permite fazer investimentos no comércio ou na produção.

Em ambientes onde as possibilidades de empréstimo não existem ou são desfavoráveis, e onde a capacidade de poupança é constantemente ameaçada pelas pressões da parentela e pelas incertezas da existência, a tontina proporciona um quadro institucional e um suporte moral indispensáveis. No mundo contemporâneo, é praticada, sob modalidades diversas, na América Latina, na Ásia e na África.

Encontram-se confrarias de artesãos cercadas por proibições, ligadas muitas vezes à metalurgia e às artes do fogo, na Europa, na América pré-colombiana e na África ao sul do Saara: é o caso dos ourives, fundidores e ferreiros da proto-história germânica ou dos metalúrgicos do Sahel, que formam grupos à parte, às vezes qualificados como castas. São, geralmente, desprestigiados. Realizam trabalhos considerados impuros (enterro de mortos, circuncisão dos rapazes); suas esposas desempenham funções de parteiras e praticam a excisão das meninas. Casam-se mais no interior do grupo que fora dele. Podemos citar também o papel desempenhado pelos judeus na Idade Média, ao servirem de banqueiros quando a Igreja proíbe aos cristãos o empréstimo a juros.

Esses grupos ou associações estruturam a vida pública, rural ou urbana, segundo critérios diferentes dos do parentesco, do mercado ou da autoridade política. Exercem funções que merecem a atenção do antropólogo.

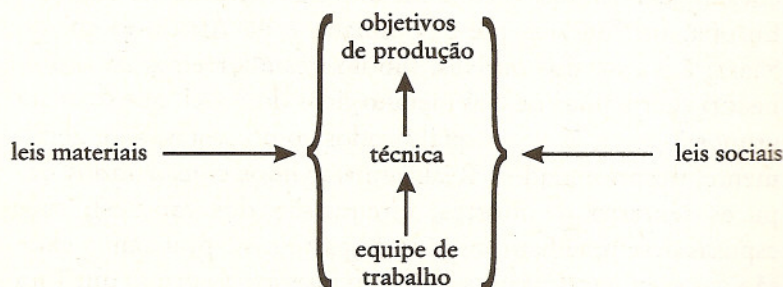
Certamente não tem importância que todos os trabalhadores sempre, e em todos os lugares, se associem a tais grupos. Mas pode-se afirmar que, na imensa maioria dos casos, o trabalho não é um assunto individual. É uma atividade socializada, o que fica claro em suas formas de organização.

A organização do trabalho

O *trabalho organizado* é um trabalho realizado por várias pessoas agindo em conjunto e formando uma equipe de trabalho. Exemplos: uma empresa industrial, um bando de pigmeus

caçando com rede, uma equipe de homens e mulheres ceifando trigo.

O caso do trabalho organizado merece menção especial por causa de sua complexidade e sua frequência. O antropólogo americano Stanley Udy (1970) considera que a equipe de trabalho faz parte de um *sistema de trabalho* cujos principais elementos são a *equipe* em questão, que visa a *objetivos de produção* por meio de uma *técnica*, estando tudo isto submetido, de um lado, a *leis materiais* e, de outro, a *leis sociais*.



Esquema do sistema de trabalho (segundo Udy)

Este esquema permite classificar as formas de trabalho organizado em quatro tipos em função do elemento do sistema ao qual os outros estão subordinados. As organizações de trabalho podem ser determinadas pela produção, pelas técnicas, pelas pressões sociais. Existe um quarto tipo, o das organizações pluralistas, que combina os tipos precedentes.

A caça ao bisão pelos índios das planícies norte-americanas é um exemplo de organização determinada pelos objetivos de produção. Durante o período de caça, a organização social era suspensa e substituída por um sistema de papéis sociais *ad hoc*. A técnica de caça era igualmente uma técnica específica, estreitamente subordinada à natureza do terreno assim como ao tipo e ao comportamento da caça. Este tipo de organização

provoca tal pressão sobre a sociedade que é viável apenas temporariamente.

As formas de organização determinadas tecnicamente surgem após uma transferência de tecnologia que exige um remanejamento dos objetivos da produção e das relações sociais. Encontram-se muitos exemplos nos países ditos em desenvolvimento, quando se esforçam para introduzir uma tecnologia que é necessário dominar, mesmo na ausência de objetivos de produção claramente definidos e justificáveis. É o caso da instalação do complexo siderúrgico no sudeste da Nigéria, em plena crise de superprodução mundial. Este tipo de organização é muito instável pois, cedo ou tarde, será obrigado a ceder às pressões econômicas ou sociais.

Os tipos de organização do trabalho determinadas socialmente são freqüentemente adotados, de modo particular mas não exclusivo, nas sociedades tradicionais. Por exemplo, na família camponesa russa analisada pelo economista Chayanov nos primeiros decênios do século XIX, como em todas as civilizações agrícolas, é a composição da família que determina os objetivos da produção, e que dita a natureza das técnicas utilizadas, pois estas são função da composição da mão-de-obra familiar disponível. A organização muda também com o passar dos anos, em função do ciclo de vida da família, dos nascimentos, do amadurecimento dos jovens de ambos os sexos, do declínio físico dos pais. Os objetivos da produção, como Chayanov demonstrou, são ajustados a cada ano, a fim de assegurar um equilíbrio tão constante quanto possível entre os gastos em trabalho e o nível de vida. Trata-se de um tipo de organização pouco favorável à inovação, mas estável já que é relativamente isento de contradições.

O quarto tipo de organização do trabalho empiricamente verificado é pluralista, isto é, resulta de um compromisso entre os objetivos da produção, as técnicas praticadas e as leis materiais e sociais. Quase todas as empresas industriais pertencem a este tipo, que é aberto a inovações, mas atravessado por todo tipo de tensões entre os diferentes elementos do sistema

de trabalho uma vez que nenhum deles é nitidamente dominante.

Esta tipologia permite efetuar uma leitura das mudanças históricas que afetam as sociedades e os sistemas de trabalho nos períodos de mudança técnica ou social rápida. Este é o caso das revoluções industriais sucessivas, da modernização da agricultura europeia a partir da Segunda Guerra Mundial ou das transferências de tecnologia nos países subdesenvolvidos.

Está claro, pelo que acabamos de dizer, que o trabalho, mesmo nas sociedades industriais, não tem só a função de produzir bens e serviços em benefício do produtor e do consumidor. Suas funções e implicações são múltiplas: transferência de tecnologia, manutenção ou transformação dos status ligados à divisão social ou sexual do trabalho, comunicação com o além-mundo da religião, definição das identidades coletivas e alteração ou fortalecimento das relações de poder.

Concluindo, tentemos substituir a definição de trabalho elaborada pelos economistas, e que nos foi útil como ponto de partida, por uma definição antropológica das atividades produtivas. Diremos que o trabalho é a atividade que permite a produção, gestão e transformação dos *recursos* necessários à vida em sociedade. A contribuição específica da análise antropológica permite demonstrar que estes recursos ultrapassam amplamente os três fatores de produção da economia clássica, a saber, as matérias-primas, a força de trabalho, o capital. A análise dos *meios tecnoambientais* permite relacionar as técnicas e as matérias disponíveis entre si e com o fator trabalho. A análise do *status* mostra que o eu ou a pessoa do xamã, do operário especializado, do presidente-diretor geral de uma sociedade, ou de qualquer outro trabalhador, são recursos que podem ser mobilizados do mesmo modo que o meio ambiente físico. A pessoa está situada no *tempo* e no *espaço*, de modo que tempo e lugar estruturam o trabalho e são estruturados por este. Vê-se isto no caso da divisão sexual do trabalho, onde cada gênero tem seus lugares e seu emprego do tempo pró-

prios. O desempregado ou o aposentado, em contrapartida, experimentam a decomposição de seu emprego do tempo e de seu emprego dos lugares. Significa, em outros termos, que o trabalho mobiliza e estrutura *identidades* pessoais e as identidades de grupos ou de categorias. O trabalho, como vimos no caso dos horticultores trobriandeses, é um meio de mobilizar, ao serviço da produção, os recursos do outro mundo povoado de ancestrais e espíritos. Sob certos aspectos, as atividades artísticas, religiosas e políticas podem ser submetidas à mesma análise.

Todos estes recursos estão dotados de valores sociais que não podem ser reduzidos aos valores de uso e aos valores de troca da economia. Pode-se citar, como exemplo, o célebre estudo de Max Weber (1901) sobre a ética protestante e o espírito do capitalismo, que mostra o sentido que os calvinistas atribuíam ao trabalho. Para eles, o sucesso resultante do trabalho é o único sinal visível da escolha de Deus, escolha em si mesma livre, arbitrária, que situa um indivíduo entre os homens que receberam a salvação eterna. Daí a importância de discernir o que em alemão se chama *Beruf*, a vocação, o chamado de Deus para o cumprimento de uma tarefa, um ofício, uma profissão; daí a obrigação de se empenhar inteiramente e a exigência de ser bem sucedido. O fracasso é um sinal da maldição divina: incorre em censura da sociedade. Mas o sucesso obtido pelo trabalho na prática da profissão é o sinal da eleição; este sucesso não dá nenhum direito de se apegar aos *bens materiais*, aos *benefícios* que *dele* resultam, pois estes desviariam das preocupações espirituais relativas à caridade e à vida eterna; aqui embaixo somente a vida austera preconizada pelo Evangelho é legítima para os cristãos. Com exceção das boas obras, o único uso possível dos benefícios é, portanto, seu reinvestimento. Daí o espírito do capitalismo que, combinado a outros dados históricos, está na origem do desenvolvimento econômico do Ocidente.

Terminaremos o presente capítulo como o iniciamos, com uma referência a Karl Marx. Ele achava que o ser humano

define sua pessoa e sua identidade pela transformação da matéria, que humaniza com seu trabalho. Conseqüentemente, o proletário está alienado quando o produto de seu trabalho lhe é arrancado para ser vendido no mercado. Esta teoria é muito característica da época de Marx, fascinada pela revolução industrial e pela posição abusiva que o trabalho tomou nas sociedades modernas. Essa teoria implica que o ser humano se define mais pela produção que pela troca ou pelo consumo. Ora, como vimos no capítulo sobre a distribuição, as identidades individuais e coletivas são em parte definidas pelas relações de troca. É possível fazer uma observação semelhante a respeito do consumo: a identidade dos indivíduos e dos grupos é definida, de certo modo, por aquilo que consomem.

Para saber mais

Sobre a economia política marxista em antropologia

GODELIER, Maurice. *Horizontes da antropologia*. Lisboa, Edições 70, 1981.

SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979.

TERRAY, Emmanuel. *O marxismo diante das sociedades primitivas*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.

Sobre o meio técnico-ambiental

HAUDRICOURT, A.G. e HÉDIN, L. *L'homme et les plantes cultivées*, Paris, Métailié, 1987. Uma viagem no tempo e nos cinco continentes em busca das origens e dos fundamentos da prática da agricultura. A relação do homem com as plantas úteis, plantas mágicas, com os alimentos e os produtos têxteis, as especiarias e as frutas, revela um universo ignorado pela maioria dos cidadãos – no entanto sustenta todo o edifício das civilizações contemporâneas.

LEROI-GOURHAN, André. *Evolução e técnicas*. 1- *O homem e a matéria*. 2- *O meio e as técnicas*. Lisboa, Edições 70, 1984. São clássicos voltados para análise das técnicas e da produção.

CROSBY, Alfred W. *Imperialismo ecológico. A expansão biológica da Europa: 900-1900*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

RIBEIRO, Berta G. (coord.). *Etnobiologia*. In: RIBEIRO, Darcy (ed.). *Suma etnológica brasileira*. Edição atualizada do *Handbook of South American Indians*. Petrópolis/Rio de Janeiro, Vozes/Finep, 1986. Vol. I.

—. *Tecnologia indígena*. In: Ribeiro, Darcy (ed.). *Suma etnológica brasileira*. Edição atualizada do *Handbook of South American Indians*. Petrópolis/Rio de Janeiro, Vozes/Finep, 1986. Vol. II.

—. *Dicionário do artesanato indígena*. Belo Horizonte/São Paulo, Editora Itatiaia Ltda./Edusp, 1988.

Sobre os sistemas de trabalho e cultura de classe trabalhadora

GIROLETTI, Domingos. *Fábrica, convento disciplina*. Belo Horizonte, Imprensa Oficial, 1991.

LOPES, José Sergio Leite. *O vapor do diabo*. O trabalho dos operários do açúcar, 1976.

—. *A tecelagem dos conflitos de classe na cidade das chaminés*. São Paulo/Brasília, Editora Marco Zero/CNPq, 1988.

—. (coord.). *Cultura e identidade operária. Aspectos da cultura da classe trabalhadora*. Rio de Janeiro/São Paulo, Editora Marco Zero/Editora da UFRJ, 1988.

RIBEIRO, Berta G. e ALVIM, Maria Rosilene et alii. *O artesão tradicional e seu papel na sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro, Funarte/Instituto Nacional do Folclore, 1983.

Capítulo 14

Produção social e consumo de objetos

Podemos definir o *consumo* como a destruição dos bens e serviços pelo uso que deles se faz. A antropologia do consumo é o mais jovem e o menos desenvolvido dos ramos da antropologia econômica, visto que as abordagens dominantes tanto na antropologia como na economia foram organizadas, seja em torno da distribuição (este é o caso da economia clássica e neoclássica, da teoria da reciprocidade de Mauss de onde nasce o estruturalismo de Lévi-Strauss, do “substantivismo” de Polanyi e do “formalismo” ao qual este se opõe), seja a partir da produção (o caso da abordagem marxista).

Nestes dois primeiros tipos de abordagem, o consumo de bens e serviços é considerado um fenômeno óbvio, periférico, como o desfecho natural e sem mistério de um itinerário ao longo do qual tudo se decide numa ou noutra das duas primeiras etapas. O bem ou o serviço não são analisados em si mesmos nem em suas relações com o consumidor.

Mais ainda, a análise marxista chegou a uma teoria da alienação do produtor no objeto manufaturado, mencionada no capítulo anterior, que merece atenção pela enorme influência que exerceu nas pesquisas contemporâneas sobre o consumo. Para Marx, nisso próximo de Hegel, o desenvolvimento das potencialidades humanas realiza-se no trabalho, que é, ao mesmo tempo, destruidor das determinações da natureza bruta e criador de um mundo de objetos humanizados. O marceneiro, por exemplo, destrói uma árvore a fim de cortá-la em pranchas para fazer móveis. Destrói uma árvore natural para fazer móveis “culturais”. O trabalho, que é o princípio de todo

o valor, incorpora-se no objeto manufaturado. O trabalhador apropria-se de sua própria essência, sua identidade, ao apropriar-se do produto de seu trabalho. Ora, numerosos modos de produção (particularmente o modo de produção capitalista) confiscam o objeto fabricado, privando o trabalhador que, conseqüentemente, não pode reapropriar-se do produto de seu trabalho, isto é, de sua essência investida no objeto. O trabalhador aliena-se. O consumidor, por sua vez, em posse de um objeto que não produziu, que no mercado é transformado em mercadoria anônima e não lhe permite apropriar-se de sua humanidade trabalhadora. O consumidor também é alienado.

A era dos precursores: Marx e os antropólogos

Desde o fim do século XVI, críticas contundentes foram dirigidas à supervalorização puritana do trabalho. Weber concordava com Marx ao sublinhar a importância do trabalho na definição que o homem moderno dava de si mesmo. Mas era antes para enfatizar o papel da ética na relação do sujeito consigo mesmo e com a sociedade do que a sua alienação na mercadoria. Ao contrário, para Weber, o espírito (ou *ethos*) do capitalismo culminava no ascetismo secular, isto é, numa não-apropriação do objeto, na sua colocação no mercado.

O sociólogo Simmel, por sua vez, observava que as sociedades modernas entravam numa era de consumo de massa possibilitado pelo desenvolvimento da indústria. O dinheiro, como forma abstrata de toda mercadoria, representava um potencial de liberdade – teoricamente o mesmo para todos, em quantidade igual.

Até uma época recente, Weber e Simmel estavam muito isolados para que fossem escutados em relação a um tema – o consumo – de pouquíssimo interesse para a maioria dos especialistas do econômico e do social. Inversamente, até onde se pode ir na história da antropologia, os hábitos de consumo dos povos exóticos chamaram atenção dos observadores: vestuário, adornos, alimentação, proibições diversas de ingestão desse ou

daquele alimento, utilização dessa ou daquela categoria de objetos, ligada ao sexo, ao status ou à posição social. Consequentemente, são inúmeros os estudos setoriais sobre os fatos de consumo na literatura antropológica.

Assim, André Leroi-Gourhan consagrou 150 páginas de seu tratado de tecnologia à habitação, que considerava uma das principais técnicas de consumo. Na França depois dele, na Alemanha a partir de Ankermann e Frobenius, numerosos antropólogos se interessaram pelo contexto material da família e do grupo familiar, a saber, a moradia das sociedades tradicionais. Como em Leroi-Gourhan, a disposição e organização material da casa foi objeto de uma atenção particular, relacionada a duas forças, as exercidas pela matéria e as exercidas pela sociedade.

As pressões exercidas pelo sistema tecno-ambiental. – A habitação organiza um microambiente. Sua construção é o resultado de um compromisso entre dois extremos climáticos: o calor do dia e do verão, o frio da noite e do inverno. A forma e a orientação da casa são determinadas pela necessidade de proteger-se dos ventos dominantes e de captar o calor ou a luz. O nomadismo impõe estruturas provisórias ou transportáveis. O sedentarismo permite construções permanentes, de modo que a arquitetura regional abrange uma série de formas, indo do simples pára-vento entre certos caçadores-coletores a vastas construções nobres, em pedra, destinadas a servir de espaço para o consumo de luxo praticado por uma elite.

Os materiais de construção que um território dado oferece e as técnicas adequadas exercem uma outra pressão de tipo ambiental: madeira, pedra, taipa para a construção de paredes; ripas, lousas, colmo, ardósias para a cobertura; couro ou têxteis para a fabricação de tendas; equipamentos e habilidades técnicas disponíveis para manejar estes materiais são outros fatores que irão pesar sobre os limites em que pode se desenvolver a habitação.

As pressões procedentes da organização social e das representações. – A habitação abriga um grupo residencial. Vimos,

nos capítulos 4 e 5, dedicados ao parentesco, que sua configuração depende da organização social: família nuclear ou extensa, monogâmica ou poligâmica, comunidade de famílias compartilhando um poço, um forno, um celeiro, ou espaços de produção comuns; categorias de homens, mulheres ou jovens solteiros dispondo de habitações específicas; hierarquia de indivíduos, de grupos ou de status definindo uma segregação do espaço ou uma distinção dos estilos.

Os indivíduos e grupos em questão constituem e organizam o espaço em função de suas representações culturais próprias – as concepções de intimidade, a coabitação dos sexos ou das gerações num mesmo local ou sua separação, a coabitação com os animais domésticos ou seu isolamento em locais *ad hoc*, o conforto e a mobília considerados indispensáveis determinam as soluções arquitetônicas fundamentais. As crenças e o simbolismo estão presentes na escolha dos lugares, nos rituais de construção e nas práticas destinadas a proteger os habitantes de diversos malefícios e infortúnios.

Os antropólogos interessaram-se, portanto, pelo consumo e suas técnicas. Mas até uma época recente, nenhuma tentativa havia sido feita para reunir estas pesquisas num domínio único – o da antropologia do consumo – balizado pelo duplo ponto de vista, econômico (relativo à produção e a distribuição, o dinheiro e o mercado) e antropológico (relacionado com a sociedade e a civilização). A abertura deu-se em várias frentes inesperadas – as dos estudos do habitat, do simbólico e da alimentação, retomando, numa perspectiva ampliada, as aquisições da antropologia clássica.

Aproximando, o espaço, a antropologia da habitação

O ano de 1966 é o ano do surgimento do texto fundador da antropologia do consumo, o livro do americano Edward T. Hall, traduzido para o francês em 1971 e para o português em 1977, com o título *A dimensão oculta*. É um estudo da percepção e da ocupação do espaço humano a partir das aquisições da

etologia humana e animal. A *etologia* é o estudo do comportamento do ser vivo em seu meio ambiente habitual, por observação à distância e sem o uso da comunicação; de modo diferente da antropologia, que se fundamenta na participação do observador na vida do grupo observado e na comunicação verbal.

O ser humano dispõe de receptores que lhe permitem perceber o espaço: a visão, a audição, o olfato, o tato, a sensibilidade proprioceptiva muscular. Além disso, a percepção do espaço é culturalmente construída e variável segundo as sociedades: se necessitamos da visão e do olfato para perceber a cozinha e os odores, é a civilização que fará a distinção entre os odores neutros e por conseguinte não percebidos, e os odores significativos, aceitáveis ou não. Em um outro registro, a distância que os indivíduos colocam e toleram entre eles muda segundo o contexto: intimidade, relação pessoal, encontro entre dois desconhecidos. A definição sociocultural da distância depende do que Hall, seguindo outros antropólogos americanos, chama a *proxemia*, isto é, o conjunto de fatos de percepção e de normas da proximidade física que regulam a ocupação do espaço humano.

Os trabalhos de Hall inauguram uma abordagem antropológica dos domínios do consumo relativos ao espaço, a saber, a arquitetura, o mobiliário, a decoração interior, as cores, a iluminação, a climatização, as vestimentas e muito particularmente esses espaços coletivos onde os humanos se acotovelam às vezes em multidões compactas: transportes coletivos, lugares de trabalho, espaços de lazer, vias públicas, cidades. Sensíveis aos fatos de comunicação, inclusive sensorial, entre os atores, as pesquisas de Hall desembocam também numa antropologia dos estilos de vida e do consumo cultural, intimamente ligada à ocupação do espaço – sendo a cultura definida como um *medium* de comunicação entre os ocupantes de um espaço de contato dado.

A partir de suas posições, Hall pôde lançar um ataque contra a arquitetura e o urbanismo funcionalistas modernos,

contra os grandes conjuntos residenciais e contra o abuso do automóvel. Enfatizava a perda de sentido e de identidade que criava uma gestão do espaço que ignorava as tradições culturais em matéria de proximidade, que eram, ao contrário, respeitadas pelas arquiteturas tradicionais. Chamou atenção para o estresse, a violência e a saturação do espaço nas grandes metrópoles.

Mas a sua crítica continua tributária do pessimismo da Escola de Frankfurt e das teorias da convergência em voga nos anos 60, que viam na modernização uma máquina para laminar as identidades. Como se pôde perceber depois, ele subestimava a capacidade dos atores para desviar as intenções dos decoradores, arquitetos e urbanistas para reorganizarem o espaço em função de suas próprias normas, de realojar uma arquitetura vernácula nos interstícios deixados pelos planejadores.

As pesquisas de Edward Hall e de seus sucessores, como Pascal Dibie em seu *Etnologia do quarto de dormir* (1987), permitem inserir o habitar numa antropologia geral do consumo, que desborda as sociedades "etnologizadas" para englobar as sociedades industriais. Paralelamente, outros domínios foram conquistados e integrados nesta perspectiva global. São testemunho disto os avanços da pesquisa em matéria de alimentação.

Os alimentos bons para pensar como para comer

A obra de Mary Douglas intitulada *Pureza & Perigo* já foi apresentada no capítulo 7. Explica as noções de poluição e de tabu a partir da mistura de categorias próprias a uma cultura. Esta análise aplica-se ao conjunto de bens de consumo, como o papel de uso doméstico que, como vimos, é classificado segundo suas funções e os lugares a ele correspondentes (cozinha, banheiros, lenços, guardanapos) e cuja ordem não deve ser trocada. Aplica-se também à alimentação. Para citar só um exemplo de Mary Douglas, o porco, que é um animal de casco fendido, apesar de não ser um ruminante, mistura categorias que as civilizações semíticas mantêm separadas. Ele é, portan-

to, impuro. Como afirmou Lévi-Strauss, isso prova que os alimentos não são bons apenas para comer mas também para pensar. (Poderíamos fazer a mesma observação sobre o papel para uso doméstico.) Sua classificação em comestíveis ou não, quentes ou frios, cozidos ou crus, assados ou fervidos, depende dos modos de classificação próprios a uma civilização dada. Daí resultam gostos e desgostos que criam fronteiras alimentares. Os americanos da costa leste dos Estados Unidos consomem as ostras retiradas da concha e fervidas no leite, ao passo que os franceses preferem comê-las cruas – e vivas – em sua concha. Cada uma dessas práticas parece repugnante ao adepto da prática oposta.

Não devemos nos espantar que fronteiras alimentares fortes correspondam a fronteiras socioculturais fortes, e que a alimentação tenha se tornado tema de um domínio antropológico legítimo. Às preocupações teóricas se superpõem, aqui, urgências de ordem prática. A humanidade, ao passar da predação à produção do alimento, pela pecuária e a agricultura, perdeu a segurança, a diversidade e a regularidade de suas provisões. A imagem das sociedades de caçadores-coletores entregues a uma busca esgotante e contínua de alimento numa natureza avara de seus dons é um clichê produzido por agricultores atormentados por uma contínua escassez.

Com a agricultura, a humanidade substituiu um ecossistema natural diversificado por um ecossistema artificial especializado na produção de um pequeno número de espécies vegetais e animais. Quando a densidade da população mantinha-se baixa o suficiente para permitir a continuidade das atividades predatórias rentáveis, não havia perigo de escassez. Mas quando a densidade da população aumentava, a escassez alimentar obrigava os humanos a intensificarem o trabalho e a se empenharem cada vez mais numa dependência agrícola irreversível. Ora, a produção agrícola é irregular. A cada ano, no período da entre-safra, há o risco da fome. Os anos de fome sucedem-se aos de abundância já que nem as técnicas de conservação nem os meios de transporte permitem equilibrar

as variações espaciais ou temporais da produção. Por muito tempo, em todas as regiões, os agrossistemas foram tão pouco diversificados que as populações ficavam expostas a carências alimentares crônicas. A história da migração mundial das plantas cultivadas, assim como a dos transportes, é um relato da árdua e lenta libertação por parte dos agricultores da ameaça da fome, definida pelo fato que se morre dela, ou da escassez, das penúrias temporárias ligadas à entre-safra. Esta história não terminou, de modo que, com fins de desenvolvimento, os antropólogos são solicitados a estudar a relação entre as práticas de consumo alimentar e os agrossistemas.

O já citado livro de Haudricourt e Hédin (1987) explora a relação complexa que liga o homem às plantas cultivadas comentada no capítulo anterior. Depois da obra de Jacques Barrau (1983) sobre os alimentos, encontraremos uma síntese recente das pesquisas em matéria de antropologia da alimentação na obra *L'omnivore* de Claude Fischler (1990), que supera a divisão entre sociedades tradicionais e sociedades industriais. Em primeiro lugar, o "comedor eterno" evoca a ordem culinária de múltiplas funções: incorporação das qualidades atribuídas ao alimento, comensalidade, catarse. Fala de gostos e desgostos, da partilha do alimento. Em segundo lugar, o comedor moderno exprime-se a partir das mudanças culinárias, ligadas à mudança social, aos regimes alimentares, aos diversos registros culinários (alta cozinha e refeições rápidas), ao trabalho das mulheres que os faz passar da cozinha à fábrica ou ao escritório. Os valores morais dos alimentos são assunto de sua conversa. Enfim, a preocupação dos contemporâneos com a alimentação, mediada pelo corpo do comedor, é abordada na terceira e última parte do livro, em virtude da grande preocupação do *omnívoro* moderno com a boa forma e a saúde.

O livro – convém observar – mostra que a indústria agroalimentar de massa, longe de nivelar as práticas alimentares, confere a elas uma diversidade que as sociedades tradicionais, fragmentadas em humanidades particulares, podem

invejar. Com efeito, estas muitas vezes praticam uma alimentação monótona, formada basicamente por alimentos feculosos (pão nas áreas cerealíferas da Europa, milho no Sahel e savana africana, arroz na Ásia, sêmola de tubérculos nas zonas intertropicais) guarnecidos por um acompanhamento geralmente composto de carne. De modo geral, os rigores da colonização, e mais tarde o subdesenvolvimento, agravaram quantitativa e qualitativamente essa monotonia. Em nossos dias, mais de um bilhão de seres humanos sofrem de subnutrição permanente.

Resumindo: a antropologia do consumo só emergiu tardiamente no campo da disciplina, após um conjunto de iniciativas dispersas. A título de exemplo, e na ordem em que aparecem: as de André Leroi-Gourhan sobre a civilização material, as de M. Douglas sobre a simbólica e a alimentação, as de Hall sobre a ocupação do espaço. Abordam, sobretudo, os temas da alimentação, do habitat e da vestimenta.

Estas pesquisas tiveram o efeito de atenuar a supervalorização da distribuição ou da produção. A complexidade e a importância do fator consumo não são mais colocadas em dúvida, sobretudo nas sociedades industriais que se puderam qualificar, passando de um excesso a outro, como sociedades de consumo.

Nas páginas seguintes, vamos propor uma abordagem geral da antropologia do consumo tal como podemos esboçá-la hoje, enquanto está em formação.

O consumo, como foi dito, é definido em teoria econômica como a *destruição dos bens pelo uso que deles se faz*. Esta definição, apropriada ao consumo de alimentos, é inadequada a outras circunstâncias: a pessoa que compra uma pulseira de ouro, ou uma estátua de bronze de grande valor, não pretende destruí-las. Trata-se, contudo, de fatos de consumo. O que resta da definição dos economistas, uma vez subtraído o elemento de destruição, é uma certa relação entre o sujeito (o consumidor) e o objeto do qual se apropria (não necessa-

riamente pela compra). Este será o ponto de partida de nossa análise.

O objeto de consumo como signo

O *homo sapiens sapiens*, como foi dito, possui um corpo material, situado num mundo material modelado por ele. Além disto, pela escolha das vestimentas, dos adereços, da aparência, do modo de vida, da alimentação o eu se serve dos objetos para definir sua identidade. Somos, de certo modo, o que comemos. Os papéis, os personagens, designam-se por objetos emblemáticos: o rei por suas *regalia* (a coroa, o cetro, o globo, o manto de arminho). Yves Delaporte (1982) mostra que os hippies, beatniks, punks, skinheads, rastafari, funkeiros se reconhecem pela roupa e pelos adereços. Para os punks: tecido escocês ou tipo pantera, alfinetes de segurança, zíperes, óculos escuros, cabelos tingidos e arrepiados. Contrariamente ao ditado, o hábito, salvo em casos de impostura, faz o monge. Estas constatações são válidas para as sociedades industriais e para as da tradição.

Todos esses objetos, antes de ser consumidos, são postos em circulação. Com efeito, como Marcel Mauss mostrou, pelo fato de guardar o objeto produzido, o produtor deixa de entrar no circuito de troca. Ao se fazer isso, o produtor isola-se. Colocar o objeto em circulação, desfazer-se dele, equivale a transformar a relação com o objeto numa relação entre vários sujeitos, através da reciprocidade, da redistribuição ou mesmo do mercado. É produzir a socialidade pela alienação dos objetos, torná-los signos.

O sociólogo francês Jean Baudrillard sublinhou o caráter de signo revestido pelo objeto. Foi um dos primeiros, na época em que o marxismo dominava a antropologia francesa, a criticá-lo no terreno do consumo, e, particularmente, do consumo de massa. Baudrillard trata o objeto como uma quase-palavra, e os analisa com os instrumentos conceituais da semiologia ou "ciência dos signos". Os objetos, diz ele, formam

um sistema de comunicação. Mas na sociedade de consumo de massa, os objetos-signos, pela sua própria multiplicação, não se referem a nada mais do que aos outros signos do mesmo sistema. Formam um discurso vazio de conteúdo que não fala senão de si, que perdeu todo o significado.

Em oposição às sociedades “modernas”, seriamente envolvidas com o trabalho industrial produtivo, certos sociólogos qualificaram de “pós-modernas” as sociedades de consumo. De fato, estas são tão incapazes de profundidade que são obrigadas a um constante aumento da oferta mediática, cujo papel é somente criar a ilusão do sentido. Se considerarmos que em média os franceses assistem três horas de televisão por dia, há incontestavelmente uma verdade no pessimismo pós-moderno. Mas, em sentido contrário, podemos apresentar dois argumentos.

Em primeiro lugar, os especialistas não estão de acordo sobre os efeitos do consumo mediático e televisivo. Os espectadores, evidentemente, não são passivos. Eles selecionam as mensagens. Sua pertença a grupos, categorias ou redes sociais lhes proporciona filtros e pontos de vista interpretativos.

Em segundo lugar, os estudos sobre os outros domínios do consumo de massa, como a cozinha, o mobiliário, a decoração interior, a música, o vasto domínio da “bricolagem” masculina e feminina, o lazer, o esporte, o cuidado com o corpo, demonstram que a quantidade de bens de consumo produzidos industrialmente, muitas vezes em séries curtas e diversificadas graças à informática, multiplicam as possibilidades de escolha. Longe de criar uma uniformização das práticas, esta situação permite que os indivíduos e os grupos construam para si identidades particulares.

O pessimismo pós-moderno provém, em nossa opinião, de um duplo erro metodológico: em primeiro lugar, menospreza as análises quantitativas dos hábitos de consumo e do que se convencionou chamar de *estilos de vida*, isto é, maneiras mais ou menos padronizadas de se vestir, se alimentar, morar, se

distrair, segundo certos parâmetros (categorias socioprofissionais, opções políticas e religiosas). Em segundo lugar, negligência as pesquisas antropológicas sobre as práticas comuns do consumo popular.

Com Baudrillard e os teóricos da pós-modernidade devemos rejeitar a teoria marxiana da alienação. Mas, contra eles, convém considerar a alienação como um momento necessário da circulação dos bens e da comunicação entre as pessoas. É necessário também teorizar a relação de consumo a partir de pesquisas empíricas, representativas das práticas desta ou daquela população em seu conjunto. É isto que o antropólogo britânico Daniel Miller (1987) se propõe a fazer a partir do conceito de objetificação.

A relação sujeito-objeto e a objetificação

Daniel Miller baseia-se principalmente na obra de Hegel, cuja proposta era fazer a teoria das relações sujeito-objeto e sujeito-sujeito. Hegel herdou duas perspectivas antinômicas: a do racionalismo, que distinguia o sujeito do objeto e o homem da natureza, chegando mesmo a opô-los. A outra herança era a do romantismo, que exaltava a fusão dos sujeitos entre si e com o objeto, particularmente com a natureza. A proposta de Hegel era demonstrar que o sujeito não preexiste à sua relação com o objeto, que se constrói como sujeito ao se dar objetos e estabelecer relações com outros sujeitos, e, enfim, que não há objeto, em oposição às coisas ou à matéria, senão em relação a um sujeito. Não há então anterioridade nem do sujeito em relação ao objeto, nem do objeto em relação ao sujeito que o constrói ao se dar esse ou aquele “ser-aí” como objeto.

A *Fenomenologia do Espírito*, publicada por Hegel em 1807, apresenta-se como um relato filosófico, que descreve as etapas do lento e complexo processo de constituição do sujeito em sua relação com o meio ambiente material e com os outros sujeitos. Este processo é dialético, o que significa que é relacional, conflitual, progressivo, estendido no tempo. Chega a

uma diferenciação e uma complexificação crescentes do sujeito e de sua relação com o mundo.

A alienação no objeto e na relação desigual com o outro é um momento necessário e essencial desse processo. A palavra alemã *Entäusserung* é traduzida por *alienação* e, em inglês, por *alienation* ou *estrangement*. Deve ser tomada no sentido próprio de “a ação de se tornar outro”. É o momento em que o sujeito exterioriza-se e aparentemente se perde no objeto fabricado ou na relação com o outro, para em seguida reapropriar novas dimensões de sua subjetividade por um distanciamento do objeto ou do outro. É este processo total, pelo qual o sujeito e o objeto se constroem juntos e um para o outro, que Daniel Miller designa pelo neologismo *objetificação*.

Que fique bem claro, o brinquedo – boneca ou barco de pirata – dado a uma criança preexiste à criança. Mas o brinquedo como objeto-da-criança só será construído como tal pela própria criança, que *inventará* os cenários da roupa ou da comida da boneca, que irá repreendê-la ou consolá-la, que se lançará ao ataque de um galeão ou à repartição de um butim. É nesta invenção-apropriação que reside a construção recíproca do sujeito e do objeto. Sem ela, a boneca ou o barco não passam de coisas inertes.

Marx acreditou retomar, com sua obra, a teoria hegeliana. Mas, reforçando o aspecto material da relação sujeito-objeto, colocando-a, como dizia, sobre seus pés, e radicalizando a análise da alienação, ele a conduziu a um impasse. Em sua obra *Filosofia do dinheiro* (publicada em 1900, na edição original alemã) Georg Simmel, como muitos outros, já o percebera. Marx julgava que o dinheiro – “esta puta comum a toda humanidade” – assim como o Estado que cunha moeda, e o mercado no qual o dinheiro circula, deviam desaparecer graças à revolução proletária. Utopia, pensava Simmel: as sociedades modernas são sociedades altamente monetarizadas, onde grandes quantidades de bens materiais ou culturais estão disponíveis a uma parte crescente da população. O dinheiro é o elemento de ligação entre todos esses bens. É o utensílio mais

abstrato que os atores dispõem. Suprimi-lo seria suprimir as trocas. O dinheiro estabelece uma separação cada vez mais pronunciada entre o eu e os bens de consumo. Despersonaliza a troca e as relações entre os indivíduos. Por isto mesmo é um instrumento de liberdade, e, em quantidade igual, dissolve as desigualdades de condição e de status.

A *Filosofia do dinheiro* funda uma teoria da cultura como conjunto de bens de consumo postos em circulação entre os sujeitos. A dádiva, a contradádiva, a troca mercantil aparecem como meios pelos quais os valores subjetivos são superados. O objeto produzido e trocado torna-se o *medium* desta superação. Esta teoria permite unificar o campo da antropologia do consumo em todas as sociedades, as tradicionais e as modernas. Estas últimas distinguem-se das outras por uma contradição que lhes é própria: de um lado, a massa de objetos manufaturados permite a multiplicação de universos culturais individuais e coletivos, de outro lado, nossa liberdade é mutilada quando temos de lidar com objetos tão diversos e numerosos que nosso eu não pode dominá-los. Daí decorre a impressão de perda de si e do sentido da vida enfatizada pelos teóricos da pós-modernidade.

Consumo e estratificação social

Simmel observava que a economia monetária igualiza os status sociais. Em contrapartida, ele permite compreender que o consumo seja um marcador da condição social e dos status em todas as sociedades. Três autores clássicos merecem ser aqui mencionados: por ordem cronológica, Thorstein Veblen, Marcel Mauss e Norbert Elias.

Thorstein Veblen (1857-1929), economista americano de origem norueguesa, foi testemunha do triunfo do *big business* americano depois do fracasso das grandes revoltas operárias no fim do século XIX. Constatou a emergência de empresários enriquecidos que entregavam-se freneticamente a práticas ostensivas de consumo. Esses eleitos da fortuna pareciam formar

uma categoria social relativamente homogênea, caracterizada pela sua trajetória ascendente e pelo seu estilo de vida. Veblen batizou-a de “classe ociosa”, e elaborou sua análise num livro célebre: *La théorie de la classe de loisir* (1899).

Essa classe não era improdutiva. De fato, os homens que a compunham estavam muito ocupados com seus negócios. Mas enquanto na América dos pioneiros (com exceção da aristocracia do sul e da Nova Inglaterra) as mulheres trabalhavam tão duro como os homens, ou mais, as esposas e as filhas dos empresários enriquecidos viviam no ócio. Em segundo lugar, os hábitos de consumo mais característicos dessa classe concentravam-se em lazeres exclusivos, caros e ostentativos.

Retomemos estes dois pontos: as esposas e filhas tornam-se o ponto de apoio e a vitrine da riqueza dos maridos e pais por sua própria improdutividade, suas roupas, suas jóias, e o cuidado que dedicam a se enfeitar e se exibir. O lazer dos homens, apesar de raro, é igualmente uma ostentação de sua riqueza: a equipagem torna-se complexa, o número de domésticos desprovidos de função real é crescente; a alimentação, as recepções, as corridas de cavalo são ocasiões de esbanjamento. Por quê? Além da referência psicológica superficial à bulimia diante dos alimentos terrestres que se tornam subitamente acessíveis, Veblen busca uma explicação sociológica para este fato social.

Inspirado em Marx, propõe uma teoria que recorre à estratificação e a mobilidade social. O status dos membros de uma aristocracia hereditária, observa, está fixada definitivamente ao nascer. Contanto que não experimentem condições de vida notoriamente inferiores a seu status social, os aristocratas não sentem muita necessidade de afirmar sua posição através do consumo. Seu modo de vida diz respeito somente a eles, semelhante a seus parques murados e proibidos aos curiosos. Em compensação, por não possuírem uma genealogia honrada e reconhecida, os indivíduos em plena ascensão social têm mais necessidade de afirmar sua posição social através de marcadores visíveis. Daí seu comportamento ostentat-

tativo, que visa à afirmação de um tipo de vida para uso tanto externo quanto interno.

Parafraseando Veblen, podemos dizer que existem dois tipos de hierarquias sociais; *hierarquias absolutas*, onde os status são atribuídos por nascimento (este é, em princípio, o caso da França do Antigo Regime, excetuado o enobrecimento), e as *hierarquias relativas*, onde os status são reordenados segundo as realizações dos agentes, semelhante à classificação dos tenistas profissionais que é revista cada ano. Nas hierarquias absolutas os modos de consumo são determinados pelos status. Assim, a nobreza terá direitos exclusivos sobre as torres e os pombais, o porte de armas e de coroas, a prática da caça, ao que os plebeus não terão direito. Inversamente, numa hierarquia relativa, o consumo não é regulado pelos status. Ao contrário, é ela que marca o status. É compreensível que desencadeie uma disputa entre agentes que desejam se classificar melhor. Daí o consumo ostentativo das elites do Terceiro Mundo, particularmente de mercadorias de luxo importadas da Europa – champanhe, perfumes, roupas – que permite aos consumidores subir de categoria apropriando-se dos emblemas da modernidade.

Certos historiadores da economia chegam a pensar que o advento da primeira revolução industrial (1760-1830) não foi uma mudança do modo de produção, como pensava Marx, mas do modo de consumo: o século XVIII presenciou, na Inglaterra e na Europa do Norte, uma igualização dos status sem precedente. Desde então, cada um podia consumir o que desejasse, contanto que possuísse os meios financeiros correspondentes. Em 1800, a população londrina já era de 900.000 habitantes: um enorme mercado para os produtos têxteis de qualidade e para os bens de consumo que não estavam mais reservados a uma elite. Ele resultou de uma pressão da demanda à qual a oferta respondeu.

A obra de Veblen permite propor uma releitura do “Ensaio sobre a dádiva” (1974) de Marcel Mauss. Certamente, a dádiva e a contradádiva pertencem ao domínio da *distribuição*. Mas

em todos os exemplos citados por Marcel Mauss, e particularmente o do *potlach*, a prática da reciprocidade é acompanhada de uma explosão de consumo. Num *potlach*, a comunidade que recebe e a que é recebida consomem os alimentos até à saciedade. As quantidades preparadas ultrapassam as previsões mais delirantes em termos de necessidades reais, de modo que grande parte da comida é desperdiçada. Os cobertores, canoas, que o grupo convidado não pode levar, são destruídos, jogados ao mar ou ao fogo. Convém observar que o *potlach* situa-se no contexto de hierarquia relativa, e que ele a reordena. Os excessos consumatórios de que é a ocasião correspondem à fluidez das categorias e dos status. Nas trocas nobres entre notáveis ou membros de uma aristocracia, o desperdício, se existe, não é intencional nem ostentativo.

O sociólogo alemão Norbert Elias completa as teorias de Veblen e Mauss. Publicou em 1939 um livro traduzido para o francês em dois volumes, *La civilization des moeurs* (1973) e *La dynamique de l'Occident* (1976), e publicado em português em dois volumes com o título correto, isto é, *O processo civilizador*. Interroga-se sobre a origem histórica dos comportamentos “distintos”, os da classe dominante. Ele vê aí o resultado do processo pelo qual as monarquias européias, em particular a monarquia francesa, subjugaram os senhores feudais, os transformaram e os tornaram dependentes da corte do rei. A competição entre senhores foi deslocada dos campos de batalha para a arena dos torneios, depois para a corte real. Este processo de *curialização* (de *cúria*, corte) obrigou os aristocratas a se distinguirem uns dos outros, e das outras classes sociais, disputando as boas maneiras no discurso, nas roupas, na gentileza, no comportamento à mesa, na definição do “bom” gosto em matéria de consumo. Estas práticas supõem que cada um controle a expressão de seus afetos, domine seus impulsos, demonstre cordialidade para com seus piores inimigos, saiba analisar os seus sentimentos e os dos outros. Elas agrupam-se no que Norbert Elias, seguindo os teólogos medievais, chama de *habitus*, uma segunda natureza adquirida, muitas vezes, desde a infância por influência das práticas do meio ambiente.

É de tal *habitus* que procedem o bom gosto e as boas maneiras das pessoas “naturalmente” distintas, em oposição à distinção visível e ostensiva demais daquele que só a adquiriu à custa de um grande esforço pessoal.

Norbert Elias achava que os hábitos em matéria de consumo se impõem em geral a partir do topo da escala social para a base. Mas sugeriu que existem importantes tendências em sentido contrário. Podemos citar o exemplo recente do *jeans* que, vindo dos trabalhadores americanos, hoje faz parte do vestuário nos bairros abastados. Pierre Bourdieu retomou os trabalhos de Elias num livro chamado *La Distinction* (1979), onde põe em relação gosto estético e classe social.

Elias e Veblen demonstram que os hábitos de consumo são indicadores da identidade de classe, marcam as condições e os status sociais. A classe ou status é apenas um caso particular de uma realidade muito mais vasta: a da identidade coletiva e individual, que merece um tratamento específico.

Civilização, consumo e identidade

A *identidade* é um princípio de coesão interiorizado por uma pessoa ou um grupo. Permite-lhes reconhecerem-se e serem reconhecidos. A identidade consiste num conjunto de características partilhadas pelos membros do grupo, que permitem um processo de identificação das pessoas no interior do grupo e de diferenciação em relação aos outros grupos.

A identidade nunca está definida de uma vez por todas. É um processo de inclusão no interior e de exclusão no exterior. As pesquisas já citadas de Yves Delaporte (1982) sobre os *teddies*, *rockers*, *punks* e outros ilustram este ponto. Enquanto os *punks* podem ser identificados por seus alfinetes e seu cabelo pintado com cores vivas, a roupa dos *teddies*, escreve Delaporte (1982, 50), “é composta de sapatos de fivela, com a ponta quadrangular e sola larga, os *creepers*, de um blazer bastante longo, de duas cores (...), ou então de uma jaqueta de cor preta,

o *teddy* preso à cintura por um elástico... O penteado é a “banana”, às vezes dupla. O aspecto geral é muito chique e é fundamental estar sempre numa limpeza impecável”. Estes últimos traços os diferenciam dos *punks*, entre os quais o chique é excluído e a limpeza negligenciada.

O processo de identificação e o, correlativo, de etnogênese não são autônomos. São postos em movimento por fatores múltiplos: a geopolítica regional, os conflitos de interesse, a necessidade de criar grupos de solidariedade em meios urbanos anônimos e hostis. São suscetíveis de acabar formando etnias, cada uma identificando-se a um modo de adaptação ao meio ambiente, a uma civilização, a uma língua. As etnias, vale ressaltar, não são e nunca foram entidades fixas, fechadas, “naturais”. Têm uma história e definem-se a partir dela. Por esta razão muitos antropólogos recusam-se, muito paradoxalmente, a utilizar a noção de etnia. Hesitam em reificar uma entidade social cuja mobilidade conhecem bem. É, entretanto, excessivo negar a sua existência.

Os hábitos de consumo, em matéria de alimentação, de moradia, de roupas, de adereços, de lazer, de música, são poderosos elementos de identificação do grupo ou da etnia. Citaremos, como exemplo, a alimentação, já mencionada. Mesmo na França contemporânea, onde múltiplas tradições, asiáticas, americanas e outras, foram incorporadas à prática culinária, a grande maioria da população – de todas as classes – conserva noções estritas sobre o tipo de alimento que deve ser consumido em casa ou nas cantinas de empresas ou universidades, como sobre as exceções toleráveis para uma refeição rápida e “em pé” no McDonald, ou para uma ida ao restaurante chinês ou árabe, que permite satisfazer gostos exóticos.

Mary Douglas e um economista, Baron Isherwood, tentaram sistematizar a relação mantida entre consumo e identidade como uma informação ligada à cultura. Num livro publicado em 1978, estes autores começam com uma crítica às teorias econômicas relativas ao consumo e ao seu contrário, a poupança. Estas teorias postulam que os seres humanos têm

necessidades, e que as satisfazem consumindo bens úteis dotados, em outros termos, de valor de uso. Este utilitarismo, que remonta à racionalidade das Luzes, está representado em antropologia por importantes autores, entre os quais situa-se, em primeiro lugar, Malinowski.

Ninguém pode negar que os seres humanos tenham necessidades. Pode-se estabelecer, de certo modo, que um adulto deve absorver 2.500 calorias por dia. Mas isto não permite explicar porque ele prefere guisado de vitela a chucrute, ostra cozida no leite a ostras cruas. Na perspectiva utilitarista, a quase totalidade das escolhas e dos hábitos de consumo permanece inexplicada.

Para compreendê-las, é preciso postular que a função essencial do consumo é produzir sentido. O consumo é um meio de comunicação não verbal. Apoiando-se em Durkheim, Weber e Lévi-Strauss, Douglas e Isherwood relacionam os hábitos de consumo a duas dimensões da organização social – a grade e o grupo –, que se interpenetram de tal maneira que engendram quatro tipos de sociedades, caracterizadas respectivamente por quatro tipos de comunicação e de consumo. O fator grade (*grid*) mede o grau mais ou menos elevado de comunicação ou isolamento entre indivíduos ou entre grupos.

Existem sociedades de grupos fracos e grade fraca, como a do capitalismo mercantil ocidental do século XVIII. Nelas, o indivíduo está voltado para si mesmo e para a competição. Poupa e acumula em benefício próprio, e seus hábitos de consumo medem o seu sucesso.

Existem sociedades de grupos fracos e grade forte onde o incentivo a poupar, investir ou elevar o nível de consumo é inexistente pois a grade limita a competição. É assim nas sociedades camponesas onde consumo e produção se ajustam em função de objetivos limitados.

Existem sociedades de grupos fortes e grade forte, como as sociedades de linhagem, marcadas por práticas restritivas e normas igualitárias. O indivíduo é privado de sua poupança

em benefício do grupo. A competição manifesta-se entre os grupos, cada qual acumulando para si, às vezes em grande escala.

Existem, enfim, sociedades de grupos fortes e grade fraca, que se encontram em situações relativamente raras tais como a das congregações religiosas do catolicismo clássico. Em tais situações, a poupança e o consumo são coletivos, cultiva-se o ascetismo individual, e a acumulação pode alcançar graus elevados.

Nesses diferentes contextos, os hábitos de consumo permitem ao indivíduo que os adota penetrar em certos grupos, identificar-se com seus membros, o que o obriga a excluir-se de outros grupos. Já foram dados exemplos de identificação. Façamos agora de exclusão e intrusão. As normas do vestuário punk são tais que excluem do grupo qualquer pessoa que não as compartilhe. Inversamente, um homem ou uma mulher que queira fazer parte do grupo deve adotar as normas do vestuário e se apadrinhar. A palavra intrusão sugere que tal admissão pode ser feita, de certo modo, à força e por iniciativa daquele ou daquela que a deseja. Justin Gandoulou (1989) descreve a maneira pela qual os "*sapeurs*" congolese, adeptos da SAPE (Sociedade dos *Ambianceurs* e Pessoas Elegantes) acumulam uma "gama" de roupas de marcas famosas, e se tornam realmente "grandes", ao menos por um tempo, quando de sua "descida" a Brazzaville. A SAPE permite que seus membros penetrem em espaços de outro modo inacessíveis. O consumo ostentativo dos americanos enriquecidos descritos por Veblen e das elites do Terceiro Mundo desempenha o mesmo papel. Para instalar-se no hotel Crillon, é preciso dispor não apenas dos meios, mas também da aparência.

As observações precedentes invalidam toda distinção radical entre o necessário e o supérfluo em matéria de consumo. Por exemplo, o ocidental moderno pode sobreviver sem o telefone, o cinema, o vídeo, a televisão, a leitura de jornais ou a freqüentação dos cafés e restaurantes. Deste ponto de vista, estes bens de consumo são supérfluos. Mas quem se abstivesse

totalmente disso, se afastaria de seu meio circundante e ficaria fora do tempo e dos espaços onde se desenrola a socialidade contemporânea.

Notemos, enfim, que estes vetores de comunicação são vetores *materiais*. Concluiremos este capítulo com uma análise da civilização material.

A civilização material e o status do objeto: pessoa-objeto ou mercadoria

Baudrillard, Mary Douglas, Baron Isherwood – cada qual a seu modo – tratam o objeto como um signo, uma quase palavra, vetor de significação, *medium* de comunicação e fator de identidade, de inclusão e de exclusão. É, de fato, um aspecto importante do objeto de consumo. Mas tratar o objeto como um signo é fazer abstração da materialidade que o distingue da palavra. O objeto material está inserido no tempo: o quartel dos Inválidos e o palácio de Versalhes foram construídos no século de Luís XIV. O relógio de bolso herdado de meu bisavô é uma *lembrança* única e insubstituível em sua singularidade material, mesmo que não possua valor mercantil. Dou-me conta disto ao perceber a falta que sinto quando os assaltantes mo roubam. É inútil tentar substituí-lo por outro, ainda que de modelo idêntico.

Inserido no tempo, o objeto material ocupa um certo espaço e baliza as distâncias. O conjugado, o apartamento, a casa no subúrbio, os objetos que neles podemos colocar, organizam o espaço interior e exterior de diferentes maneiras. Tal apartamento será mobiliado por herança, reproduzindo o espaço exterior dos antepassados: da avó bretã que deixou o guarda-louça, do pai oficial de marinha que trouxe um Buda do Extremo Oriente.

Vetor material do espaço e do tempo, todo objeto tem sua biografia própria, que podemos recolher como um relato de vida. As trajetórias sociais dos objetos são polarizadas por duas

grandes categorias: de um lado, o universo quase natural das mercadorias e, de outro, o das pessoas individualizadas, singulares, que não estão à venda. Esta dicotomia afeta tanto as pessoas quanto os objetos. Seres humanos foram despersonalizados e postos no mercado em todas as épocas e lugares, no contexto do que se chama, de modo global, a escravidão. Reciprocamente, certos objetos são constantemente retirados do mercado e personalizados ao extremo. Tal é o caso de um anel, de um móvel, de uma roupa que são incorporados ao universo pessoal do comprador.

As categorias de *pessoa* e de *mercadoria* são, portanto, culturalmente construídas. Tal pessoa ou tal objeto é suscetível de passar de um a outro, de ser – com o perdão do neologismo – *merchandizado* ou *personalizado*. Nenhum compartimento estanque separa essas categorias. Estão ligadas por processos ao final dos quais tal pessoa ou tal objeto passa progressivamente de uma categoria a outra.

As categorias de pessoa e de objeto material suscetíveis de serem mercantilizadas estão superpostas no caso do corpo humano. Podem-se citar como exemplo as várias formas de prostituição e as vendas de órgãos ou de sangue. Do mesmo modo, os japoneses que tatuam o tronco e a bacia, vendem durante a vida sua pele a ricos colecionadores que farão valer seus direitos quando a pessoa tatuada falecer.

O domínio das alterações somáticas como marcadores de identidade é de especial interesse por sua ambigüidade: opera a passagem da matéria inerte ao corpo da pessoa humana. A matéria é inserida no corpo sob a forma de pigmentos, ornamentos ou próteses. O corpo é tratado como uma matéria que se modela por subtração de certos elementos e por práticas que visam esculpir as formas (cirurgia estética, manipulações, esporte, culturismo, dietética). As decorações corporais personalizam o corpo. Neste caso, não se trata só de tratamentos cosméticos que podem se apagar mas de alterações somáticas definitivas, como as escarificações ou marcas faciais, a perfuração da narina, dos lábios, do lóbulo das orelhas, permitindo

inserir adornos labiais e ornamentos diversos, as deformações do crânio ou dos pés, o alongamento do pescoço pela acumulação de colares, as tatuagens, a alteração dos órgãos sexuais pela circuncisão ou subincisão, e até mesmo a castração para os homens, a excisão ou fibulação para as mulheres, ou ainda as cicatrizes faciais dos estudantes prussianos. Este tratamento do corpo como uma *coisa* pode, em suas formas extremas, colocar problemas éticos difíceis de resolver, à medida que as obrigações da identidade se opõem ao respeito pela integridade física das pessoas.

A biografia da pessoa através da biografia do tratamento material de seu corpo justifica a passagem à biografia dos objetos. A possibilidade dessa passagem mostra que o objeto não é redutível a um signo.

Um exemplo da atualidade ilustrará este ponto. A Organização Mundial da Saúde tenta introduzir o uso do preservativo na África para combater a AIDS. O essencial do esforço reside, de um lado, na difusão e comercialização dos preservativos e, de outro lado, na informação relativa às vantagens de sua correta utilização. Ora, se for feita a biografia de um preservativo, desde as prateleiras da farmácia ou da loja até sua destruição final, chega-se a algumas descobertas significativas: após a compra, o objeto é contextualizado num universo pessoal de relações entre parceiros e torna-se o vetor de valores afetivos e morais: confiança, prazer, desconfiança, proibições, *preocupações consigo e com o outro. Além disso, pesquisas realizadas na África mostram que um número significativo de homens utilizam o preservativo de modo que ele acaba rasgando, ou então retiram-no antes de alcançar o prazer. Os que o conservam intacto confrontam-se com uma dificuldade: como se desfazer dele de um modo aceitável, dado que ele contém o seu sêmen, isto é, a sua capacidade de reprodução, sua substância vital? Nesta etapa, o objeto personaliza-se ao extremo, e os envolvidos manifestam sua perplexidade acerca do que fazer, pois pode lhes parecer muito estranho jogá-lo numa latrina ou lixeira. A destruição ou a retirada antecipada do preservativo explica-se, então, por uma arbitragem entre as*

recomendações do corpo médico e um final da trajetória aceitável tendo em vista os imperativos simbólicos e morais da cultura local. As campanhas da OMS deveriam abordar também a questão “que fazer depois do uso?” e não apenas as diretrizes do gênero: “por que utilizar o preservativo? como utilizá-lo?”

Num domínio completamente diferente, a biografia de uma brçaadeira trobriandesa fabricada por um artesão, depois trocada no contexto do *Kula*, comprada por um viajante e colocada numa coleção européia, posta à venda após a morte do colecionador, e adquirida por um museu, mostra que um objeto de dádiva pode ser mercantilizado, depois retirado do mercado, descontextualizado, novamente mercantilizado, depois recontextualizado em museu etnográfico ocidental destinado a expor a diversidade das civilizações, que destaca logo o caráter único e excepcional da civilização que tende a reificar o Outro inventando museus.

Nas sociedades industriais modernas, os indivíduos e os grupos constroem universos de identidade através de uma dialética cotidiana de mercantilização e de personalização. As mercadorias são em número potencialmente ilimitado. Mas são definidas como tais ao término de processos culturais diversos: fabricação, recolocação no mercado depois de um tempo de retirada, por intermédio de instituições tais como antiquários, feiras de objetos usados, salões de venda, jornais especializados na venda entre particulares, transmissão a parentes colaterais no contexto de uma sucessão. Além disso, cada indivíduo, cada grupo é suscetível de herdar ou receber de presente um certo número de objetos. A moldura material que cerca um indivíduo, um casal, uma instituição, é o ponto de convergência de biografias de objetos que se encontram reunidos num universo pessoal singular.

Uma antropologia do consumo

Recapitulemos. O consumo pode ser definido como o uso de bens e de serviços que desempenha uma dupla função:

produzir a identidade, o sentido e a sociabilidade, ao mesmo tempo em que satisfaz as necessidades dos consumidores. Seus domínios são diversos: alimentação, vestuário, adornos, habitat, mobília, conforto e recreação. Pode ser individual ou coletivo.

Apesar da diversidade de seus aspectos, o consumo é suscetível de ser teorizado num campo único, que é do domínio da antropologia social e cultural. De fato, os hábitos de consumo imitam a organização social e sua dinâmica. Nas sociedades hierarquizadas de maneira estável, o consumo é condicionado pelos status. Em períodos de hierarquização fluida e de surgimento de uma categoria abastada, constatamos a eclosão de competições ostentatórias que definem os perfis das categorias sociais. Segundo o maior ou menor grau de compartimentação das sociedades, de estruturação dos grupos, as práticas individuais e coletivas de acumulação e de consumo diversificam-se. O uso dos bens, as “boas maneiras”, o gosto estético são classificados e classificadores. Permitem que os estratos sociais se distingam uns dos outros.

O consumo é fonte de identidade pessoal e coletiva. Os bens materiais são produtores de sentido. São signos que permitem a comunicação entre iniciados, a inclusão por identificação ao grupo, a intromissão em um grupo ao qual o sujeito deseja pertencer e a exclusão de indivíduos ou grupos que não compartilham das normas recebidas. A relação com o objeto é o lugar de um processo de construção recíproca do objeto e do sujeito, que passa por um momento de alienação na dádiva ou na comercialização do objeto, momento que é produtor de sociabilidade.

Estas noções gerais valem tanto para as sociedades da tradição quanto para as sociedades mercantis ou industriais. Nestas últimas, o dinheiro, pela liberdade que proporciona, é um dos instrumentos para a construção de identidade das pessoas e dos grupos. Não é o único: a transmissão por herança de um patrimônio familiar, vetor material da memória dos ascendentes, combina-se com a compra de bens em mercados

diversamente institucionalizados e produz universos pessoais e familiares singulares, que podem ser, entretanto, classificados em função de diferentes estilos de vida. A materialidade do objeto comprado ou transmitido faz dele um signo *sui generis* que não é redutível ao sinal verbal ou escrito.

A civilização material é, em última análise, um campo de investigação antropológica ligado ao fato de que o *homo sapiens* tem um corpo inserido na matéria, construído biológica, social e mentalmente ao longo da pré-história, em sua relação com os objetos e com o meio ambiente.

Para saber mais

Não há nenhuma obra em língua portuguesa que sintetize os conhecimentos atuais em antropologia do consumo. As obras seguintes ilustram esse domínio de diferentes maneiras.

HALL, Edward T. *A dimensão oculta*. Rio de Janeiro, Editora Francisco Alves, 1977.

LEROI-GOURHAN, André. *Evolução e técnicas*. 2 – *O meio e as técnicas*. Lisboa, Edições 70, 1984.

BAUDRILLARD, Jean. *O sistema dos objetos*. São Paulo, Perspectiva, 1973.

GARCIA CANCLINI, Nestor. *As culturas populares no capitalismo*. São Paulo, Brasiliense, 1983.

—. *Consumidores e cidadãos*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 1995.

NOVAES, Sylvia Caiuby (org.), *Habitações indígenas*. São Paulo, Nobel/Edusp, 1983.

Capítulo 15

Economia e antropologia

Como conclusão aos capítulos relativos à antropologia econômica, faremos duas observações.

O fim dos modelos unificadores

Historicamente, as tentativas feitas para teorizar as atividades econômicas agruparam-se em torno de duas tendências analíticas: a da distribuição e a da produção.

Se até uma época recente estes dois campos (das teorias da distribuição e da produção) foram opostos de maneira às vezes ideológica, parece que esta oposição deixou de ser feita não à custa de um deles, mas em detrimento de modelos explicativos totalizantes a partir de um princípio único.

Ademais, o fato do consumo, até então relativamente negligenciado pelos economistas, ou percebido nas categorias do utilitarismo, impôs-se à atenção dos sociólogos e antropólogos em pé de igualdade com as outras duas operações econômicas. De modo que atualmente é impossível teorizar a economia a partir de um princípio organizador único: distribuição, produção ou consumo.

Por quê? Essencialmente, porque todas as tentativas teóricas com intenção totalizante cometeram o erro de reificar as ações. O mercado não é uma realidade em si. É o lugar de encontro de ações de oferta, de procura e de troca. É um lugar de contato entre sujeitos, entre atores. O mesmo acontece com a reciprocidade, que não é uma coisa, mas uma série de intera-

ções entre parceiros. Enfim, a produção, mesmo quando emprega matérias e equipamentos materiais, não é um objeto real. É o conjunto de operações nas quais os produtores se empenham a fim de obter os resultados visados.

Se os três capítulos precedentes estão decalcados nas três grandes operações econômicas, isto se deve a fins de análise e exposição. Sublinhemos que, na realidade, a síntese não é realizada pelo que se poderia chamar a *economia*, que, propriamente falando, não existe, mas por seus *agentes*.

São os agentes como um todo – indivíduos ou grupos – que, em graus diversos, produzem, doam, recebem, compram, vendem e consomem. A síntese teórica das ações econômicas só pode ser feita por uma socioantropologia da ação e dos atores. O princípio organizador da economia não deve ser buscado no mercado, na produção ou nas lógicas de consumo, mas nas trajetórias individuais e coletivas inevitavelmente voltadas para a mobilização dos recursos destes três registros de ação. Para ilustrar este ponto tomemos o exemplo do fato da identidade. Esta será nossa segunda observação.

A definição da identidade

A *identidade* é um princípio de coesão interiorizado por uma pessoa ou grupo. Ela permite que se distingam dos outros, se reconheçam e sejam reconhecidos. Marx, no contexto histórico do arranque do capitalismo industrial, estabeleceu uma estreita relação entre a identidade e a organização social da *produção*. A identidade burguesa estava construída, segundo ele, sobre a base da pertença a uma classe capitalista. Um raciocínio análogo ligava a identidade operária à existência do proletariado.

A leitura do “Ensaio sobre a Dádiva”, de Mauss, convida, ao contrário, a fundar a distinção e a identidade na *troca*. Os parceiros na troca distinguem-se uns dos outros pelo próprio fato de serem trocadores. O mesmo ocorre com cada um dos

habitantes das ilhas Trobriand, entre os quais circulam mulheres, braceletes, colares, palavras, e que, no interior de um grupo de troca, desenvolvem solidariedades e identidade próprias.

Enfim, os trabalhos de Norbert Elias mostram que as diferentes categorias sociais distinguem-se pelos seus estilos de vida e hábitos de *consumo*. Correlativamente, a identidade dos punks, teddies, burgueses ou camponeses é estabelecida e marcada pelo seu vestuário, pelo seu habitat e pela sua alimentação.

Ora, o operário não só produz. Ele compra, troca e consome. O trobriandês descrito por Malinowski não só dá e recebe. Ele produz e consome. O burguês descrito por Bourdieu não se contenta em consumir. Como dirigente de uma empresa, engenheiro ou executivo, ele participa da produção. Além disso, faz parte das redes de troca.

Deve-se concluir que todas as ações de produção, de troca, de venda, de compra e de consumo são produtoras de distinção, de exclusão, de inclusão e de identidade. A identidade operária não se define unicamente por seu modo de participação na atividade industrial; define-se também pelo pertencimento a redes específicas de solidariedade, por uma certa relação com o dinheiro e com o mercado, por um estilo de vida próprio.

A tradição antropológica não pode pretender substituir o trabalho dos economistas. Mas está em condições de fazer uma crítica construtiva explicitando as relações que existem entre os fatos de produção, de distribuição e de consumo, por um lado, a sociedade e a civilização, por outro, estando claro que os agentes individuais e coletivos é que são os vetores dessas relações.

As implicações práticas desta crítica são importantes e geralmente mal medidas pelos agentes do desenvolvimento econômico. A antropologia demonstra, como vimos, que a economia, enquanto abstração, não existe. Só existem as pes-

soas que escolhem, produzem, trocam e consomem *em função de seus repertórios de percepção e ação*. Tais repertórios são socialmente e culturalmente determinados.

A distância entre uma abordagem econômica e uma abordagem antropológica aparece, por exemplo, nos estudos sobre o que se convencionou chamar “países menos avançados”. Pesquisas realizadas no Zaire pela antropóloga americana Janet MacGaffey (1991) mostram que o produto interno bruto real é três vezes mais elevado do que revelam as estatísticas do Banco Mundial. Além disso, não faz sentido opor a economia formal à economia informal, de tal modo uma depende da outra para seu funcionamento. J. MacGaffey fala, neste caso, de economia “real”, que engloba o conjunto dos setores, e que repousa, em grande parte, na privatização do Estado, até mesmo na sua criminalização, e na existência de todos os tipos de tráfico ilegais: contrabando, utilização de recursos públicos com fins privados e banditismo.

Frente a todos os que se apoiariam na economia informal ou real, ou na privatização do Estado, para assegurar o desenvolvimento, os antropólogos sublinham o custo social e econômico de uma tal conduta. Se o desenvolvimento deve apoiar-se em dinâmicas socioculturais locais, não pode se abster de uma gestão rigorosa dos recursos, de uma liderança política e de uma mobilização da desigualdade e da acumulação individual com vistas ao desenvolvimento.

Este caso foi citado só a título de exemplo. A crítica e a contribuição antropológica não se limitam ao campo do desenvolvimento econômico. Dizem respeito à gestão de empresa e às práticas agrícolas, à organização do trabalho e aos hábitos de consumo.