

Marshall Sahlins

CULTURA E RAZÃO PRÁTICA

Tradução:

Sérgio Tadeu de Niemayer Lamarão

Revisão Técnica:

Luís Fernando Dias Duarte

*Departamento de Antropologia,
Museu Nacional/UFRJ*



ZAHAR

Título original:
Culture and Practical Reason

Tradução autorizada da primeira edição norte-americana
publicada em 1976 por The University of Chicago Press,
de Chicago, EUA

Copyright © 1976, The University of Chicago.

Copyright da edição brasileira © 2003:
Jorge Zahar Editor Ltda.
rua Marquês de S. Vicente 99 – 1º andar
22451-041 Rio de Janeiro, RJ
tel. (21) 2529-4750 / fax (21) 2529-4787
editora@zahar.com.br
www.zahar.com.br

Todos os direitos reservados.

A reprodução não autorizada desta publicação, no todo
ou em parte, constitui violação de direitos autorais. (Lei 9.610/98)

Grafia atualizada respeitando o novo
Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa

Capa: Joana Leal

CIP-Brasil. Catalogação na fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

S138c Sahlins, Marshall David, 1930-
Cultura e razão prática / Marshall Sahlins; tradução Sérgio Tadeu de Niemayer Lamarão; revisão técnica Luis Fernando Dias Duarte. – Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
(Antropologia social)

Tradução de: Culture and practical reason
Inclui bibliografia
ISBN 978-85-7110-696-3

1. Etnologia. 2. Materialismo dialético. 3. Antropologia estrutural. I. Título. II. Série.

02-2169

CDD: 306
CDU: 315.7

O MARXISMO E OS DOIS ESTRUTURALISMOS

A questão que primeiro inspirou este livro foi se a concepção materialista da história e da cultura, tal como formulada teoricamente por Marx, poderia ser transferida sem problemas para a compreensão das sociedades tribais. Uma vez que me parecia que não, a questão tornou-se: qual a natureza real da dificuldade?

Apresso-me a acrescentar que a referência é ao sistema materialista tal como exposto metodologicamente em passagens dos *Manuscritos econômicos e filosóficos de 1844*, *A ideologia alemã*, *As teses sobre Feuerbach*, *A contribuição à crítica da economia política*, os *Grundrisse*, *O capital* e outros trabalhos de Marx que irão sendo citados aqui. A teoria social geral realçada nesses estudos é comumente tratada como “materialismo histórico”. Sabe-se bem que Marx nunca usou o termo “materialismo histórico” (ou “materialismo dialético”) para descrever sua filosofia. A necessidade de tais rótulos surgiu mais tarde — e isso pode ser sintomático quanto ao problema que nos ocupará. Estudiosos sérios de Marx têm observado que lhe faltou sistematizar de modo adequado as práticas que realmente usou nas análises mais concretas da história e da sociedade capitalista. Nesse sentido, o presente trabalho poderia ser pensado como uma resposta em dois níveis à disparidade, uma vez que ele toma essa brecha epistemológica entre prática e conceito como um momento para refletir sobre a conveniência da práxis material para dar conta da ordem cultural.

Tal reflexão desemboca necessariamente numa crítica interna da teoria antropológica como tal. Além disso, acredito que o contato com sociedades tribais e camponesas gerou algo novo e autêntico na antropologia, particularmente no seu conceito de cultura, e me encaminhou para defender este ponto. Seria uma reflexão desanimadora — embora concebível — sobre a nossa suposta “ciência” se a interpretação materialista, tal como desenvolvida por Marx em meados do século XIX pudesse ser aplicada sem problemas ao mundo tribal. Cem anos de pensamento e trabalho de campo, todo aquele desconforto mental e físico, teriam sido literalmente para nada — uma volta imensa pelo interior não mapeado da huma-

nidade que simplesmente nos traria de volta ao ponto de partida. Nada do que aprendemos sobre cultura humana nas aldeias indígenas, africanas ou polinésias teria apresentado quaisquer surpresas reais. Ao contrário, a antropologia, serva do imperialismo, além das suas contribuições para espalhar a política e ideologia ocidentais, teria se revelado um grande passatempo intelectual: a sociedade burguesa coçando a cabeça.

Isso poderia acontecer. Por outro lado, o materialismo aceito tem tido suas dificuldades com o conhecimento antropológico. Determinar a origem do problema seria um grande serviço tanto para a teoria antropológica como para a marxista. Pois, pelo simples fato de ser a antropologia a cria de uma sociedade burguesa, cujas supostas virtudes superiores ela não referenda, sua intenção maior pode ser a mesma do materialismo crítico: “ajudar os homens a sair de sua autoconstruída prisão de incompreendido determinismo econômico” (Schmidt, 1971, p.41). É este o espírito deste livro.

A resistência da sociedade tribal à teoria materialista tem tido muitas expressões. Houve claras antecipações do problema nos trabalhos de Marx e Engels: cautela quanto à pertinência da dialética material, onde os meios de produção não confrontam os produtores enquanto forças retificadas e alienadas; circunspecção quanto às forças formativas da base econômica relativas aos laços “naturais” de “sangue”; observação da imutabilidade das comunidades aldeãs arcaicas (ver especialmente Marx, 1964; 1967 [1867], 1: 358; Engels, 1972 [1891]; Marx e Engels, 1936, p.405-6). De forma que agora, para cada pretensão de universalidade da interpretação materialista, existe uma contrapretensão da sua relatividade. Para cada afirmação da sua aplicabilidade ao todo da história (Althusser e Balibar, 1970; Terray, 1972) há uma reserva da sua especificidade ao crescimento e declínio do capitalismo (Petrovic, 1967; Schmidt, 1971). A polêmica incide sobre o estatuto teórico do materialismo histórico enquanto a ciência da História ou — coruja de Minerva alçando voo no crepúsculo — enquanto autoconsciência crítica da sociedade capitalista avançada,

Entretanto, dentro da própria academia antropológica, o materialismo histórico não tem sido um desqualificado sucesso. Claro que existem resistências ideológicas, mas também existem críticas sérias. Este capítulo levanta algumas das principais conclusões de certos debates recentes entre o marxismo e os dois estruturalismos antropológicos, o inglês e o francês. Mas antes, algumas regras de base para tal discussão.

Seria puro “terrorismo” por parte do marxismo refutar esses argumentos antropológicos como idealismo burguês (cf. Sartre, 1963). Mas seria de igual modo desanimador para a antropologia adotar o mesmo terrorismo ao contrário, descartando o desafio marxista como um “determinismo econômico vulgar”, uma compreensão “reflexionista” ingênua das relações entre a base econômica e as superestruturas político-ideológicas. Há exemplos concretos suficientes em Marx,

para não mencionar as bem-conhecidas explicações na correspondência de Engels, que justificam deixarem-se de lado tais críticas. A questão adrede ao debate com o estruturalismo inglês é real: a relevância do esquema analítico marxista para uma sociedade que não conhece uma distinção organizacional entre base e superestrutura, quer dizer, onde as duas são formalmente a mesma estrutura. Em compensação, este problema morfológico ou institucional é somente um aspecto da questão mais profunda da controvérsia entre marxismo e o estruturalismo francês.

“Controvérsia” pode não ser a palavra correta. Em algumas instâncias, existe uma acomodação difícil. O furioso caso de amor-ódio entre estruturalismo e marxismo comprova a exatidão do relatório etnográfico de Luc de Heusch sobre o Quartier Latin, quando conclui que a *intelligentsia* francesa é a mais nervosa da Europa. Além disso, as maneiras usuais pelas quais os dois são opostos — a sincronia do estruturalismo à diacronia do marxismo, o idealismo daquele ao materialismo deste — tornam difícil de entender como se deveria ainda pretender uma síntese. É verdade que alguns militantes desprezam o estruturalismo por seu aparente imobilismo. Mas Lévi-Strauss diz que, num certo sentido, é marxista (1965, p.61; 1966, p.130); do mesmo modo que Godelier acha que Marx era um estruturalista (1972). Além disso, esta atração entre opostos tem similar na própria antropologia, no fascínio que Lévi-Strauss sente pelos etnólogos anglo-saxões, apesar do seu habitual e obstinado empirismo. O que o estruturalismo parece oferecer, além mesmo da concepção da continuidade na história que Marx reconhecia para determinadas sociedades pré-capitalistas, é uma afirmação explícita da cultura na práxis, da ordem simbólica na atividade material.

Marx está também entre os primeiros a reconhecerem isto. Mas, para usar uma distinção de Althusser, reconhecer um fato importante, *vê-lo*, não é o mesmo que desenvolver o seu conceito. As formulações gerais da teoria da cultura de Marx subordinariam a lógica social da produção à lógica instrumental do trabalho e, assim, transformariam as *coordenadas* simbólicas do ser social em *consequências* daquele ser. A relação entre a ação produtiva no mundo e a organização simbólica da experiência — eis o ponto crítico entre o marxismo e o estruturalismo francês; este é também o problema nos debates restritos à antropologia sobre a razão cultural e prática. A discordância é sobre a adequação da práxis para instituir a ordem humana.

A discussão a seguir procura estabelecer o quadro de referências dessa discordância e de todos os seus corolários, igualmente fundamentais, referentes às relações entre estrutura e evento, cultura e natureza, ideologia e economia. Talvez a importância da questão, da mesma forma que as dificuldades que o marxismo e o estruturalismo enfrentam ao fugirem um do outro, seja aumentada pela observação de que a visão marxista do futuro socialista, o controle pela sociedade do controle da sociedade sobre a natureza, é muito semelhante à ideia que, antes dela,

Lévi-Strauss e Boas haviam sustentado sobre o passado primitivo. Ora, não é este o entendimento antropológico essencial da própria cultura?

O marxismo e o estruturalismo inglês: a controvérsia Worsley-Fortes

Quando Peter Worsley (1956) submeteu os estudos de Meyer Fortes sobre os Tallensi (principalmente os de 1945, 1949) a uma crítica marxista, adotou uma estratégia que parecia mais analítica que dialética. “É necessário”, escreveu, “fracionar um sistema de relações de parentesco, que é um sistema unitário de relações entre pessoas, nos seus *sistemas componentes intencionais* de ordem diferente (econômica, procriativa, ritual etc.) e examinar as relações entre esses sistemas” (1956, p.64, grifo meu). Aqui já se tem um impressionante afastamento do materialismo aceito. O exame analítico que Worsley realiza sobre o sistema de linhagem dos Tallensi é exatamente o oposto do procedimento usado por Marx para desmistificar o capitalismo ocidental. Worsley é obrigado a desmembrar uma unidade aparente de modo a descobrir as relações ocultas entre as suas partes; para Marx, o problema era descobrir a unidade entre as partes — a economia, a lei, o Estado — que se apresentavam distintas e autônomas.

Essa diferença de método é, acho eu, a contrapartida teórica de uma diferença de objeto cultural. A síntese materialista alcançada por Marx foi um triunfo sobre a aparência enganosa e peculiar da sociedade burguesa. Lukács explica: “A economia, a lei e o Estado aparecem aqui como sistemas fechados que controlam o todo social, em virtude da perfeição do seu próprio poder e pela sua própria construção em leis.” ... “O materialismo histórico”, conclui Lukács, “foi uma conquista que fez época exatamente porque foi capaz de ver que esses sistemas, na aparência totalmente independentes, herméticos e autônomos, eram, na verdade, aspectos de um todo inclusivo e que a sua independência devia ser ultrapassada” (Lukács 1971, p.230). Mas os Tallensi, da forma como Worsley os descreve, apresentam esse problema ao inverso:

Vimos que aquelas pessoas, perante as quais alguém se situa, por exemplo, numa relação *política* particular, são também as mesmas perante as quais alguém se situa em outras relações — moral, religiosa, educacional etc. Os laços que ligam os indivíduos na sociedade Tale não são somente laços de interesse unitário; existe uma rede complexa de laços de entrosamento que mantêm as pessoas juntas. Essa multiplicidade de laços é principalmente expressa no idioma do parentesco. As relações políticas entre os grupos são igualmente expressas em termos de parentesco, embora o conteúdo de tais relações seja obviamente de natureza diferente do conteúdo das relações entre a parentela real. A relação de parentesco é, então, a estrutura do sistema social total; os

vários laços que mantêm as pessoas juntas coincidem com os da relação de parentesco direta, e isso dá forma à estrutura da sociedade como um todo. [1956, p.63.]

Worsley é portanto levado a encontrar uma diversidade na unidade institucional — segundo o modelo de um método para descobrir a unidade numa diversidade institucional. Para se ter um quadro mais claro dessa inversão teórica, permitam-me reproduzir a mais famosa das declarações de Marx sobre os princípios materialistas:

A conclusão geral a que cheguei e que, uma vez alcançada, continuou servindo de linha-mestra aos meus estudos, pode ser brevemente resumida como se segue: na produção social que os homens realizam eles entram em relações definidas que são indispensáveis e independentes da sua vontade; essas relações de produção correspondem a um estágio definido de desenvolvimento das suas forças materiais de produção. A soma total dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade — os verdadeiros alicerces em cima dos quais se erguem as superestruturas política e jurídica e às quais correspondem formas definidas de consciência social. O modo de produção na vida material determina o caráter geral dos processos de vida social, política e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina sua existência mas, ao contrário, sua existência social é que determina sua consciência. [Marx 1904 (1859), p.11-2.]

Marx prossegue, é claro, delineando a dialética da mudança: o conflito entre as forças materiais em desenvolvimento e as relações de produção estabelecidas, levando à revolução social, à transformação da base econômica e, conseqüentemente, à transformação mais ou menos rápida de “toda a imensa superestrutura”. Tanto a dinâmica quanto a determinação na teoria, o movimento diacrônico e a relação sincrônica, pressupõem uma ordem cultural diferenciada. A sociedade enfocada pela teoria materialista está dividida em “sistemas intencionais compostos” — economia, política, ideologia — cada um organizado por instituições especializadas (Mercado, Estado, Igreja, etc.). A própria formulação de Marx do materialismo histórico contém um *a priori* estrutural definido — mas de uma espécie que a antropologia tem reconhecido como particular e histórica.

A marca registrada do “primitivo” na ordem das culturas humanas é exatamente a ausência da diferenciação entre base e superestrutura suposta pela concepção materialista. O termo não tem tido qualquer uso sensível na antropologia, a não ser para designar uma estrutura generalizada. Nas culturas tribais, a economia, a política, os rituais e a ideologia não aparecem como “sistemas” distintos, nem as relações de parentesco podem facilmente ser marcadas por uma ou outra dessas funções. Colocando a coisa objetivamente: a sociedade é ordenada por um único e consistente sistema de relações que tem propriedades que nós reconhecemos por “parentesco”, que se estende ou delinea pelos vários planos da ação

social. Os grupos e relações tribais são “polivalentes” ou “multifuncionais”: eles ordenam todas as atividades que, na civilização ocidental, são sujeitas a desenvolvimentos institucionais especiais. O parentesco, que no Ocidente é uma dessas especializações, limitada ao ângulo doméstico da vida social, é o modelo de uma sociedade como a dos Tallensi. O parentesco é, ao mesmo tempo, “superestrutura”, na perspectiva do materialismo clássico, e base na estrutura da sociedade tribal. Para os Tallensi, as relações de parentesco entre pai e filho, marido e mulher, irmão e irmão, são as principais relações de produção. São também relações rituais e jurídico-políticas. A religião é o culto dos ancestrais, da mesma forma que a política é a linhagem e a produção é o conjunto patriarcal.¹

Daí a necessidade que Worsley sentiu de fragmentar o parentesco nos seus “sistemas componentes”. Assimilando desta forma a totalidade de uma sociedade às divisões de uma outra, Worsley destrói o trabalho da história por um trabalho da mente. Mas, então, o “analítico material” deve descontar as propriedades do parentesco das relações econômicas e reduzir, desta forma, a famosa “determinação pela base econômica” a uma ecologia do interesse prático e a uma psicologia da motivação econômica. Para a antropologia das sociedades tribais, a importante lição deve ser a de que este argumento da necessidade material não é intelectualmente acidental. Em parte, o caráter da crítica de Worsley foi imposto pela teoria dominante na antropologia inglesa. A espécie de materialismo que entende o parentesco como o “idioma” das coisas práticas é, de um lado, uma adaptação às condições teóricas existentes dentro da disciplina. O materialismo de Worsley é a antítese da tese estruturalista desenvolvida por Radcliffe-Brown e levada adiante por Fortes e, enquanto pura negação, compartilha das premissas do seu oposto teórico. Conserva particularmente aquela concepção da forma social como “expressão” de um “princípio” essencial que era fundamental no trabalho de Radcliffe-Brown. Contenta-se em substituir o princípio do interesse econômico pelo da solidariedade social, vendo o primeiro como a “base objetiva” do segundo, mas

1 “Efetivamente, a ideologia de parentesco é tão dominante na sociedade Tale e a teia de conexões genealógicas tão extensiva que nenhuma relação ou evento social está totalmente fora da órbita do parentesco. Neste aspecto, os Tallensi se parecem bastante com muitas outras sociedades nas quais, como foi colocado por Firth, o parentesco é o princípio articulador da organização social. Exatamente porque o parentesco atua como o maior determinante do comportamento em qualquer aspecto e departamento da vida social, é que ele é a base econômica da maquinaria de integração social em sociedades deste tipo, como mostram muitos estudos sobre a África, a Oceania e a América ...

Entre os Tallensi, as relações de parentesco são o maior determinante do padrão de organização de todas as atividades através das quais os interesses predominantes do povo são satisfeitos. Isto vale para todos os departamentos da vida social Tale — para as atividades ligadas à produção e consumo de alimentos e todos os bens materiais, para aquelas comprometidas com a reprodução e educação dos descendentes, para as relativas à manutenção dos direitos e deveres dos indivíduos e unidades comunitárias uns em relação aos outros e para as atividades cerimoniais e religiosas” (Fortes, 1949, p.338-40).

fazendo, assim, do materialismo uma outra espécie de sentimentalismo. Deixo para discussão posterior esta influência teórica sobre o materialismo de Worsley. A implicação mais importante da controvérsia com Fortes é ontológica: o que ela diz sobre a natureza do objeto em questão, a sociedade dos Tallensi. Se, por um lado, o materialismo de Worsley foi restringido pelo clima teórico, por outro lado, foi imposto pelos próprios Tallensi. Esta mesma redução do parentesco à razão prática representa uma transformação lógica do materialismo histórico perante uma ordem cultural generalizada que ele não vislumbrara originalmente.

A forma concreta da sociedade Tallensi é uma desconhecida terceira parte da controvérsia, mas é a força dominante da sua lógica. Os estágios na permutação do materialismo histórico de Worsley são conectados pela maneira como o sistema dos Tallensi é constituído. Num primeiro momento da análise, Worsley é obrigado a substituir o conteúdo real das relações de produção dos Tallensi pelas suas formas abstratas (isto é, cooperação) com a intenção de entender as primeiras como um “idioma” das segundas. As relações de produção citadas por Worsley são fatos formais-técnicos: a colaboração e a autoridade exigidas na produção agrícola; os limites demográficos do tamanho e densidade das unidades territoriais; as implicações da distribuição diferencial dos recursos agrícolas para a fusão ou divisão; a necessária escala social de distribuição de comida e, assim, da solidariedade social; as relações de cooperação e competição que se estabelecem entre as pessoas em virtude da sua dependência comum dos recursos particularmente valiosos (campos permanentes) etc. A partir de tais condições técnicas, Worsley derivaria o *conteúdo* das relações estabelecidas — ou, às vezes mais modestamente, a “significação objetiva” (p.42) desse conteúdo. Por volta dos nove ou dez anos, por exemplo, as crianças Tale começam a participar da economia doméstica, sob a autoridade paterna. É “durante esse período”, escreve Worsley, “que a identificação de pai e filho, que dá *forma* e força ao sistema de linhagem, começa a desenvolver-se” (p.42, grifo meu).² De igual modo, é porque dividem a comida e trabalham juntos que os irmãos desenvolvem aquela “solidariedade fraterna”, que é a garantia da linhagem (p.42). A “base prática” da submissão e do afeto filial é o valor econômico da terra, da mesma forma que é a base do desengajamento quando a terra é escassa (p.42 e seguintes). Neste sentido, a partir de algumas observações semelhantes, Worsley conclui: “O sistema de relações de parentesco é o sistema unificador na vida Tale. Mas ele próprio é também a forma de *expressão* de atividades econômicas ... Eu afirmo que o sistema determinante significativo é o sistema econômico, incluindo produção, distribuição e consumo” (p.64, grifo

2 Isso pode ser comparado com a crítica comumente dirigida pelos psicanalistas aos marxistas, de que estes fariam do homem como se não tivesse psique até receber o seu primeiro cheque de pagamento.

meu). Então, no primeiro estágio da análise de Worsley, o sistema de parentesco ordenador da produção é dissolvido nos seus reais “sistemas úteis” — cuja realidade, ao nível econômico, é uma dimensão teórica abstrata — só para reaparecer mais tarde como a “expressão das relações econômicas”, das quais é o conteúdo.³

Em última instância, portanto, o materialismo torna-se uma variante do “economicismo”. A dinâmica da estrutura de linhagem Tallensi é atribuída a motivos lucrativos, concebida como consequência óbvia das condições objetivas de produção. Os filhos permanecem sob a autoridade paterna depois da maturidade (residência patrilocal), para poderem ter acesso à terra da família extensa, ou, então, na falta de terra, uma vontade de ter o controle do seu próprio trabalho ou o cuidado com as suas famílias crescentes leva-os a romper com o domicílio paterno. As solidariedades e divisões estruturais que Fortes tanto aprecia são basicamente questão de sentimento econômico. A lógica da forma de linhagem é o interesse econômico.

Entre os primeiros e os últimos estágios desse desenvolvimento teórico, Worsley interpreta os outros “sistemas intencionais” dentro do sistema de parentesco, tais como o culto dos ancestrais, pela estrutura econômica que ele havia igualmente analisado. Por isso, um momento funcional de uma relação de parentesco polivalente é entendido como o efeito de outro, quando, na verdade, cada um está simultaneamente presente no outro. Worsley, por exemplo, sustenta que a relação jurídica ou ritual entre pai e filho Tale depende de sua relação na produção (p. 41-9, 62). Mas é evidente que sua relação na produção depende também da autoridade do pai na estrutura patrilinear e da devoção ritual do filho (Fortes, 1949, p.204). Mas o dilema básico nesta, como em toda análise, é que não se pode determinar as propriedades de parentesco da relação através das coordenadas econômicas da interação. Nada nas condições materiais ou nos interesses econômicos especifica a qualidade de parentesco enquanto tal. Os agricultores Tallensi não se relacionam como pai e filho pela maneira como entram na produção; então, eles entram na produção porque se relacionam como pai e filho. É isso que torna a réplica de Fortes inatacável (1969, p.220ss.)

3 A redução de relações de produção históricas, concretas, a uma estrutura fantasma abstrata de necessidades produtivas parece uma condição necessária para aplicar o materialismo histórico clássico às sociedades primitivas — como, por exemplo, as “unidades de produção” correspondendo a formas de cooperação, na análise de Terray sobre os Guro (1972; ver também mais adiante, p.26), ou as “limitações organizacionais básicas no estudo de Godelier sobre os pigmeus Mbuti (1973). Tal imposição do modelo infraestrutura-superestrutura é às vezes justificada como uma passagem “científica” das realidades aparentes para as escondidas, mas é mais corretamente uma troca analítica simultânea do real pelo formal e do histórico pelo eterno. As relações concretas de produção são tomadas meramente como uma aparência de necessidades formais-técnicas e a mais remota abstração é então tratada como a verdadeira infraestrutura. Daí ser o modo de produção histórico concreto “explicado” pela redução a desanimadoras regras positivamente de eficácia material. Para um procedimento análogo na corrente argumentação ecológica, ver p.36-42.

A argumentação de Fortes diz simplesmente que a forma estrutural do sistema de linhagem dos Tallensi não é dada pelas propriedades objetivas da produção. Poder-se-ia acrescentar que o parentesco é uma atribuição simbólica por definição — uma “categoria primária do pensamento Tale” (1949, p.339) — não uma relação de natureza objetiva. A linhagem é *sui generis*, no sentido de que seus próprios termos, como cultura, não são de forma alguma imanentes às condições materiais e, ao mesmo tempo, ela é dominante sobre essas condições, uma vez que as ordena nos seus próprios termos. Fortes está totalmente preparado para admitir que pode ser da natureza da produção agrícola o pai e o filho *cooperarem* entre si, mas não é da natureza da produção agrícola que o pai e o filho é que cooperem e não a mãe e a filha, o tio materno e o sobrinho ou D. Quixote e Sancho Pança. Fortes tinha reconhecido em sua etnografia original que a necessidade material é um fato irredutível, mas, em oposição a tal *fato*, ele insiste corretamente em que a *lógica* na situação é o conjunto das relações de parentesco analiticamente dissipadas por Worsley. Daí que a necessidade material seja determinada pela propriedade de parentesco das relações — mesmo que a definição da existência humana, em termos de linhagem, especifique as necessidades econômicas em primeiro lugar.⁴

Mas, se esta é a força da posição de Fortes, sua vulnerabilidade está na maneira como ele a exprimiu. Sua fragilidade estava na distinção entre forma social e princípio subjacente endêmica ao estruturalismo inglês. A abertura de Worsley foi generosamente abastecida por passagem característica do último capítulo de *Web of Kinship*, de Fortes. A essência do parentesco Tale, conforme sugere Fortes aqui, repousa “na sua função enquanto mecanismo primário através do qual os axiomas morais básicos de uma sociedade do tipo representado pelos Tallensi são traduzidos no dado concreto e determinado da vida social” (1949, p.346) — uma proposição citada por Worsley bem no começo da sua crítica (1956, p.38). Ora, a partir das informações de Fortes, era relativamente fácil para Worsley demonstrar que o “dado concreto e determinado da vida social” era inspirado economicamente, que tanto a moral quanto o parentesco estão sujeitos à inflexão por motivos econômicos e condições ecológicas. Onde Fortes havia visto a tendência à residência patrilocal, ou ainda a tendência dos filhos a retornarem ao domicílio paterno depois da morte do pai, como uma indicação da solidariedade da linhagem patrilinear, Worsley pôde contrapor de forma convincente que tal comportamento é compreensível a partir dessas fazendas adubadas, singularmente férteis, existentes

4 “Este modo de produção não deve ser considerado simplesmente como sendo a reprodução da existência física dos indivíduos. É mais propriamente uma forma definida de atividade desses indivíduos, uma forma definida de expressarem sua vida, um *modo de vida* definido da parte deles” (Marx e Engels, 1965, p.32.).

As implicações desta passagem da *Ideologia alemã* são discutidas detalhadamente nos capítulos 3 e 4, a seguir.

nas unidades territoriais estabelecidas. É a linhagem que “traduz” a reciprocidade da vida econômica; o adubo é mais espesso que o sangue. E se for economicamente rentável, nem a solidariedade nem o culto da linhagem são prova contra a tendência dos filhos de permanecerem separados dos pais, ou os irmãos dos irmãos.

A diferença no tratamento da segmentação das unidades é particularmente instrutiva. Dois navios cruzam-se na noite. Fortes definiu os estágios progressivos do ciclo doméstico dos Tale numa série de diagramas (1949, p.76; as fases iniciais de segmentação são reproduzidas aqui de forma simplificada na figura 1). Para Worsley, contudo, os diagramas eram uma evidência *prima facie* da “incorreção da análise [de Fortes] da divisão na linhagem em termos de conflito entre os princípios de matricentralidade e patricentralidade” (1956, p.57). A objeção dizia respeito à afirmação de Fortes de que “o conceito de origem paterna é contrabalançado pelo conceito de origem materna em todos os aspectos da vida da família” — que esses dois conceitos de descendência “operam como princípios polares na estrutura desse campo”.⁵ Mas, pela leitura de Worsley, a verdadeira “fonte” da divisão das unidades não pode ser um conflito de princípios sociais; ela é mais propriamente uma diferenciação econômica de unidades domésticas. A secessão dos filhos representa uma disputa de interesses de propriedade, motivada pelo crescimento das suas famílias individuais, pelo seu desejo de independência e pela carência de terra, seja natural ou imposta por um sistema de herança que lhes nega o controle imediato. A diferenciação econômica é, então, “a *força* que atua sobre outras distinções como idade, sexo e clivagens da estrutura de linhagem” (Worsley, 1956, p.60, grifo meu).

5 Para Fortes, esse contraste de princípio organizador permeia a sociedade Tale em todos os níveis e satisfaz uma dialética do seu movimento no tempo e no espaço:

“A estrutura deste campo [do parentesco] é determinada pela interação de duas categorias de laços sociais, os do parentesco e do casamento. Sua interação dá origem a dois conceitos de descendência que operam como princípios polares na estrutura deste campo. O conceito de origem paterna é contrabalançado pelo conceito de origem materna em todos os aspectos da vida familiar. O equilíbrio estrutural da organização doméstica depende de suas funções complementares. Ao nível das relações sociais de associação, encontramos um equilíbrio estrutural semelhante no sistema de linhagem e também no sistema político-ritual ...

A polaridade do parentesco matrilinear e patrilinear regula o desenvolvimento das relações de parentesco no tempo, da mesma forma que sua configuração num tempo dado ... O princípio patrilinear é o fator primário de estabilidade e continuidade na organização da família e, por isso, de toda a estrutura social. Reciprocamente, a identificação dos laços de parentesco através da mãe é o fator primário de dispersão e segmentação na família e na estrutura social. Os valores simbolizados no conceito de descendência patrilinear [note-se que o conceito de descendência é novamente uma tradução de outros valores] constitui a principal força centrípeta; aqueles aglutinados no conceito de parentesco matrilinear são a principal força centrífuga tanto na estrutura da família quanto da sociedade como um todo” (Fortes, 1949, p.341-2).

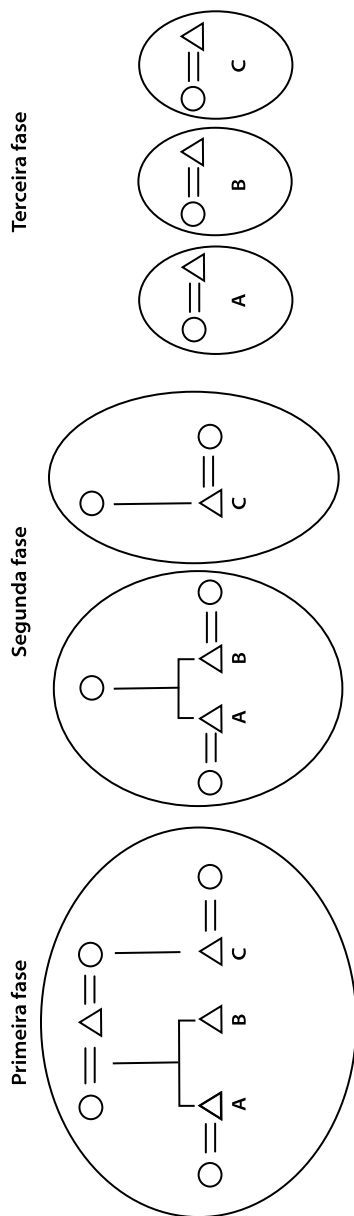


FIGURA 1 • Esquema da divisão complexa dos Tallensi (Resumido de Fortes, 1949, p.76)

Mas é claro que, como Fortes observa, tais argumentos não abalam o seu. Fortes não nega a pressão ecológica ou os interesses econômicos; ele os demonstra. Mas continua insistindo em que *os efeitos sociais do interesse prático — para não mencionar a natureza desse interesse — dependem da estrutura em questão*. Mais uma vez, a lógica econômica é socialmente constituída. Da mesma forma que para os campos permanentes adubados, pode-se levar em conta o desejo das pessoas de conquistarem acesso a eles; mas não para as razões por que os filhos ficam com os pais, ou por que a terra é patrilinearmente herdada. Assim como para a divisão da família, o próprio Fortes salientou o fator econômico (1949, p.262 ss.; referido por Worsley, 1956, p.46-9). Sua colocação é que “as pressões econômicas ... não funcionariam exatamente como funcionam, não fosse a dicotomia inerente à estrutura da família e da linhagem”. Todas as pressões econômicas juntas jamais explicariam a sequência da segmentação enquanto tal.

Reduzamos o problema à sua forma mais elementar supondo, com Worsley, que a divisão da família conjunta da fase 1 para a fase 2 se deva a forças econômicas demográficas. Mesmo em termos materiais, a única significação de tal “pressão” teria sido que (*grosso modo*) dois terços da família original podiam continuar vivendo no mesmo local e no mesmo nível econômico inicial. O fato de acontecer intensificação, privação ou segmentação e, neste último caso, de que um terço das pessoas deva afastar-se não é especificado pela “pressão” econômica indeterminante. Pode-se esperar que sociedades diferentes reajam de maneira diferente. Quanto aos Tallensi, a lógica social da divisão era exatamente o que Fortes tinha discutido na análise da sua ordem patrilinear. Os filhos são diferenciados, em primeiro lugar, pelos casamentos dos seus pais e, em segundo, pelos seus próprios. É um fenômeno amplamente conhecido pela antropologia nos sistemas patrilineares: a linhagem é internamente dividida por obrigações e alianças externas, de tal forma que as esposas e mães, indispensáveis à continuidade do grupo, se tornam ao mesmo tempo os focos genealógicos da sua segmentação. Esta lógica, contudo, é estrutural e cultural, com suas próprias propriedades e não conforme ao caráter da “pressão” econômica.

Ao contrário, seria fácil mostrar com lógica e exemplos que a natureza da pressão material é uma função da lógica social Tallensi (por exemplo, Fortes, 1949, p.182-3). Os desequilíbrios demográficos experimentados pelos Tallensi não são uma expressão intrínseca e direta das forças produtivas, mas uma expressão da maneira como estas são culturalmente organizadas, particularmente do modo de acesso aos recursos, aqui governado por regras como as da patrilocalidade, a incorporação da posse da terra a níveis baixos da segmentação de linhagem e a incapacidade dos filhos (mesmo os de meia-idade e já pais também) conquistarem propriedade em seu direito próprio durante o tempo de vida de seus pais. Sob tais condições, a mortalidade e o crescimento diferenciados entre famílias se constituirão numa fonte contínua de pressão microecológica, de tal forma e inten-

tidade que realmente não existiria se, por exemplo, a terra fosse possuída através de unidades de linhagem ou territoriais de nível mais alto com liberdade de acesso para todas as unidades domésticas constituintes.⁶ De tudo isso, poder-se-ia concluir, a favor de Fortes, que a força econômica enquanto tal não tem qualquer significação ou efeito social. Não pode haver qualquer relação predicativa entre a indiferença da função material para a forma da sua realização e as propriedades específicas da ordem patrilinear. Por outro lado, uma vez que as forças materiais são socialmente constituídas, seus efeitos específicos são culturalmente determinados. O ponto de debate decisivo entre Worsley e Fortes não é saber qual delas — as circunstâncias materiais ou a estrutura — é uma força social, mas sim qual é uma lógica social.

Mesmo que Fortes pareça vencer o debate, isso não se deve tanto aos méritos da sua colocação teórica. A teoria estrutural-funcional, como vimos, emprestou credibilidade à crítica de Worsley, na medida em que ele se manteve dentro do campo analítico da forma e “princípio” que o próprio Fortes usou. Talvez valha a pena discurrir um pouco sobre a natureza daquela teoria.

A vulnerabilidade da perspectiva de Fortes era uma condição original da antropologia social inglesa. Radcliffe-Brown acreditava poder fundar uma “ciência natural da sociedade” teórica e comparativa descobrindo os princípios gerais manifestos nas práticas sociais específicas (ver, por exemplo, Radcliffe-Brown, 1950, 1952, 1957). O mundo social funcionava em dois níveis: grupos e relações concretos eram a “expressão” de sentimentos mais abstratos; a forma fenomenal (sensível) era uma representação circunstancial do princípio subjacente. Porém, os “princípios” citados por Radcliffe-Brown eram tipicamente reformulações abstratas dos costumes que ele estava tentando explicar. A equação entre pai e filho do pai na terminologia do parentesco, por exemplo, era entendida a partir do “princípio de equivalência dos grupos de irmãos (*siblings*)”. A interpretação é claramente uma tautologia, e como tal destrói o propósito original: fechada na prática a que se referia, a explicação carece da profundidade que Radcliffe-Brown lhe teria dado. Poder-se-ia dizer que a reavaliação materialista dos Tallensi feita por Worsley preencheu um vazio intelectual dentro da escola inglesa.

Mas a situação teórica era realmente mais grave que isso e a crítica de Worsley respondeu acuradamente a uma dificuldade mais séria. A deficiência no procedimento de Radcliffe-Brown só se tornou de todo aparente quando foi comparativamente ampliada. Se, numa única instância, o “princípio” é a versão abstrata da forma, a generalização do princípio para acomodar um número de formas distin-

6 Para um excelente exemplo da determinação estrutural da pressão material, tanto na sua intensidade quanto nos seus efeitos, ver o artigo de Raymond Kelly, “Demographic Pressure and Descent Group Structure in the New Guinea Highlands” (1969). Note-se particularmente a demonstração da variação na pressão de acordo com o nível segmentário da posse da terra.

tas torna-se um exercício de classificação. Pois, para Radcliffe-Brown, a equivalência de parentesco de um homem e seu irmão, o levirato e sororato, a poliandria adélfica e a poligamia sororal, da mesma forma que o avunculato nos sistemas patrilineares, são várias instâncias do princípio de “identidade de irmãos”. Imerso em tal emaranhado de generalização com classificação, o projeto de Radcliffe-Brown se foi tornando absurdo. Usando o modelo das ciências naturais, ele tentou explicar o particular pelo geral, ver a forma concreta como um caso específico de uma regra mais geral. Ele acreditava estar descobrindo leis naturais da vida social, definindo lei natural “como uma relação das características de uma determinada classe de sistemas naturais” (1957, p.63). Mas onde a lei é então uma classe taxonômica, quanto mais ampla for, menores e mais gerais devem ser os critérios para inclusão nela. Portanto, quanto maior a “generalização” ou “lei”, menos ela diz sobre qualquer coisa em particular. No decurso de agrupar cada vez mais formas diversas sob princípios cada vez mais amplos, Radcliffe-Brown explicou cada vez menos acerca de cada uma delas. Não se pode esperar que os “princípios” expliquem a particularidade, porque eles a destroem.⁷

Uma importante resposta da escola inglesa ao vazio da generalização taxonômica foi inverter o procedimento — fazer as classes menores em vez de mais amplas. Um contato satisfatório com a realidade empírica pode ser restaurado subdividindo os princípios e tipos sociais em variedades cada vez mais distintas dos mesmos, tais como expressas em sociedades particulares. Essa “caça de borboletas” — como foi tão sagazmente caracterizada e criticada por Leach (1966) — pode ser entendida como uma retomada dos passos da generalização de Radcliffe-Brown, trocando a vacuidade do princípio geral pela sua variação num caso específico, sem questionar as noções formais construídas no projeto. Quanto à ideia de “princípio”, contudo, um aspecto dessas noções tendeu a ser enfatizado, também como que em advertência ao beco sem saída “científico”. Os princípios sociais eram crescentemente determinados como valores subjacentes e sentimentos morais. Isso já vinha de sua concepção original. Suas raízes remontam no

7 Por outro lado, quando confrontado em estudos comparativos com uma diversidade irreduzível, Radcliffe-Brown costumava empregar outra tática: a ideia dos vários princípios como uma combinação da família e casamento, mas absorvidos de maneira variada pelas diferentes sociedades (1950; 1952; cf. Fortes, 1969). A partir daí, qualquer sociedade podia ser explicada *ad hoc*, enquanto uma apropriação seletiva ou uma combinação específica dos princípios universais. Enfim, esta é a pior espécie de historicismo, uma violação da lei do uniformitarianismo de Lyell, porque supõe, para um passado desconhecido, a existência de processos não observáveis no fenômeno tal como o conhecemos; mas para Radcliffe-Brown era um método infalível, particularmente feliz, desde que os princípios que citava eram eles próprios muitas vezes contraditórios. Desta forma, se “a unidade da linhagem” responde pela alternância de gerações em certas categorias do parentesco Omaha, a “fusão de gerações alternadas” e a separação das adjacentes explicaria as práticas contrastantes dos Yalalde — apesar da presença e unidade das linhagens Yalalde (por exemplo, 1952, p.48-9).

mínimo ao iluminismo, de onde, através de Saint-Simon e Durkheim, entre outros, foi transmitido a Radcliffe-Brown (Evans-Pritchard, 1954, p.21ss.). Nessa problemática, o “princípio” era a força ativa por trás da forma, as “paixões humanas que a põem em movimento”. A frase é de uma passagem-chave de *O espírito das leis* (livro 3, capítulo 1):

Existe uma diferença entre a natureza e o princípio de governo: a primeira é aquela pela qual ele é constituído; o segundo, aquele pelo qual ele é exercido. Uma é a sua estrutura particular e o outro, as paixões humanas que o põem em movimento. [Montesquieu 1966 (1748), p.19; notas de pé de página de Montesquieu: “Esta é uma distinção muito importante, de onde eu tiraria muitas consequências, pois é a chave de um número infinito de leis.”]⁸

O princípio é a condição humana necessária para a existência da forma social, aquele que dá uma forma à sua razão distintiva. Uma estrutura social é então uma forma de cristalização em relações objetivas de algum valor subjetivo — exatamente como, para Montesquieu, cada tipo de governo tinha seu próprio princípio: governo republicano, virtude; monarquia, honra; despotismo, temor. Eis aqui, então, a fonte do conceito de parentesco de Fortes como uma “tradução” dos axiomas morais básicos da sociedade Tale no dar e tomar da vida social.⁹ Também para Worsley, o parentesco era uma “forma de expressão” — mas, nesse caso, uma expressão das atividades econômicas básicas. A conjuntura teórica da antropologia inglesa, que sustentava que o parentesco era a tradução de alguma realidade mais profunda, estava a exigir uma crítica materialista da mesma importância. Muito da incompreensão mútua do seu debate deve-se ao fato de Worsley ter atacado a ideia de que o parentesco expressa os valores sociais, enquanto Fortes observava que é o parentesco que organiza as atividades econômicas.

Sendo tal fato observável na sociedade Tallensi, que concluímos sobre a conveniência do materialismo histórico? Podia acontecer que a argumentação sobre os fatos fosse motivada de forma a impedir qualquer decisão sobre a validade da teoria. A própria versão de Worsley da teoria materialista estava sujeita a

8 Sobre a formulação do método analítico-sintético nas ciências naturais e sua extensão analógica às ciências sociais, ver *Philosophy of the Enlightenment*, de Cassirer (1951 [1932]); cf. também Althusser [1969] e Peters [1946] na adoção original por Hobbes do método “resoluto-compositivo” de Galileu.

9 Esta concepção coloca uma dificuldade adicional à relação forma e princípio, pois, como nota Lévi-Strauss num caso paralelo, a estrutura é precisa, mas o valor moral não é específico — a primeira é lógica, mas o último é meramente sentimental — de tal maneira que a derivação da estrutura do sentimento não existe. Se Fortes tivesse tentado seriamente reduzir o parentesco Tallensi a valores básicos tais como “reciprocidade” (“cf. 1949, p.204ss.), ele se teria aproximado, por um lado, do economicismo de Worsley e, por outro, caído no mesmo tipo de indeterminismo (ver Hart, 1974).

uma dupla determinação: pela natureza da teoria estruturalista a que se opunha e pela estrutura da sociedade que explicava. Podia acontecer que seu economicismo fosse devido à primeira, caso em que sua deficiência nada provaria acerca da segunda, pelo menos não que esse tipo de sociedade fosse inerentemente resistente a um marxismo autêntico. Por outro lado, sustentei que a metamorfose do marxismo em um determinismo economicista ou tecnológico foi uma consequência inevitável de sua confrontação com um sistema generalizado como o Tallensi.¹⁰ Mas, no momento, pode ser suficiente sugerir tal coisa, sem pressupor que ela tenha sido provada. No mesmo sentido, discutirei o seu corolário, sugerindo simplesmente a plausibilidade da posição de Lukács e de alguns outros marxistas, no sentido de que a verdade do materialismo histórico é ela própria histórica.

Não foi um erro, escreveu Lukács, aplicar o materialismo histórico “vigorosa e incondicionalmente à história do século XIX”. Pois,

naquele século todas as forças que influenciavam a sociedade funcionavam de fato exclusivamente como as formas do “espírito objetivo” tornado manifesto. Nas sociedades pré-capitalistas, não era exatamente essa a situação. Nessas sociedades, a vida econômica não tinha ainda adquirido aquela independência, aquela coesão e imanência, nem sequer tinha noção da colocação dos seus próprios marcos e de ser o seu próprio mestre que associamos com a sociedade capitalista [1971, p.238].

Mas, pela mesma razão, ou seja, de que a teoria é “o autoconhecimento da sociedade capitalista”, ela tem um estatuto histórico específico. É uma brilhante tomada de consciência de um tipo de sistema particular, no qual as relações entre o homem e o homem, assim como aquelas entre o homem e a natureza, são concretizadas enquanto relações econômicas. No final das contas, Lukács acaba dizendo que o materialismo histórico efetivamente torna possível uma antropolo-

¹⁰ Como observei, a aplicação formal por Terray (1972) da explicação de Althusser a Balibar do método materialista aos Guro é outro caso em questão. De particular interesse nela são as analogias com a argumentação de Worsley que sugerem uma regularidade do materialismo histórico na declinação tribal que transcende o ponto de partida teórico. Além da desconstituição semelhante das relações de produção em condições técnicas (nesta instância, formas de cooperação definidas abstratamente), existe uma semelhança impressionante com Worsley na noção de Terray de que as relações econômicas são representadas ou “realizadas” como parentesco. Terray é mais consistente que Worsley ao reconhecer que o “elemento” parentesco não é redutível às condições formais da cooperação econômica. Seu conceito de “realização” (o termo aparece quase sempre entre aspas em Terray) supõe que o parentesco seja algo da ordem dos fatos biológico-genealógicos, cuja representação (fictícia) em termos classificatórios, por exemplo, prepara o caminho para uma inflexão do parentesco pelas condições econômicas (compare-se com a “parentela real” de Worsley, acima). Esta semelhança particular é interessante não só em si, como necessidade teórica imposta pela estrutura tribal ao materialismo, mas também por sugerir uma tendência teórica, comum e mais básica: a recusa da constituição simbólica da realidade social, ou ainda da “realidade” daquela constituição. No prosseguimento do presente trabalho, tornar-se-á mais claro o que decorre exatamente desta opção teórica.

gia. Não através de uma transferência mecânica para as sociedades pré-capitalistas, mas exatamente pela possibilidade de evitar uma identificação ingênua do passado com a estrutura do presente. Se, entretanto, o materialismo histórico é transferido sem alteração para a sociedade mais primitiva, ele vai encontrar uma “dificuldade muito grave e essencial ... como não apareceu na crítica do capitalismo”. Essa dificuldade, amiúde notada por Marx e Engels, “repousa na diferença *estrutural* entre a era da civilização e as épocas que a precederam” (1971, p.232, grifo de Lukács).

Seguindo Lukács, somos tentados a concluir que o materialismo histórico e o estruturalismo inglês, bons ou maus, são ambos teorias especiais, apropriadas para universos culturais diferentes. A mesma conclusão, como veremos, tira-se do debate entre o marxismo e o estruturalismo francês. Contudo, esse debate vai além das diferenças institucionais e além de todas as contingências “revisionistas” na forma e aplicação do materialismo de Marx. Ele apresenta o problema mais fundamental da relação entre a ordem prática e simbólica. E uma vez levantado o problema, não é mais uma questão saber se a cultura tribal não é também materialisticamente determinada, mas se a sociedade burguesa também não é uma cultura.

O marxismo e o estruturalismo francês

A estrutura institucional das culturas tribais é somente um dos problemas antropológicos que o materialismo histórico deve enfrentar. Outro é a aparente resistência de tais sistemas à experiência no mundo, uma certa imunidade da ordem reinante à contingência histórica. Essa resistência remete a uma propriedade mais fundamental das formações socioeconômicas tribais: uma dominação da ação prática pela concepção cultural, ao invés da concepção pela ação.

Uma vez que estas argumentações são essenciais ao estruturalismo francês, está claro por que esse estruturalismo, apesar de todo o seu interesse para os marxistas, é o que está mais sujeito à crítica revolucionária. De fato, parece que durante os dias inebriantes de maio de 1968 em Paris o obituário para essa febre filosófica corrente do Quartier Latin foi apropriadamente composto pela prática. Como se costumava dizer, “o estruturalismo saiu das universidades para as ruas” (cf. Epistemon, 1968; Turkle, 1975). Essa era a expressão comum nas barricadas intelectuais. E se fosse observado que as próprias barricadas pareciam mais nostálgicas de 1789 do que efetivas para 1968, a resposta era: “Mas, enfim, o inimigo não mudou.” O estruturalismo de fato tinha saído para as ruas.

Permitam-me outra historinha que mostra o mesmo paradoxo. Um pouco antes dos eventos de maio de 1968, tive oportunidade de assistir a um debate informal entre um membro americano do Tribunal Russell — que, passando por

Paris de volta de Copenhague, tinha ouvido falar da moda estruturalista dos seus colegas franceses — e um antropólogo parisiense. Depois de longo questionamento e discussão, o americano sintetizou seus pontos de vista desta forma: “Tenho um amigo”, disse ele, “que está fazendo um estudo sociológico das estátuas equestres no Central Park. É uma espécie de estruturalismo. Ele encontra uma relação direta entre o status cultural do cavaleiro e o número de pernas que o cavalo tem levantadas. Uma perna suspensa tem uma conotação política e histórica diferente de um cavalo empinando-se nas pernas traseiras ou de outro em galope voador. É claro que o tamanho da estátua também faz diferença. O problema é que”, concluiu ele, “as pessoas já não correm mais a cavalo. As coisas que são obsoletas numa sociedade, sem dúvida, essas você pode estruturar. Mas os problemas políticos e econômicos reais não estão decididos e a decisão dependerá de forças e de recursos reais.”¹¹

O antropólogo parisiense pensou sobre o assunto um momento. “É verdade”, disse finalmente, “que as pessoas já não correm mais a cavalo. Mas elas ainda constroem estátuas.”

Havia algo mais em jogo do que dizer que o passado não estava morto, pois, como foi dito sobre o sul dos Estados Unidos, ele ainda nem é passado. Estava subentendido também que a economia e a política têm outras modalidades que não a competição “real” pelo poder. Da mesma forma que Durkheim argumentava contra Spencer quanto ao problema oposto, o de que não se poderia dizer que o contrato forma a sociedade, uma vez que a sociedade já está pressuposta nas regras não estipuladas através das quais o pacto procede, também a competição social pode ser baseada em concepções comuns de recursos, finalidades e meios — valores que nunca são os únicos possíveis. A competição se desenvolve absolutamente numa eterna e formal racionalidade de maximização; ela se desenvolve de acordo com um sistema de relações culturais, incluindo noções complexas de autoridade e obediência, hierarquia e legitimação. E é, entre outros meios, através de uma concretização literal desse código em estátuas que a história atua dentro do presente, ao mesmo tempo diretamente e através da sua reapropriação e reavaliação dialética.¹²

11 Compare-se com Ricoeur (1967, p.801) sobre as condições para o triunfo do tipo de inteligibilidade chamado estruturalismo, ou seja, “trabalhar sobre um *corpus* já constituído, paralisado, fechado e, nesse sentido, morto”. Veja-se Furet (1967) sobre o estruturalismo e o contexto político francês.

12 “As estátuas na praça [a Piazza della Signoria, em Florença] eram lições exprobatórias ou ‘exemplos’ de civismo, e a durabilidade do material, mármore ou bronze, implicava a convicção ou esperança de que a lição seria permanente. A indestrutibilidade do mármore, da pedra e do bronze associa as artes de escultura com os governos, cujo ideal é sempre estabilidade e permanência. Na religião grega pensava-se que a estátua tinha sido originalmente uma coluna simples, na qual era eventualmente revelado o tronco de um homem ou até de um deus. A escultura florentina, seja secular ou religiosa, conservava essa noção clássica e elementar de um pilar ou suporte do edifício social. Outros italianos