
DE SAHLINS A CLAUDE LÉVI-STRAUSS: NO SETOR TRANSPACÍFICO DO SISTEMA MUNDIAL

Marcos Lanna

Universidade Federal do Paraná – Brasil

Resumo: *Privilegiando o fato de a obra de Marshall Sahlins dar bom uso à teoria lévi-straussiana da troca, este artigo reinterpreta a análise do primeiro sobre o “setor transpacífico do ‘sistema mundial’”. Mais do que uma crítica a Sahlins, o artigo pretende aprofundar a demonstração deste último do fato de que entendermos sistemas de trocas “nativos” (ou “autóctones” ou “indígenas”) é condição necessária para entendermos relações mais amplas, como aquelas entre estes sistemas e os “capitalistas” (ou “ocidentais”, seja lá como os definamos). Isto nos leva a minimizar a distinção entre trocas inter e intra culturais, conclusão esta que se reforça com uma rápida especificação da noção de troca das Estruturas elementares do parentesco apresentada no final do artigo.*

Palavras-chave: *Lévi-Strauss, Marshall Sahlins, sistema mundial, teoria da troca.*

Abstract: *Focussing on the fact that Marshall Sahlins’ work revolves around the Lévy-Strauss’s theory of exchange, this article reinterprets the analysis of the first on the “trans-pacific sector of the ‘world system’”. Rather than a critique of Sahlins, this article proposes to further elaborate the latter’s demonstration that the comprehension of “native” (or autochthonous, or indigenous) systems of exchange is a necessary condition for the comprehension of wider relations, such as those between these systems and their “capitalist” (or “Occidental”, etc.) counterparts. This leads us to minimize the distinction between inter- and intra-cultural exchanges, a conclusion reinforced by a rapid look at the notion of exchange in the Elementary Structures of Kinship presented at the end of the article.*

Keywords: *Lévi-Strauss, Marshall Sahlins, theory of exchange, world system.*

Inspirado pelo pensamento de Lévi-Strauss, abordo aqui interpretações de Marshall Sahlins de material etnográfico kwakiutl e polinésio e faço considerações sobre a obra deste já clássico autor norte-americano. Ao contrapor estes antropólogos, objetivo reinterpretar algumas importantes contribuições de Sahlins à luz da teoria lévi-straussiana. Isto significa que não me aterei ao fato, já bastante comentado, de que, apesar de as menções explícitas de Sahlins a Lévi-Strauss serem quase sempre de teor crítico, a partir da década de 1970, seus trabalhos são claramente influenciados pelo estruturalismo¹. Afinal, desvendar esta influência implicaria seguir um movimento, de Lévi-Strauss a Sahlins, inverso ao que me proponho.

Interpreto contribuições de Sahlins sobre diversas províncias etnográficas inseridas em um espaço por ele denominado “setor transpacífico do ‘sistema mundial’”, composto por China, ilhas polinésias, costa noroeste da América (onde vivem os Kwakiutl) e basicamente articulado pelo contato entre cosmologias nativas e mercadores ocidentais. Do ponto de vista temporal, noto que as análises etnográficas de Sahlins não pretendem abarcar a “longa duração”, se concentrando nas últimas décadas do século XVIII.

Uma contribuição importante do trabalho de Sahlins foi demonstrar que, em múltiplos períodos históricos e domínios etnográficos, o sistema capitalista é incorporado pelos indígenas, e nestes encontros, estes últimos sistemas são construídos. Neste sentido, as cosmologias nativas são “cosmologias do capitalismo”. Por outro lado, Sahlins também tem a louvável ambição de tomar o capitalismo como sistema cultural, sendo ele mesmo é uma cosmologia. Isto é, entender em que medida aqueles encontros constroem realidades indígenas assim como capitalistas. A expressão “cosmologia do capitalismo” ganha então um duplo sentido. Quanto a este segundo sentido da expressão, o que aponta para uma análise do sistema colonizador como ordem cultural, mostrei alhures (Lanna, 2001) que Sahlins é muito mais bem sucedido ao analisar a relação entre (cosmologias) chinesa e inglesa do que entre colonizadores da Polinésia e da costa noroeste ame-

¹ Como exemplo desta influência de Lévi-Strauss, salientei (cf. Lanna, 2001) a de que, ao evitar reduzir a história de povos nativos a uma função das condições materiais, Sahlins “expande uma interpretação mais ampla de Marx e da noção de *práxis*, baseada no *Pensamento Selvagem*” segundo a qual “importa entender a produção da vida social como apropriação da natureza, mas a partir de uma determinada forma de sociedade e não de um conceito como o de modo de produção ‘que, em si mesmo, não especifica qualquer ordem cultural’” (Sahlins, 1988, p. 51).

ricana. Isto ocorre por um motivo básico: nestes últimos casos, o afastamento do olhar do antropólogo é menor, pois os norte-americanos são agentes fundamentais da história polinésia e kwakiutl, fato obscurecido por Sahlins. Outra crítica possível às análises de Sahlins, e neste caso inclusive às do caso chinês, salientaria o fato de elas evitarem considerar a violência colonizadora. Isto inclusive distingue Sahlins de Lévi-Strauss, pois o mestre francês reconhece de modo explícito o fato de a violência ser condição do empreendimento colonial (cf. Lanna, 1999).

Exemplifico aqui o sentido das críticas que fiz alhures com um comentário sobre a primeira página do importante artigo de 1988, “Cosmologias do capitalismo”, que se inicia com um caso ocorrido na atual Vanuatu, em que melanésios assassinam um missionário inglês, reagindo a atos perpetrados por outros brancos, mercadores de sândalo. Sahlins comenta que a vingança é um modo de expressão da violência típico de um “esquema cultural [melanésio] pré-colonização” (Sahlins, 1988a, p. 48). Por outro lado, ficamos sem saber o que fizeram os mercadores brancos para merecerem tal vingança. Claro que isto pode ser feito sem negarmos as “iniciativas próprias dos nativos”. Em resumo, faria bem Sahlins em reconhecer que, freqüentemente, não foram os indígenas que “atiraram a 1ª pedra” (Sahlins, 1988a, p. 48).

Assim, ao contrário de Obeyesekere (1992), por exemplo, não me passa pela cabeça negar o valor das contribuições de Sahlins, mas aponto para uma necessidade de complementarmos suas análises. No artigo que mencionei (Lanna, no prelo), sugiro complementações à análise de Sahlins do capitalismo enquanto ordem cultural ou realidade cosmológica. Meu objetivo aqui será outro: sugerir complementações às análises de Sahlins das próprias cosmologias nativas Kwakiutl e polinésias.

Polinésia

Como se sabe, Sahlins é um grande especialista dos estudos polinésios, tendo feito trabalhos etnográficos especialmente sobre o Havaí e as ilhas Fiji. Sahlins (1985, 1988a, p. 82) mostra que, na estrutura tradicional havaiana, os chefes competem por “casamentos estratégicos”. Eles são assim usurpadores-estrangeiros. A palavra “usurpador”, freqüentemente usada por Sahlins, tem aqui um duplo significado, político e matrimonial: os chefes-estrangeiros

(“mar”) tomam uma esposa local (“terra”)². Hage e Harary (1996, p. 120) demonstram serem as estruturas matrimoniais do Havaí hipergâmicas, isto é, há uma superioridade hierárquica dos recebedores de mulheres em relação aos doadores (a mulher casa “para cima”).

Hage e Harary também incluem Tonga como exemplo desta mesma estrutura hipergâmica polinésia. Em Tikopia, outra ilha polinésia, ao contrário, é a hipogamia que é sugerida, por exemplo, nas “desculpas engatnhadas”, um cumprimento que representa submissão: os parentes do noivo colocavam seus narizes no joelho do pai da noiva e de seus parentes importantes. Após as análises de Hage e Harary, parece indevida a generalização de Firth (1998, p. 711-30) quando sugere ser toda a Polinésia hipogâmica. Qual a posição de Sahlins quanto a esta questão? Sahlins entende a superioridade do chefe-usurpador de mulheres polinésio como “apenas” política e econômica. Os chefes políticos fijiano e havaiano seriam estrangeiros tomadores de mulheres e usurpadores da terra, mas, em última análise, os autóctones, doadores da princesa, seriam englobantes: a “sociedade” levaria a melhor “contra o estado”, os sacerdotes contra os guerreiros. Isto aproxima Sahlins da posição de Firth, a favor da hipogamia (e também, como ele mesmo nota, não só da de Pierre Clastres e da idéia de englobamento do político pelo religioso, que Louis Dumont mostrou ocorrer na Índia).

Em Fiji, o chefe (político) é um *vasu* (sobrinho uterino), cuja autoridade estaria submetida à do seu tio materno, doador da mulher, confirmando a hipótese da hipogamia. Mas até que ponto Sahlins está correto ao aproximar Fiji e Havaí enquanto realidades hipogâmicas? Afinal, após a demonstração de Hage e Harary, parece difícil argumentar a favor da existência de hipergamia havaiana. As generalizações de Sahlins (1985, p. 74) são ainda mais explícitas que as de Firth, ao propor que o aparente paradoxo da existência concomitante de usurpação e englobamento da esfera político-matrimonial revelaria uma “teoria polinésia” do poder. Se isto parece ser correto para Fiji (o chefe, superior politicamente, recebendo uma princesa de uma “linhagem” ou “casa” hierarquicamente superior), não são apenas Hage e Harary que contradizem a tese da generalidade da hipogamia: o “paradigma fijiano de um casamento entre um conquistador divino e uma autóctone, gerador da estrutura social, não existe em Tonga” (Lévi-Strauss,

² Sobre o fato de os termos (pessoas e objetos) das trocas serem classificados como “terra” e “mar” nas ilhas Fiji, cf. Sahlins (1976, cap. 1).

1984, p. 217). Por outro lado, Sahlins mostra haver no Havaí (hipergâmico, segundo Hage e Harary) este casamento denominado por Lévi-Strauss “paradigma fijiano” (que seria hipogâmico).

Para acomodar as proposições de um englobamento do político pelo religioso (Sahlins) e de hipergamia (Hage e Harary) no Havaí, preservar o eu colocaria a hipótese de que apenas o casamento do chefe havaiano seria hipogâmico, supostamente invertendo uma prática cotidiana. A descrição de Sahlins (1976, p. 43) do casamento real em Tonga (que contradiz a citação acima de Lévi-Strauss) sugere esta hipogamia exclusiva ao casamento da princesa de mais alto grau, num contexto geralmente hipergâmico. Minha sugestão é de haver, no Havaí, ciclos como os de Fiji, simultaneamente “hierárquicos e intransitivos, comparáveis a *pecking order*” (Lévi-Strauss, 1958, p. 345), isto é uma relação do tipo $A < B < C < A$, esposas indo de A a B, deste a C e deste (o sacerdote) a um usurpador, apenas esta última passagem sendo hipogâmica, as duas primeiras hipergâmicas. Se em Fiji estes ciclos expressam, segundo a interpretação de Lévi-Strauss, representações das relações de vassalagem, os ciclos havaianos que imagino aqui, representam relações matrimoniais. Note-se que há em Lévi-Strauss (1958) o argumento de que a intransitividade, seja a da vassalagem fijiana, seja de qualquer sociedade humana, seria sempre da ordem do mito, o que foi criticado por R. Parkin (1991).

Como lembrava Lévi-Strauss (1958, p. 344-348), em uma realidade matrimonial hipergâmica como a havaiana, se as mulheres se casam sempre com um homem tido como superior, as filhas dos sacerdotes não têm com quem casar; o usurpador ficaria com esta “sobra” valiosa, as princesas. Lévi-Strauss (1958, p. 345) cita o ciclo do cava fijiano como exemplo de que, ao contrário dos “ciclos de dominação entre as galinhas [a *pecking order*] ... as estruturas sociais ... são sempre transitivas e não cíclicas: aquele que tem assento no lugar mais baixo está, por definição, excluído do lugar mais alto”. Lévi-Strauss publica isto em 1952; mas em 1957, após ler artigo de Hocart, também de 1952, Lévi-Strauss adiciona uma nota para indicar que “ciclos hierárquicos intransitivos” caracterizam (aparentemente ao nível do mito) “relações de vassalagem” fijianas. No caso do Havaí, a etnografia de Sahlins não informa com quem casam os homens “comuns” (*commoners*), mas indica que as princesas casam-se com usurpadores. Na hipótese de hipergamia, estes usurpadores poderiam vir da classe mais baixa (o que não

excluiria serem também estrangeiros, ou, ora estrangeiros, ora usurpadores, ora ambos), casando justamente com as mulheres da classe mais alta. Filhas de sacerdotes, concebidas como “filhas da terra”, se casam com chefes de guerra, logo, havendo hipogamia (dos chefes) no seio de uma estrutura hipergâmica. A etnografia havaiana de Sahlins não elabora até que ponto estes usurpadores eram “comuns”; em Fiji (cf. Sahlins, 1985, cap. 3) seriam ou estrangeiros, ou advindos de grupos guerreiros, ou ambos.

Tanto Fiji como o Havaí conheciam o casamento com a prima cruzada matrilateral e mais importante, o ciclo hierárquico associado a este casamento, definidor da esfera política, como mostram Lévi-Strauss (1958, p. 345-346) e Sahlins (1985), ambos com base em Hocart. Dada a hipótese de Hage e Harary de hipergamia havaiana, poderíamos entender o argumento de Sahlins da seguinte forma: a estrutura pré-conquista seria do tipo $A > B \rightarrow C$, onde A dá mulheres a B, que dá mulheres a C, este sendo superior hierarquicamente a B, que seria superior a A; o europeu assumiria o lugar de um D (superior a C), como um prestigioso recebedor potencial de mulheres. Isto tanto por haver, na hipótese de hipergamia, princesas sem maridos, como porque, como mostra Sahlins no primeiro capítulo de *Ilhas de História*, ter um filho com um marinheiro europeu (estrangeiro) seria fonte de prestígio para uma mulher e sua linhagem (ou “casa”?), quaisquer que fossem estas. Por outro lado, a chegada do europeu romperia uma *pecking order* que talvez pudesse, mesmo que ao nível do mito, existir no Havaí. Isto é, passaríamos de uma estrutura pré-conquista do tipo $A < B < C < A$ (hipergamia no englobamento de A por B e de B por C, hipogamia no englobamento de C por A), para outra do tipo $A < B < C < D$, o que comprovaria a tese de Sahlins de um aumento das diferenças sociais no período pós-conquista. Como vimos, entretanto, Sahlins não explicita as diferenças entre ciclos matrimoniais fijianos e havaianos.

Do exposto acima decorreria um problema na análise de Sahlins do caso havaiano: se o estrangeiro é um tomador de mulheres, isto caracterizaria o guerreiro / estrangeiro / usurpador / chefe político (do qual o assassino do descobridor inglês James Cook seria, para Sahlins, um representante), não o sacerdote/autóctone (representado pelo próprio Cook). Não tenho espaço aqui para realizar uma leitura exegética de *Ilhas de História* que critique Sahlins (1981, 1985) por não especificar as diferenças entre os deuses Lono (associado à religião) e Ku (associado à política e à guerra),

de tal modo que, “europeus” seriam, de modo excessivamente genérico, associados a “deuses/chefes” – ora a Lono, ora aos guerreiros/chefes. Para uma análise rigorosa do caráter divino da realeza havaiana, talvez a melhor fonte seja Valeri (1985).

Em resumo, Sahlins afirma que, no Havaí como em Fiji, todo casamento significaria uma união entre homens-mar e mulheres-terra, símbolos complementares entre si. Esta hipótese estaria de acordo com a de hipogamia, uma superioridade hierárquica da terra (isto é, da autoctonia, da religião) em relação ao “mar” (isto é, o estrangeiro, a política), contradizendo assim (aparentemente) Hage e Harary (1996). Mas em Sahlins, ora “terra” engloba “mar”, ora o contrário. Claro que a alternância do englobamento não é “invenção” do antropólogo, mas está presente nos fatos etnográficos. Esta alternância, aliás, os qualifica como tipicamente hierárquicos, no sentido de L. Dumont (cf. Tcherkézoff, 1983). Entretanto, há todo um aspecto sociológico referente à complementaridade simbólica que é deixado de lado pela etnografia culturalista de Sahlins. Por exemplo, o casamento de um homem (condição inerentemente “mar”) de um grupo “terra” com uma mulher (condição inerentemente “terra”) de um grupo “mar” expressaria mais de um englobamento.

A bem da verdade, Sahlins não aborda explicitamente a questão da hipergamia, e deliberadamente evita a noção de hierarquia de Dumont, substituindo-a pela de “incorporação cultural”. Entretanto, Sahlins não só indica serem complementares as categorias havaianas e fijianas de “mar” e “terra”, como também salienta o fato de elas organizarem tanto as trocas matrimoniais como as econômicas e as alianças políticas. Surge um outro problema: o europeu é assimilado aos chefes políticos, senhores da violência e tomadores de mulheres ou aos deuses e aos sacerdotes (doadores de mulheres)? Neste último caso, que parece ser mais de acordo com as análises de Sahlins, o europeu viria a ser um prototípico recebedor de mulheres. Mas restaria esclarecer melhor a significância desta figura, que seria a do europeu, de “chefe” muito especial, com poderes celestiais e ao mesmo tempo mundanos.

O que estou fazendo aqui é simplesmente levar a sério a demonstração do primeiro capítulo de *Ilhas de História* de que os europeus foram, em um momento inicial, recebedores de mulheres. Minha questão é como entender esta figura que concilia superioridade hierárquica (em última análise, reli-

giosa), característica do deus Lono, e usurpação, política e matrimonial, características do deus Ku. Mais ainda: como este *estrangeiro recebedor de mulheres*, descrito no primeiro capítulo de *Ilhas de História*, se harmonizava, do ponto de vista das concepções e práticas nativas, com a figura do *doador dos bens* mais prestigioso, proposta no quarto capítulo do mesmo livro? Isto tanto de um ponto de vista sincrônico como diacrônico. *Afinal, este é, resumidamente, o argumento de Sahlins, sua chave para entendermos o desenrolar de toda a história havaiana e, no limite, polinésia.*

Uma primeira solução, explicitada acima, seria entender que, na passagem de um contexto de trocas matrimoniais pré-conquista do tipo $A < B < C < A$ (hipergamia no englobamento de A por B e de B por C, hipogamia no englobamento de C por A), para outra do tipo $A < B < C < D$, o conquistador europeu de Sahlins é esta figura “D”; Hage e Harary privilegiam a estrutura cotidiana e hipergâmica pré-conquista dos comuns $A > B > C$ e Sahlins a estrutura hipogâmica das alianças com usurpação entre chefes políticos e sacerdotes $C < D$. Mas esta solução não contempla a relação entre trocas matrimoniais e trocas econômicas e a conhecida hipótese de Sahlins do europeu ser distribuidor de bens divinos, mais “mar” que os chefes “mar” e mais “terra” que os chefes “terra”.

Outra solução, mais geral e de mais fácil entendimento, que explicito a seguir, seria abandonarmos as hipóteses-gêmeas de hipogamia e da “sociedade contra o estado”, e nos voltarmos para a noção lévi-straussiana de “casa”. Meu argumento se reforça pelo fato de que em outras estruturas hipergâmicas, especialmente asiáticas, o recebedor de mulheres é também um recebedor de bens, do dote (cf. Goody; Tambiah, 1975).

Sahlins se exime de considerações deste tipo, a respeito de temas estruturais (no sentido lévi-straussiano do termo, não no braudeliano, da *longue durée*)³. Elas seriam necessárias para demonstrar outra de suas hipóteses centrais, ainda que não explicitada, a respeito da relação entre estrutura e história havaianas: uma competição, típica do período anterior à conquista européia, entre chefes políticos por *mulheres autóctones*, teria se transformado em uma competição por *bens estrangeiros* (ocidentais). Ao

³ Seria interessante contrapor os sentidos da noção de estrutura em cada um destes três autores. Do ponto de vista das relações entre estrutura e história, Sahlins está mais próximo de Braudel do que de Lévi-Strauss –, ou ao menos, mais próximo do que acreditaria, dadas suas contestações ao historiador francês (Sahlins, 1985, p. 125).

invés de oferecer uma resposta, a meu ver, Sahlins narra a primeira competição do ponto de vista dos chefes políticos e a segunda do ponto de vista dos chefes religiosos.

Acredito ser possível a especialistas em Polinésia explicitar a hipótese da passagem da competição por *mulheres autóctones* à competição por *bens estrangeiros*. Mais ainda, isto pode ser feito assumindo a demonstração de Hage e Harary de hipergamia havaiana: chefes (políticos) locais, “estrangeiros”, passaram a ser concebidos como simultaneamente estrangeiros (em relação aos grupos dominados politicamente, doadores de mulheres) e autóctones (em relação aos europeus), como se a própria presença do europeu aproximasse chefes políticos dos sacerdotes autóctones. Isto poderia ter incrementado a disputa entre chefes por valores (bens) estrangeiros. Por outro lado, se estes “valores estrangeiros” eram essencialmente para redistribuição às “pessoas autóctones”, restar explicar com mais detalhes por que os chefes passaram a acumular e não mais redistribuir bens.

Em todo caso, o argumento de Sahlins implica esta inversão simbólica: a competição por *mulheres “terra”* torna-se competição por *mercadorias “mar”* (os bens industrializados ocidentais). Ou seja, há uma passagem, não explicitada, da esfera do parentesco para a da economia. Longe de negar a possibilidade desta hipótese ser verdadeira, apenas explicito-a e tento aqui dar indicações de sua plausibilidade. Como europeus e havaianos trocavam, antes de tudo, bens, e não mulheres, a esfera da troca de bens poderia ter se tornado mais importante, assumindo significações simbólicas antes associadas à troca de mulheres. A apropriação dos bens ocidentais pelos chefes havaianos descrita por Sahlins mostra, entre outras coisas, que a aliança com os europeus não passa necessariamente pela troca de mulheres. Há, porém, uma lacuna: Sahlins se exime de elaborar duas passagens logicamente implicadas em seu raciocínio: a do parentesco à economia e a de uma competição entre chefes locais por signos “terra”, referentes à autoctonia (mulheres), à competição por signos “mar”, estrangeiros (bens).

Não me parece que estes problemas decorram da etnografia “moderna” de Sahlins. A meu ver, o problema reside na postura que faz suceder –, ora sincrônica, ora diacronicamente –, fragmentários padrões de cultura, narrativas que muitas vezes passam de uma ilha polinésia a outra, num mesmo parágrafo (cf. Sahlins, 1985). Assim, Sahlins sugere que as alianças entre mercadores europeus e chefes havaianos seriam análogas àquelas entre “chefes ricos em terras e seus seguidores” (Sahlins, 1988a, p. 83). Mas seu

culturalismo excessivo obscurece o fato de que se trata aqui de diferentes formas de alianças. Em primeiro lugar, como vimos, com Hage e Harary, há variações importantes entre Fiji, por um lado, Tonga e Havaí, por outro. Em segundo lugar, em um caso, o movimento significativo é a passagem de *mulheres* “terra” aos chefes políticos; no outro, são *bens* “mar” que passam aos chefes políticos e religiosos, bens trazidos pelos mercadores europeus, estes também considerados usurpadores, como mostra Sahlins.

Seja lá como for, devemos considerar a hipótese de hipo e/ou hipergamia; ou melhor, como exige a noção lévi-straussiana de “casa”, a alternância entre elas, estes princípios opostos sendo articulados exatamente pela noção polinésia de “casa”. Vimos que a análise de Sahlins das cosmologias polinésias privilegia, sem explicitar sociologicamente, uma “teoria polinésia” do poder (Sahlins, 1985, p. 74). Sugerir acima que, para termos esta explicação sociológica, não basta simplesmente associar hipogamia a noções do tipo “sociedade contra o estado”, como se estas últimas nos remetessem a uma “teoria polinésia” do poder que fosse como uma infra-estrutura que englobasse inclusive a esfera matrimonial. Pois, ao menos na Polinésia, o idioma do parentesco retém certa autonomia, logo, não se explica por generalizações do tipo “sociedade contra o estado”, como as presentes no terceiro capítulo de *Ilhas de História*. Estas, aliás, a meu ver, resumem-se ao reconhecimento da existência de superioridades de tipo não político e podem ser substituídas, com vantagens, ainda a meu ver, pela noção de hierarquia de Dumont.

Mercadores

Indiquei, no início deste texto, que os conflitos coloniais presentes na Polinésia são apresentados por Sahlins de forma diferente dos do caso chinês. Neste último, há o horror da Guerra do Ópio; no caso havaiano, segundo as próprias demonstrações de Sahlins, a guerra amplia uma forma de violência prevista pela estrutura local. Além de a usurpação ser uma norma tradicional, as alianças na Polinésia seriam frequentemente “para a guerra”. Assim, ao mesmo tempo em que mercadorias européias eram concebidas como divinas, os mercadores eram usurpadores, mas com certa legitimidade dada pela estrutura tradicional. A etnografia havaiana de Sahlins trata da incorporação pelos havaianos, tanto de bens europeus, como das próprias figuras dos colonizado-

res. Vimos que minha proposta é apenas a de aprofundar o estudo destas incorporações. Em outro artigo (Lanna, 2001), mostro que Sahlins obscurece a presença de militares americanos no Havaí, no século XIX.

No caso dos mercadores, a análise de Sahlins “do setor transpacífico do sistema mundial” sugere implicitamente serem diferentes as respostas dos ingleses à escassez da prata no mercado global do período, daquelas dos americanos. Recapitulando, estamos na última década do século XVIII: se os ingleses optam pela violência da Guerra do Ópio, os americanos são mais hábeis e menos cruéis, pois descobriram outros “produtos das Ilhas do Pacífico” pelos quais os chineses se interessavam, como o sândalo. Utilizado como incenso, na confecção de imagens, na medicina e na arquitetura chinesa, o sândalo era obtido na Polinésia em troca de armamentos e outros bens. No caso havaiano, ao contrário do chinês, os chefes locais se endividavam brutalmente. Mas há semelhanças: os bens ocidentais eram vistos como extensões do corpo dos chefes havaianos, um pouco como escalas musicais, medidas espaciais e calendários chineses eram extensões do corpo do imperador⁴. O brilho dos tecidos, por exemplo, era interpretado como semelhante ao do corpo dos chefes havaianos, que tinham a pele mais branca, eram como o sol, não podiam ser olhados. Aqui nos lembramos da associação entre o brilho do sol e o dos cobses tlingit (Lévi-Strauss, 1979, p. 105-106), sobre os quais falaremos a seguir.

Sahlins (1988a, p. 92) afirma que os nobres havaianos tornaram-se “obsoletos como classe governante” porque “simplesmente não souberam utilizar os recursos sociais disponíveis para se reproduzirem como tal”. Este raciocínio é típico da razão prática que Sahlins (1976) havia criticado tão bem. Talvez reconhecendo isto, Sahlins avança outro argumento: os chefes havaianos perdiam prestígio ao se endividarem e exigirem excesso de trabalho de sua população, restando-lhes transferir seu poder aos brancos. Sahlins sugere que a própria morte física dos chefes exemplificaria sua incapacidade para se reproduzir como “classe governante” no contexto de contato com a realidade capitalista (isto é, não seria a morte física dos indígenas que explicaria sua “morte” cultural, mas o contrário). O exemplo kwakiutl é então apresentado como prova da possibilidade de resistência de uma outra estrutura em circunstâncias semelhantes.

⁴ Lembro haver também semelhança em outro nível, o das trocas matrimoniais: a presença na China e na Polinésia do casamento com a prima cruzada matrilateral.

Os Kwakiutl

Mesmo numa situação de declínio populacional, os kwakiutl faziam *potlatch*, o que leva Sahlins a retomar a questão do significado desta instituição. O *potlatch* era uma prerrogativa da chefia, mas o declínio populacional implicou em recrutar plebeus para a nobreza. Para apropriar nomes e privilégios ancestrais, definidores da “linhagem” (ou “casa”), um chefe poderia casar o lado esquerdo de seu filho ou fazer de seu pé esquerdo uma esposa (Sahlins, 1988a, p. 92) ou “até uma peça da mobília” (Lévi-Strauss, 1979, p. 146). O importante seria criar uma oportunidade para distribuir placas de cobre, peles de animais ou mantas da Hudson Bay Company.

Os poderes cósmicos eram criados, não pela acumulação de bens, como no caso havaiano, mas sim pela sua distribuição. Esta oposição é, a meu ver, exagerada por Sahlins; se é possível que o chefe havaiano tivesse minimizado suas dádivas no período colonial, por outro lado o chefe kwakiutl devia necessariamente obter de alguma forma objetos para distribuí-los. Isto é, em ambos os contextos, a chefia seria centralizadora de bens que seriam, no limite, tributos. A diferença que me parece fundamental, não notada por Sahlins, é que a estrutura kwakiutl, ao contrário da havaiana, já previa certo englobamento das trocas matrimoniais pelas de nomes, títulos e bens da casa (note-se que ambas compunham o *potlatch*, que seria um evento que conjugaria hierarquicamente estas diferentes formas de trocas). Esta diferença seria minimizada pelo fato de que (outra semelhança) em ambos os casos, é no período colonial que o idioma das trocas de bens ganha importância em relação ao parentesco.

Mas outro contraste evidente entre os casos havaiano e kwakiutl é que, neste último, as trocas com os “brancos” não eram englobantes, mas englobadas; o *potlatch* entre chefes “nativos” permanecendo a forma fundamental de aliança⁵. Esta hipótese é implicitamente endossada por Sahlins quando

⁵ Minha sugestão aqui é tomar o *potlatch* não como “uma” forma de troca, mas sim como uma superposição de vários circuitos, como fiz com o kula (Lanna, 1992). Argumento ainda no sentido de superar o erro freqüente de se indicar, com Mauss, ser o *potlatch* “fato social total”, para depois reduzi-lo à circulação de bens, um entendimento que exclui uma consideração das trocas matrimoniais na compreensão do fenômeno. Especialmente após as análises de Lévi-Strauss (1979, 1984) a respeito das “sociedades a casas”, resta muito a fazer para entendermos melhor os aspectos políticos e matrimoniais do *potlatch*. Noto que ele inclui trocas de pessoas em um duplo sentido: de esposos(as) e de escravos. Meu argumento acima sugere implicitamente

nota que os kwakiutl se proletarizavam principalmente para, com o dinheiro de seus salários, obter bens para distribuir no *potlatch*⁶.

Talvez por isto mesmo, a quantidade de bens trocados no *potlatch* aumentou muito após o contato com os “brancos”. Mas há um outro motivo para esta crescente importância da troca de bens, menos associado à razão prática, demonstrado por Sahlins (1988a, p. 99): de um ponto de vista qualitativo, as mantas introduziram uma inovação estrutural importante. Antes, trocavam-se peles, cada qual associada a um animal, um totem, uma “linha-gem”, uma casa. As mantas aumentaram a possibilidade de trocas, pois cada uma delas representa qualquer pele, logo, qualquer casa (*numaym*). Graças à maior conversibilidade das mantas, relações qualitativas ganham significado quantitativo: importa, agora, menos qual manta, qual insígnia de qual grupo/animal, mas sim, quantas mantas são dadas. Mais ainda, do ponto de vista nativo, a manta traz a possibilidade da transcendência do limite entre o índio e o estrangeiro (branco). Este é incorporado como fonte de algo extremamente valioso (as mantas), que permitem a representação, de modo inédito, de um valor tradicional (as peles), exatamente por tudo conseguirem mensurar.

Na perspectiva de Sahlins, os maiores problemas dos kwakiutl na situação de contato não foram gerados pelo assalariamento a que se submetiam, de modo aparentemente voluntário, para poder comprar mantas, mas sim pelas imposições dos missionários e pela violência e sanções legais dos governos, sobre as quais ele, infelizmente, não se debruça. Sahlins critica a oposição entre proletarizar-se e “permanecer kwakiutl”, freqüente em autores marxistas. Fica implícito um englobamento da compra e venda (de trabalho e de mantas) pela dádiva. Seria interessante investigar a suposta dedicação com que os kwakiutl enfrentavam o trabalho nas fábricas, dado que o próprio Sahlins lembra que funcionários governamentais os descreviam como “apáticos”. A análise do *potlatch* de Sahlins é brilhante, mas, assim como evitara interpretar o significado da prata na China, não aborda os cobs, valor máximo do *potlatch*. Afinal, estes também são “de origem européia” (Lévi-Strauss, 1979, p. 120).

que estas trocas de pessoas são englobadas pelas político-econômicas. Saliento que estas últimas não se compõem apenas, e nem mesmo principalmente, de trocas materiais, já que incluem a circulação de nomes, títulos e privilégios.

⁶ Esta menção à proletarização dos kwakiutl está mais desenvolvida na versão original do artigo “Cosmologias do Capitalismo” (Sahlins, 1988b).

Caçadores, os kwakiutl consideravam os animais como seres humanos por baixo das peles; ambos teriam uma origem comum, fazendo parte de uma mesma sociedade universal. A relação de interdependência entre homens e animais parece ser simultaneamente recíproca e hierárquica. Os animais se entregariam aos índios porque estes, respeitando-os ritualmente, garantiriam o renascimento da presa, sob a forma de homem. Assim, há um ciclo de imortalidade. Se o *potlatch* cria hierarquia e privilégios, através da distribuição dos cobres e das peles, é porque cobres e peles tinham, cada um, seu valor individual, representando privilégios específicos de “casas”. Se Lévi-Strauss (1979, cf. abaixo) está certo a respeito da origem pós-colonial dos cobres, estes privilégios (significados) seriam mais antigos do que seus significantes (os cobres). Ao receber cobres ou peles, uma casa é incorporada pela doadora, assumindo uma posição de submissão; os kwakiutl dizem que ela “é engolida”.

Em termos de uma análise da “situação de contato”, seria importante entendermos melhor o que significaria para os kwakiutl ceder as peles aos americanos. Significaria esta cessão uma incorporação dos brancos pelos índios? Sahlins se atém a outra questão, a do significado, para os nativos, da substituição das peles pelas mantas e de como esta substituição transforma a estrutura local. O valor das mantas estaria na estandardização que promovem: se os havaianos tinham uma demanda de bens europeus extremamente diversificada, os kwakiutl queriam muito de apenas um bem, a manta, que passou a representar a pele de todos os animais. Corretamente, a meu ver, Sahlins evita adequar este significado da manta ao de uma *moeda*. Sendo o equivalente da pele de qualquer animal, a manta dissolve o totemismo, mas não toda lógica totêmica. Representando todos os totens, a manta cria a possibilidade de alienação de títulos, privilégios e propriedades antes inalienáveis.

Segundo os mitos, “cada linhagem começa com um conjunto específico e inalienável de privilégios” (Sahlins, 1988a, p. 96). Um animal desce do céu, tira sua máscara “e se torna o ancestral humano” de uma dada linhagem (casa). As mantas passam a significar privilégios antes simbolizados pela máscara animal, usada pelo ancestral, pelas peles, totens, os postes das casas, pratos, nomes, etc.. O chefe que os possui “recria a si mesmo como ancestral, cruzando assim o espaço entre o presente e o passado, homem e espírito”, vida e morte. A caça “produz a vida após a morte”; mais ainda:

“como os animais são essencialmente humanos, corteja os riscos de um *canibalismo generalizado*” (Sahlins, 1988a, p. 97, grifo do autor). Caça, casamento, comércio, xamanismo, guerra, seriam “projetos análogos” caracterizados por “essa vitória heróica sobre a morte [que] é o modo kwakiutl de produção cultural”. Trata-se de capturar forças poderosas além da sociedade; por isto as mantas puderam representar a possibilidade da transcendência do limite entre vida e morte.

Ao assumir o lugar das peles, que representavam privilégios específicos, associados a um só animal, as mantas passam a representar todos os privilégios, tornando-os mais alienáveis, valorizando e intensificando o próprio fato da troca de bens. Como no caso havaiano, haveria, segundo Sahlins (1988a, p. 100), aqui também, “engrandecimento cultural”. Haveria ainda um aumento ou ao menos uma alteração da possibilidade de negociação estratégica, mas sempre a partir das trocas e alianças tradicionais, que permaneceriam o fulcro de toda significação. Ao serem dadas em um *potlatch*, “as mantas transcendem os limites entre os grupos”; “distribuídas, possibilitavam a comparação numa escala de grandeza entre nomes de chefes e privilégios de linhagem de outro modo incomensuráveis” (Sahlins 1988a, p. 99-100).

Sahlins nota que “o projeto dos chefes [kwakiutl] ambiciosos era casar com as filhas de todos os outros”. Isto lembra a caracterização de Pierre Clastres (1978) do acesso privilegiado do chefe às mulheres, assim como aquela de Sahlins do casamento dos chefes-estrangeiros-usurpadores fijianos e havaianos com filhas de sacerdotes. Mas aqui nos beneficiamos da demonstração de Lévi-Strauss (1979, 1984) de que não há rígida hipergamia ou hipogamia entre os kwakiutl, o chefe podendo dar filho ou filha em casamento por ocasião do *potlatch*.

Em todos estes casos, polinésios ou americanos, o que importa, a meu ver, é a incorporação de bens e pessoas às casas, unidades que articulam hiper e hipogâmia, entre outras oposições⁷. É isto que fundamenta minha sugestão de que no *potlatch* a circulação de pessoas (mulheres e homens) é englobada pela de outros signos inalienáveis (cobres, mantas, privilégios, títulos, nomes ou mesmo caça). Em todo caso, há hipogamia quando um

⁷ A saber, sempre segundo Lévi-Strauss (1979, p. 159): filiação/residência, nomes de raça/nomes de terra, patrilinearidade / matrilinearidade, estrutura / estratégia, aliança / descendência, endogamia / exogamia, autóctones / estrangeiros, direito hereditário / direito do voto.

chefe dá sua filha e objetos inalienáveis, incorporando seu genro, o que é associado a matar inimigos (dar objetos inalienáveis = tirar a vida do recebedor; o demiurgo animal dá vida tirando sua pele, destruindo-a). Por outro lado, há a possibilidade de o “chefe ambicioso” inverter este esquema, obtendo esposas (fica implícita no texto de Sahlins equação hipergâmica do tipo genro:sogro::guerreiro:vítima::caçador:caça). Isto é formulaico, mas segue um propósito de Sahlins: situar o *potlatch* na cosmologia kwakiutl. Mais ainda, minha pretensão aqui foi indicar que, em qualquer contexto etnográfico, não basta considerarmos qualquer cosmo ou mito-lógica de uma perspectiva culturalista, sem considerações de cunho aparentemente mais sociológico sobre as trocas matrimoniais e econômicas, assim como sobre o significado político destas últimas.

Neste sentido, lembro que o estudo de Lévi-Strauss (1979) sobre as máscaras de grupos da costa noroeste americana também pode ser lido como uma longa reflexão sobre o significado do cobre. Entre outras passagens: “todo este trabalho no-lo mostra, as máscaras swaihwé são permutáveis com o cobre” (Lévi-Strauss, 1979, p. 106). Aprofundando desenvolvimentos anteriores feitos nas *Mythologiques*, Lévi-Strauss (1979, p. 126) privilegia correlações simbólicas, tanto aquelas internas aos vários grupos, entre mito e arte, como as externas, entre grupos da costa noroeste americana, as transformações de uma máscara a outra. Assim, *A via das máscaras* pode ser lido como um tratado sobre a economia da região a partir de narrativas míticas ou históricas (e vice-versa). Lévi-Strauss é claro: “representações míticas” relacionadas às máscaras “se mantêm subordinadas à infra-estrutura sócio-econômica: não poderiam ter a pretensão de a fundamentar se, antes, não a refletissem” (Lévi-Strauss, 1979, p. 100).

É conhecida a crítica de Dumont às *Estruturas Elementares do Parentesco* como “*théorie mi-empirique de l'échange*” (Dumont, 1971, p. 134), um livro “pré-estruturalista” (Dumont, 1971, p. 132). Isto, segundo Dumont, porque, ao enfatizar a troca, naquela obra Lévi-Strauss acentuaria demais os “dispositivos morfológicos” em relação às “implicações mentais” (Dumont, 1971, p. 134). Viveiros de Castro, por sua vez, esclarece que Dumont busca construir uma teoria do parentesco a partir de uma “base puramente cognitiva”, distinguindo de modo radical “o ‘sociológico’ e o ‘conceitual’”, “*o simbólico do social* [em negrito no original], isto é, do ‘fato da regra’, ali onde Lévi-Strauss indicara que estas duas coisas não fazem senão uma”

(Viveiros de Castro, 1990, p. 22). Ao “separar a noção de oposição da noção de reciprocidade”, Dumont é levado a rejeitar a teoria lévi-straussiana.

Haveria assim certa incompreensão de Dumont a respeito das noções lévi-straussianas de regra (conceitual) e troca (sociológica), ou sobre como estas noções formam apenas uma, ou por outra, como elas se confundem na própria noção de estrutura. Em entrevista recente, Lévi-Strauss fala em “um sentido transcendental” da noção de troca das *Estruturas elementares do parentesco*, o que indicaria sua atualidade e o erro das críticas que a reduzem a “uma instituição”, desconhecendo que ela é “também e sobretudo um princípio” (Viveiros de Castro, 1998, p. 124). Superada esta incompreensão, não devemos assim nos surpreender com o notável retorno à análise sociológica (ou mesmo morfológica) presente em *A via das máscaras*. Evidentemente, este retorno não abre mão da análise de mitos e cosmologias anteriormente apresentada. Ao contrário, como vimos, parte dela. Lévi-Strauss não apenas mostra como o significado do cobre se associa ao das máscaras, mas também argumenta que a forma dos cobres deriva da das máscaras (Lévi-Strauss, 1979, p. 121), sugerindo ainda que esta última é a cabeça cortada de uma criatura sobrenatural canibal (Lévi-Strauss, 1979, p. 124).

Quando afirmo que *A via das máscaras* apresenta análise sociológica aprofundada, não penso aqui apenas no conhecido artigo sobre a organização social kwakiutl, em que há uma primeira definição da noção de “sociedades a casas”. Há inúmeras passagens sobre prestações matrimoniais (por exemplo, nas páginas 25, 34 e 84), nas quais Lévi-Strauss evidencia que, nos diferentes grupos da costa noroeste americana, a máscara sempre é um dote, indo com a mulher (sobre Haida, Tlingit e Salish, cf. Lévi-Strauss, 1979, p. 124), em troca de *potlatch*, como o oferecido pelos comox aos kwakiutl (Lévi-Strauss, 1979, p. 34). O cobre, por sua vez, é um dote entre os kwakiutl (Lévi-Strauss, 1979, p. 35, 77, 83, 88-89, 103), mas toma a direção contrária, como uma dádiva do noivo, em outros grupos, como Dené (Lévi-Strauss, 1979, p. 103, 111), Tsimshian (Lévi-Strauss, 1979, p. 107), Squamish e Lilloet (Lévi-Strauss, 1979, p. 34). Se, nas trocas matrimoniais, as máscaras sempre seguem uma mesma direção, podemos concluir que, ao menos neste sentido, elas seriam menos alienáveis que o cobre.

Já se percebe como importa aproximar a análise de Lévi-Strauss dos cobres e máscaras daquela de Sahlins sobre as peles, pois, como mostra o segundo, as peles são máscaras. Além disto, a proposição mítica de que

antes do sol e do cobre, “todas as espécies animais se confundiam” (Lévi-Strauss, 1979, p. 114), reaparece, como vimos, no texto de Sahlins (1988a), mas como realidade histórica, no momento em que as mantas substituem as peles. As análises de Lévi-Strauss e Sahlins sobre a costa noroeste são assim complementares, e isto em mais de um sentido. O primeiro privilegia os cobres, o segundo, as peles. Mas há mais: ambos buscam a razão mítica de nomes e privilégios de algumas casas americanas e polinésias⁸, as cosmologias e mitologias podendo ser entendidas como o contexto dentro do qual se opera a circulação de bens e pessoas.

Critiquei Sahlins por privilegiar uma “teoria polinésia do poder” que deveria, a meu ver, fundamentar-se de modo mais profundo em uma análise das “casas polinésias”. Mas o que está presente em ambos estes clássicos, Sahlins e Lévi-Strauss, é uma compreensão sofisticada da troca, incluindo-se aqui a “troca de pessoas”. O problema desta noção não é o de “tratar pessoas como objetos [dado que] (a distinção entre ‘pessoas’ e ‘coisas’ nada tem de natural – recordemos o *Essai sur le don*), mas tratar as pessoas como *individuos*, como entidades atômicas. O que efetivamente se troca, nos sistemas culturalmente determinados da aliança, são propriedades simbólicas, direitos, signos, valores, *por meio de pessoas*” (Viveiros de Castro, 1990, p. 90, grifo do autor).

Referências

- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- DUMONT, Louis. *Introduction à deux theories d’anthropologie sociale*. Paris: Mouton, 1971.
- FIRTH, Raymond. *Nós, os Tikopias*. São Paulo: Edusp, 1998.
- GOODY, Jack; TAMBIAH, Stanley J. *Bridewealth and dowry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- HAGE, Per; HARARY, Frank. The logical structure of asymmetric Marriage Systems. *L’Homme*, n. 139, p. 109-124.

⁸ Como sugeri acima – e de modo mais detalhado em outro artigo (Lanna, 1998) –, não devemos esquecer as demonstrações de Lévi-Strauss (1984) de sociedades polinésias como “sociedades a casas”.

LANNA, Marcos. Repensando a troca trobriandesa. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 35, p. 129-148, 1992.

_____. Apresentando Raymond Firth. In: FIRTH, R., *Nós, os Tikopias*. São Paulo: Edusp, 1998. p. 21-74.

_____. Sobre a comunicação entre diferentes antropologias. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 42, p. 239-265, 1999.

_____. Marshall Sahlins e as “Cosmologias do capitalismo”. *Mana*. Rio de Janeiro, 2001.

LÉVI-STRAUSS, Claude. La notion de structure en ethnologie. In: LÉVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958. p. 303-351.

_____. *A via das máscaras*. Lisboa: Ed. Presença: Martins Fontes, 1979.

_____. *Paroles données*. Paris: Plon, 1984.

PARKIN, Robert. Comment: cyclical orders and the problem of hierarchy. *Man*, v. 26, n. 2, p. 348-349, 1991.

SAHLINS, Marshall. *Culture and practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1976.

_____. *Islands of history*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

_____. Cosmologias do capitalismo: o setor Transpacífico do “sistema mundial”. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 16. *Anais...*, 1988a. p. 47-106.

_____. Cosmologies of capitalism: the Trans-Pacific sector of the “World System”. *Proceedings of the British Academy*, LXXIV, p. 1-51, 1988b.

TCHERKÉZOFF, Serge. *Le roy Nyamwezi, la droite et la gauche*: revisión comparative des classifications dualistes. Paris: Maison des Sciences de l’Homme: Cambridge University Press, 1983.

VALERI, Valerio. *Kingship and sacrifice*: ritual and society in Ancient Hawaii. Chicago: The University of Chicago Press, 1985.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia de cabeça para baixo. Entrevista com Claude Lévi-Strauss. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 119-126, 1988.

_____. Princípios e parâmetros: um comentário a *l’Exercice de la parenté*. Comunicação n. 17. Rio de Janeiro: PPGAS-UFRJ, 1990.