

ENSAIO BIBLIOGRÁFICO SOBRE MARSHALL SAHLINS E AS “COSMOLOGIAS DO CAPITALISMO”

Marcos Lanna

SAHLINS, Marshall. 1988. “Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of the ‘World System’”. *Proceedings of the British Academy*, LXXIV:1-51.

O presente estudo oferece uma leitura crítica de “Cosmologias do Capitalismo”, de Marshall Sahlins. O retorno a este artigo de 1988 se justifica pela posição central que ocupa na obra de Sahlins, pois incorpora a reflexão sobre a história apresentada anos antes (Sahlins 1981; 1985), retoma a crítica à razão prática (Sahlins 1976) e, ao mesmo tempo, anuncia reflexões mais recentes sobre o pensamento ocidental (Sahlins 1993a; 1993b; 1996; 1997; 1998). Além disso, ao centrar-se nas trocas, sofisticada a perspectiva de *Stone Age Economics* (Sahlins 1972). Meu objetivo aqui é avaliar as contribuições do autor, por meio de uma crítica que assume uma perspectiva interna à sua obra.

Originalmente uma “Radcliffe-Brown Lecture” (Sahlins 1988b), o artigo em questão demonstra, contra Radcliffe-Brown, quão fecundo pode ser o estudo da história de sociedades indígenas. Para tanto, Sahlins analisa três sociedades — Havai, Kwakiutl e China —, localizadas no “setor transpacífico do sistema mundial” e interligadas, desde o final do século XVIII, por um sistema de trocas, envolvendo populações nativas e mercadores ocidentais. Nesse contexto de contato, as sociedades havaiana, chinesa e kwakiutl são apresentadas como autoras de sua própria história e não como vítimas do capitalismo. O argumento é que suas posições no sistema mundial, já então globalizado, não eram passivas, mesmo quando enfrentavam graves crises demográficas.

Para construir o argumento, Sahlins evita reduzir a história daqueles povos a uma função das “condições materiais”. Expande, assim, uma interpretação de Marx e da noção de práxis, baseando-se no *Pensamento Selvagem* de Lévi-Strauss, interpretação esta que já fora apresentada antes (Sahlins 1976:56): 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 1988a:51).

Já no início do texto, o autor afirma que, negando integridade a outras culturas, as ciências sociais seriam uma forma acadêmica da dominação da sociedade capitalista (não deixa de ser irônico que, posteriormente, Obeyesekere (1992) tentará imputar essa mesma crítica a Sahlins). Mas Sahlins já nos avisava que realizar uma crítica ao imperialismo de uma perspectiva interior ao capitalismo não minimiza o problema, muito pelo contrário. Daí a importância da antropologia: mesmo se eurocêntrica, ela revela modos de incorporação da realidade capitalista por diferentes sistemas cosmológicos.

Sahlins criticava, então, a perspectiva globalizante dos marxistas modernos, uma crítica que, posteriormente, ele dirigiria a representantes de tendências pós-modernas (cf. Sahlins 1993b:7, 15-16; Sahlins 1997). Assim como os teóricos do sistema mundial, os pós-modernos negariam a autonomia cultural de povos nativos, tomando realidades nativas como fruto “mais das forças imperialistas do que das fontes indígenas” (Sahlins 1993b:4). A idéia do “desenvolvi-gente” (“*develop-man*”)¹ não deixa de propor uma “economia global”, mas muito diferente da “globalização”, exatamente por incluir a perspectiva das sociedades não capitalistas. Mais do que pretender construir uma teoria da cultura, Sahlins busca mostrar como qualquer reflexão sobre cultura deve ser informada pela etnografia.

Embora não use o termo, Sahlins não toma a “globalização” como algo novo. Desde pelo menos o século XV, os contatos entre o “ocidente e o resto” (*the West and the Rest*) moldaram tanto a história dos povos colonizados, como a do capitalismo. Este último fato não tem sido devidamente enfatizado pelas ciências sociais brasileiras, que costumam separar e opor, por exemplo, a “história dos índios” e a “história do Brasil”. Sahlins indica que, se a história das nações modernas resulta de uma lógica moderna (seja esta definida como capitalista, cristã, ocidental, individualista, colonizadora etc.), esta lógica não é autônoma, mas em boa medida se construiu em contato com os “indígenas”.

Assim, analisando “metáforas históricas” havaianas, Sahlins (1981; 1985) assume a perspectiva da lógica local, do lado “colonizado”. Mas, ao pensar a China, o autor (1988a) faz uma contribuição ainda mais decisiva para uma “história cultural” do capitalismo, refletindo também sobre a cultura colonizadora inglesa. Os textos sobre o Havaí privilegiam a visão havaiana da história, sua capacidade para construir tanto sua pró-

pria história como aquela do capitalismo. Já a análise da China apresentada em 1988, após uma residência de oito meses em Pequim, parece-me ainda mais completa, captando “os dois lados da história” — o do nativo e o dos invasores europeus —, bem como a mútua constituição de suas identidades.

Nossa leitura da análise de Sahlins se sofisticava se tivermos em mente que durante tanto a colonização da Polinésia como a da China, as trocas materiais implicavam, em boa medida, uma troca de perspectivas²: como veremos, a própria práxis havaiana, em maior ou menor grau, adotava perspectivas européias (e vice-versa). No entanto, no caso havaiano, Sahlins acaba por obscurecer este fato, de tal forma que só os nativos aparecem como os responsáveis pelo que lá ocorreu desde o século XVIII. Deixem-me elaborar este ponto.

O Havai e a violência colonial

Para Sahlins a fascinação havaiana por bens e pessoas ocidentais estava inscrita nos padrões culturais locais. Uma lógica nativa regeria a competição entre chefes para estabelecer relações comerciais com estrangeiros. Como no caso chinês, o que europeus e norte-americanos viam como relações comerciais era concebido pelos havaianos como alianças, simultaneamente políticas, econômicas e religiosas. Sahlins descreve bem a competição intra-havaiana, mas se abstém da análise da competição entre ingleses e americanos para estabelecer relações com havaianos. Privilegia, assim, uma competição que se estabelece a partir da dádiva, obscurecendo aquela que se organiza pela lógica mercantil, entre colonizadores. Se, por um lado, Sahlins mostra que os havaianos são “agentes de sua própria história”, por outro, ele parece omitir o fato de que eles não são os únicos. Ou por outra, Sahlins omite o fato da dominação ocidental. O desafio, a meu ver já percebido por Lévi-Strauss (1952), é justamente considerar a sobreposição desta à organização nativa da práxis.

Sahlins inicia sua discussão sobre o Havai mostrando que os chefes havaianos não apenas queriam bens, mas também adotavam nomes e hábitos de “grandes europeus” (e norte-americanos) “como símbolo de sua própria dignidade” (Sahlins 1988a:79). No “esquema cultural” havaiano, todo novo chefe é concebido como um usurpador que vem de fora fertilizar a terra com seus poderes divinos. Se na China a civilização vem de dentro para fora, no Havai ela vem de fora para dentro. O argumento é o de que certa violência é prescrita pela estrutura nativa, dados os “violên-

tos sacrifícios de adversários reais” (Sahlins 1988a:82). Sahlins não aventa a hipótese de os chefes nativos estarem também incorporando a violência ocidental, inclusive não se atendo ao fato, por ele mencionado, do grande interesse dos chefes por armas produzidas industrialmente.

Ao contrário de Obeyesekere (1992), portanto, não nego a demonstração de Sahlins de que a morte do descobridor inglês Cook tenha sido um “deicídio” nem, de modo mais geral, sua análise sobre o lugar da violência na cosmologia havaiana. Sahlins mostra que os europeus foram associados aos poderes celestiais, de acordo com as regras da tradição havaiana, e que, do ponto de vista nativo, se aliar aos europeus significava prestígio para os locais, especialmente seus chefes. A rivalidade entre chefes havaianos pela capacidade de representar poderes externos seria anterior ao contato colonial e fonte de poder, tanto político como religioso. A forma mais perfeita desse poder seria expressa pelos bens trazidos pelos mercadores, ingleses a princípio. Por isso, “o Havai sucumbiu rapidamente às pressões do capitalismo [...] terminando sem saber que cultura era” (Sahlins 1988a:52). A análise parece-me perfeita, mas incompleta; tudo se passa como se o Havai se impusesse o seguinte dilema: matar James Cook *ad infinitum* ou “sucumbir”.

A posição de Sahlins é assim excessivamente oposta à dos marxistas que critica, a ponto de terminar inclusive, de modo implícito, no caso havaiano, eximindo os Estados Unidos — que foi quem, após a primeira presença inglesa, realmente colonizou o Havai — de toda responsabilidade por este “sucumbir”. Analisando o “comércio pacífico”, por exemplo, Sahlins não esclarece que nem todos os havaianos cortejavam igualmente as potências estrangeiras e que, simultaneamente, potências estrangeiras cortejaram as havaianas, impondo-se com mais ou menos força em cada caso. Nesse sentido, valeria a pena diferenciarmos, do ponto de vista havaiano, ingleses e americanos, rei George e George Washington, figuras, como Sahlins indica, literalmente incorporadas pelos nativos, que adotavam seus nomes.

Sahlins trata do século XIX havaiano em *Anahualu*, de 1992, em co-autoria com o arqueólogo Patrick Kirch, mas fatos significativos permanecem sem menção, como, por exemplo, o de que a população havaiana foi contrária à anexação ao território americano em 1898. As proposições de Sahlins para uma etnografia histórica são fundamentais, mas a análise do caso havaiano merece futuras complementações. Como indiquei, não houve exatamente suicídio cultural, mas, em alguma medida, os havaianos foram vítimas de uma violência externa. Em segundo lugar, de um ponto de vista cronológico, Sahlins aborta deliberadamente a análise,

sem tratar os últimos anos do século XVIII, exatamente o período em que a cana-de-açúcar foi introduzida. Sahlins evita assim refletir sobre movimentos de resistência e oposição aos norte-americanos que então ocorreram. As análises da penúltima década do século XVIII havaiano (Sahlins 1981; 1985; 1988a) mostram que os chefes passaram a forçar o povo “comum” a trabalhar em uma intensidade nunca vista, para poderem consumir produtos ocidentais. Entretanto, além de se restringirem a um período histórico extremamente curto, as análises dessa exploração excluem qualquer participação colonizadora.

A hipótese implícita é a de que a estrutura de sobretrabalho se fundaria unicamente em bases tradicionais, mas Sahlins não explicita a relação, sincrônica e diacrônica, entre sobretrabalho e o que denomina “catástrofe cultural”. Para tanto, deveríamos entender como os americanos impuseram, mais de uma vez, uma Constituição ao Havai, nela limitando os poderes dos chefes tribais — o que, diga-se de passagem, não seria irrelevante para pensarmos a feitura de leis no Brasil (cf. Gaspari 2000). Não foi assim que os ocidentais, simples e inadvertidamente, ampliaram os poderes dos chefes locais — e vice-versa. Sahlins demonstra a complementaridade (no sentido dumontiano, da existência de uma relação em que ocorram simultaneamente oposição e englobamento) entre esses poderes, mas isto não exclui ter havido também contrariedade (no sentido dialético, marxista).

Outro exemplo do procedimento que critico é o retrato da unificação do reino havaiano por Kamehameha, na segunda metade do século XVIII, esboçado em *Ilhas de História* (1985). Sem negar os inequívocos méritos dessa análise, importa salientar que ela omite o fato de que a monarquia fundada por Kamehameha teve vida curta, tendo sido necessária a presença de um navio de guerra da Marinha americana para que ela fosse abolida. Esta mesma Marinha garantiu, em 1893, um acordo comercial vantajoso e o uso da famosa Pearl Harbor. Poderíamos ver continuidade entre comportamentos norte-americanos no final do século XVIII e esses fatos históricos posteriores, mas o silêncio de Sahlins sobre a presença norte-americana parece significativo. Afinal, os americanos buscaram, no Havai, o mesmo que os ingleses, representados por Lord Macartney, teriam, segundo Sahlins, buscado na China, no mesmo período: tratados comerciais. Com a diferença, deixada implícita pelo autor, de que os norte-americanos não promoveram no Havai uma Guerra do Ópio.

Não nego, enfim, a presença de “realidades míticas”, como a representada pelo fato de havaianos tomarem certos estrangeiros (europeus) como deuses em determinadas conjunturas. Meu argumento é o de que

eles não eram apenas deuses. Falta, pois, um aspecto que pede complementação: fazer uma “história dos contatos interculturais” implica atentarmos para uma multiplicidade ou, ao menos, para uma dualidade de perspectivas. Sahlins critica os que privilegiam a perspectiva ocidental, mas privilegia a “nativa”.

Nesse sentido, lembro que o capitão Cook é, há mais de um século, conhecido localmente como “*Crook*” (canalha), o que poderia vir a caracterizar outra continuidade estrutural, simétrica e inversa àquelas desvendadas por Sahlins. Há uma história desse apelido e por trás dela uma continuidade estrutural evitada pelo autor. Cook pode ter sido tomado como deus e como um “canalha”, de modo simultâneo ou sucessivo. Não há necessariamente contradição entre estes fatos. Ambos exemplificam uma das teses fundamentais de Sahlins, a de que a “objetividade é construída por uma valoração simbólica e seletiva, historicamente relativa, de apenas alguns dos referentes concretos” (1993b:25). Sua demonstração de que houve, do ponto de vista havaiano, uma valoração positiva do outro (europeu ou norte-americano) não exclui a possibilidade de ter havido também valorações negativas.

Ora, durante todo o século XIX havaiano, houve reis adesistas. Certamente, determinadas estruturas de poder, bem descritas por Sahlins, permitiram a “entrega” do Havai aos seus invasores de além-mar. Mas houve também, no Havai, monarcas antiamericanos. Não me parece errôneo, inclusive, sugerir a presença, ali, de ciclos semelhantes aos que caracterizam a *longue durée* chinesa, um “abrir e fechar” da estrutura (cf. Sahlins 1988b:24-27; Spence 1996).

Em um texto posterior, Sahlins (1993b:14) reconhece que a demanda havaiana por bens europeus foi “mais seletiva do que eclética”, contrastando-a menos com a dos chineses do que no artigo de 1988. Esta revisão é importante por minimizar a tese — implícita nos seus estudos havaianos pré-1988, explícita em “Cosmologias do Capitalismo” — de um “suicídio cultural” havaiano. É notável que essa revisão ocorra após as críticas de Obeyesekere, que, apesar de seus muitos problemas (cf. Sahlins 1995), talvez tenha o mérito de sugerir a Sahlins uma oportuna correção de curso.

Entretanto, a tese responsabilizando certo “ecletismo” havaiano pela sua decadência ressurgiu na mesma página de “Goodbye to Tristes Tropes”, com senso de humor (e, de meu ponto de vista, mau gosto):

“[...] os estudiosos da história do Pacífico por vezes se surpreendem com a facilidade com que a famosa ‘penetração’ [entre aspas no original] do capi-

talismo se efetua, com relativamente pouco esforço, violência ou ameaça. Doença e destruição muito freqüentemente se seguiram, mas estes não foram os meios de acesso [dos europeus] aos desejos do povo local ou à exploração de seus esforços comerciais” (Sahlins 1993b:14).

Esta “fácil penetração” nos eximiria então de investigar a violência norte-americana³?

Sahlins contribui decisivamente para as ciências sociais ao mostrar que os efeitos das forças materiais globais dependem dos diversos modos como são mediados em “esquemas culturais locais” e que “a presente ordem global foi decisivamente moldada pelos povos periféricos” (Sahlins 1988a:53). Mas disso não decorre necessariamente um “enriquecimento” [cultural] dos nativos (Sahlins 1988a:55), como sugere a ênfase na noção de “*develop-man*” (Sahlins 1988a; 1993b, entre outros). Apenas em rápidas passagens Sahlins reconhece que houve também perda, ou que o “enriquecimento” inicial do sistema havaiano levou a um posterior aumento da exploração dos “comuns” pelos chefes. Ora, se algum grupo indígena passou a trabalhar menos, com a substituição do machado de pedra pelo de metal, por exemplo, como lembra o próprio Sahlins (1972), isto não exclui que, de uma perspectiva macro-histórica, os povos indígenas passaram a trabalhar cada vez mais, como sugere Lévi-Strauss (1952): as duas grandes revoluções da humanidade, a neolítica e a industrial, implicaram um aumento absoluto da exploração entre os homens, e talvez seja esta a sua capacidade para “fazer sentido”, a mensagem universalizante de que falava Lévi-Strauss (1952), sem, contudo, identificar qual seria ela (afinal, também há os *blue jeans*, os hambúrgueres, as eleições, o constantemente endeusado mercado e uma infinidade de outras mensagens universalistas).

O paradoxo do ópio

Notei que a análise de Sahlins (1988a) do final do século XVIII chinês inclui a prática dos colonizadores, mostrando como ações chinesas e inglesas se estruturam através do contato entre estas culturas. No entanto, essa análise, como a do mesmo período no Havaí, não aborda o lugar da violência na cosmologia ocidental, encerrando-se no momento imediatamente anterior à Guerra do Ópio. Sahlins mostra que os britânicos foram inicialmente incorporados pelos chineses como mais um povo bárbaro que passou a fazer parte do Império, gerando frustração nos ociden-

tais. Esboça-se, assim, o quadro da Guerra do Ópio a partir da conjunção de diferentes lógicas culturais.

Analisando a expedição do embaixador britânico Lord Macartney à China, em 1793, Sahlins (1988a:57) fala em “alergia chinesa” às mercadorias européias. Essa estruturação da demanda se explica por variáveis culturais, não (apenas) econômicas. A demanda chinesa era muito específica: um exemplar de cada coisa jamais produzida pela humanidade e um exemplar de cada animal e vegetal do planeta. Não era, assim, uma recusa absoluta, mas havia medida e seletividade no desejo chinês.

A expedição visava novos mercados para produtos manufaturados britânicos. Os objetos levados tinham o sentido de exibir a engenhosidade inglesa, mas foram considerados tributos pelos chineses, prestações feitas habitualmente pelos povos que visitavam o imperador em missões de paz. Tributos ou presentes, trata-se, afinal, de dois sentidos da dádiva, mais próximos entre si do que aparentemente se pensa (cf. Lanna 1995). Para os chineses, as amostras dos bens industrializados significariam o reconhecimento, pelos britânicos, de sua inferioridade; os ingleses foram, então, tidos como mais um povo vassalo, entre outros tributários do imperador.

Este foi um exemplar “mal-entendido cultural”: de um lado, “poderes clássicos da hierarquia” definindo-se por prestações maussianas (tributos, presentes, concessões, privilégios), de outro, relações exteriores baseadas no “livre-comércio” e em uma clara razão prática: obter chá ao menor custo. Décadas antes, o chá tornara-se, na Grã-Bretanha, “necessidade vital indispensável”. Trocavam-no com a China por prata, que lá se acumulava em quantidade: naquele momento, anterior à Guerra do Ópio, não só o capitalismo se submetia ao sistema chinês, mas “o sistema capitalista mundial era organizado em termos asiáticos” (Sahlins 1988a:64). Com a Guerra do Ópio, os ingleses buscam inverter os termos de sua balança comercial com a China: obter chá sem oferecer prata.

Para Sahlins, a ação inglesa estruturava-se em termos da razão prática. Um exemplo seria o fato de o embaixador sentir-se no direito de negociar de igual para igual com o imperador chinês, ou seus representantes. Para os ingleses, tratava-se de encontro de nações iguais, “Estados soberanos independentes” (Sahlins 1988a:64). Macartney aceitaria ajoelhar-se perante o imperador apenas se um oficial chinês de igual graduação fizesse o mesmo perante um retrato de George III, proposta que para a corte imperial demonstrava “ignorância” (Sahlins 1988a:68). Para os chineses, o imperador era o único “sustentáculo da ordem no mundo [...] com um poder tão universal não poderia haver tratado ou negocia-

ção, apenas submissão” (Sahlins 1988a:64-65). A cada nova dinastia mudavam as escalas musicais e o sistema de medida — baseados, respectivamente, na voz e no corpo do novo imperador. Suas dádivas eram “dons de tempo” (Sahlins 1988a:66), de espaço, de vida enfim, não podendo ser igualadas aos tributos que recebia em troca. Os estrangeiros seriam englobados pelos títulos de nobreza e direitos de comércio que o imperador poderia vir a dar.

As trocas expressavam e construíam assim a concepção chinesa de seu próprio poder para civilizar povos bárbaros: os tributos que recebiam, sempre na forma de prata, eram retribuídos por dádivas civilizadoras, como o chá. É nesse sentido que a lógica chinesa era inclusiva, hierárquica. Fazendo benefícios aos bárbaros — no caso, ingleses —, os chineses os traziam à civilização, sem que estes precisassem abandonar seus hábitos. Já para os ingleses, sua superioridade seria intrínseca aos seus bens. Lâminas que cortam ferro, carruagens, balões de ar quente denotariam que “o país que os produziu seria habitado por um povo ativo, livre e rico para gozar os frutos de seu trabalho, tendo um governo forte e boas leis, encontrando-se num alto estágio de civilização” (Sahlins 1988a:70-71).

Como fez no caso havaiano, portanto, Sahlins mostra que a expansão do capitalismo não implica apenas a instalação de relações de mercado, pois a lógica capitalista é submetida a “bens, meios de controle do trabalho e conceitos de *status* locais” (Sahlins 1988a:59). Estes apareceriam, do ponto de vista capitalista, como “lucrativos” ou não. O chá da China seria, para os ingleses, um “bem” lucrativo, mas o poder do imperador não seria um “conceito de *status*” lucrativo. Imagino que o poder dos marajás indianos, não analisado por Sahlins, seria outro “conceito de *status* lucrativo”. Assim, o capitalismo ora renova estruturas locais (através de alianças, caso dos ingleses na Índia), ora busca destruí-las (ainda que sem sucesso, caso dos ingleses na China), ora renova-as e posteriormente as destrói (no Havaí).

Isto apresenta um paradoxo: os fatos mostram que os poderes locais que se aliaram aos ocidentais (marajás indianos e chefes havaianos, por exemplo) se revelaram mais frágeis do que os poderes contra os quais os ocidentais lutaram (o imperador chinês, por exemplo). Isto é, poderes locais, ao se aliarem ao capitalismo, foram por ele desintegrados. Talvez a Inglaterra lucrasse mais se tivesse aceitado a proposta chinesa de aliança, no final do século XVIII, em vez de promover a Guerra do Ópio. Isto significaria que aquilo que Sahlins chama de “incorporação cultural” parece ser mais uma característica do capitalismo ocidental do que das estruturas hierárquicas locais, que se distinguem pelo que Dumont defi-

niu como uma capacidade para o “englobamento”⁴. Em todo caso, a hierarquia chinesa soube renovar-se no contato com os ingleses, sem que seu reconhecimento do “outro” significasse sua posterior destruição. Para explicar este fato, teríamos que recolocar teses discutidas em *Raça e História*, como a do número — no caso dos chineses, na casa dos bilhões — e a do isolamento, ainda que relativo e temporário (ou cíclico).

Chá e outros bens bons para pensar

Se critico Sahlins, é porque viso explorar suas próprias considerações sobre o capitalismo enquanto ordem cultural, presentes em sua obra desde pelo menos *Cultura e Razão Prática*. O fulcro da crítica é que Sahlins deixa de lado a questão da violência ocidental e, de um modo mais geral, o tema da produção de energia e seu controle. Ora, é Leslie White, orientador de Sahlins, que inspira Lévi-Strauss (1952) a ver nessa produção de energia (seja para prolongar a vida, seja para gerar a morte) característica distintiva da civilização ocidental.

Sahlins nota que “a burguesia deleitou-se em acreditar que o universo cultural é redutível a um discurso de preço” e, ao mesmo tempo, teria conseguido impor “um meio pecuniário comum” para negociar lucrativamente “num mercado global de fragilidades [*frailties* — ‘ vaidades’ ou ‘futilidades’ —, no original] humanas” (Sahlins 1988a:58). Conclui que “é claro que a capacidade de reduzir propriedades sociais a valores de mercado é exatamente o que permite ao capitalismo dominar [um]a ordem cultural [específica]”. Lévi-Strauss (1952) lembrava ser a violência a condição da imposição desses “valores de mercado”. A crítica a Sahlins que ofereci aqui se funda no fato de que é justamente esta condição que não é por ele evidenciada.

Por outro lado, Sahlins mostra que a “redução de valores sociais ao preço” implica a transformação da lógica da dádiva em lógica da mercadoria. Suas análises são fascinantes por descreverem sistemas de dádiva e aliança enquanto “sistemas de mundo” (Sahlins 1988a:51), “inclusivos” por serem “poderes clássicos da hierarquia” (Sahlins 1988a:65). Ao contrário destes, os sistemas capitalistas que, nos termos já descritos por Marx e Weber, pressupõem a produção do dinheiro e a institucionalização da competição, caracterizam-se exatamente por uma incapacidade para atos de aliança, dádiva ou hospitalidade. Se Marx mostrou que o capitalismo não é um moto-perpétuo, com Sahlins percebemos que sua sobrevivência depende da dádiva. De modo aparentemente paradoxal, o

capitalismo, simultaneamente, exclui e pressupõe a dádiva, mas sempre como algo que lhe é exterior, dela alimentando-se em algumas instâncias, em outras a destruindo.

Isto posto, ao concluir este ensaio, deixarei de lado as críticas aqui apresentadas para me concentrar nas possibilidades abertas por Sahlins para expandir suas próprias análises, dos “sistemas de mundo” caracterizados pela dádiva e pela aliança, para aqueles que, ao contrário, reduzem “valores sociais ao preço”. Na seção final de “Cosmologias do Capitalismo”, intitulada “Chá e outros bens bons para pensar”⁵, ele retoma considerações sobre o capitalismo enquanto ordem cultural, ao sugerir à sua platéia inglesa que o chá teria para ela algo de divino, tal seu fascínio e o rigor da prática britânica de seus rituais. Por outro lado, o chá no Reino Unido teria, há séculos, também uma “função prática”: tornar a classe trabalhadora dócil e sóbria. Sahlins busca ir além desta função prática e entender o lugar do chá no “esquema nativo” de organização do mundo, revelando noções “próprias ao Ocidente sobre a pessoa como criatura imperfeita com necessidades e desejos” (Sahlins 1988a:101-102), que orienta sua vida evitando a dor, pela busca do prazer.

O autor traça um paralelo entre disseminação da visão trágica da natureza humana como um credo filosófico e a difusão de “alimentos-droga” (chá, café, açúcar, chocolate, tabaco) entre as classes populares europeias, ambas se dando na passagem do século XVIII ao XIX, na mesma época em que transcorriam os fatos havaianos, chineses e kwakiutl que o artigo descreve. Como a religião, essas drogas “tornariam suportável a existência” em um momento em que “as pessoas estavam condenadas à miséria contínua” (Sahlins 1988a:102). Ele argumenta que o homem ocidental está condenado a uma vida de sofrimento não só por ser mortal, mas por estar sozinho em um mundo natural (o que novamente lembra Lévi-Strauss 1976; noto que este tema é retomado em Sahlins 1996).

Para Sahlins, o pensamento ocidental opõe-se radicalmente à interdependência homem-natureza postulada, por exemplo, pelos kwakiutl (cf. Sahlins 1988a). A noção de “necessidade” seria uma construção social e especificamente ocidental. Sempre desejando mais e nunca podendo satisfazer os seus desejos, “especialmente o da acumulação de bens temporais”, nas sociedades capitalistas, “o homem nunca consegue o que deseja”, justamente ao contrário das sociedades paleolíticas comentadas no primeiro capítulo de *Stone Age Economics*. É nesse contexto que se insere a citação de Santo Agostinho sobre a existência humana: “nada permanece, suas necessidades são tão multiplicadas que ele não consegue encontrar a única coisa necessária” (Sahlins 1988a:103), que seria

Deus. Eu sugeriria que, mais importante que Deus talvez fossem noções de complementaridade e hierarquia. É sua progressiva repressão que Sahlins mostra ocorrer a partir de Santo Agostinho, um movimento que Dumont denomina “gênese do individualismo moderno”. Para Santo Agostinho, como para Hobbes, “apenas o Estado, a lei e a moral mantiveram esta sociedade de homens autocentrados a salvo da dissolução numa guerra de todos contra todos” (*apud* Sahlins 1988a:103). No século XVII, os valores agostinianos estavam em via de serem superados (transformados, mas não negados); com Locke, “o lado terreno do homem, com seu séquito de misérias”, torna-se “uma virtude moral”, sendo “o sofrimento humano um dom benéfico enquanto incentivo para a indústria” (Sahlins 1988a:103).

Posteriormente, com Adam Smith, “a permanente miséria de cada um — isto é, a escassez e a necessidade — se torna a premissa da sabedoria econômica e fonte de bem-estar nacional. O que para Agostinho era uma escravidão, a servidão humana aos desejos do corpo, na visão burguesa era a “liberdade humana essencial” (Sahlins 1988a:104). Surge uma nova racionalidade, criticada por Sahlins: “alguém que define a vida como a busca de felicidade só pode ser um infeliz crônico”. O significado dos bens industrializados derivaria da noção burguesa de felicidade; a economia ocidental define-se em boa medida por esta psicologia.

Em *Cultura e Razão Prática*, de 1976, Sahlins associa a razão prática ao utilitarismo e caracteriza-a como verdadeiro paradigma, redutor das ciências humanas à instrumentalidade das relações entre meios (supostamente) escassos e fins (supostamente) infinitos. Em 1988, quando assume, por exemplo, haver uma “função prática do chá” na Inglaterra, Sahlins preocupa-se mais em entender a razão prática como fato etnográfico do que em superá-la enquanto paradigma científico. Para explicar o chá, e sua função prática de “adoçar uma vida amarga”, Sahlins vai além da crítica que ofereceu em 1976, propondo uma verdadeira arqueologia da razão prática, uma antropologia (“do chá”, segundo o artigo) que, apesar das importantes contribuições por ele feitas na década de 90, ainda aguarda futuros desenvolvimentos.

Recebido em 26 de dezembro de 1999

Aprovado em 20 de novembro de 2000

Marcos Lanna é doutor pelo Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago, professor-adjunto do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFPR. É autor de *A Dívida Divina: Troca e Patronagem no Nordeste Brasileiro* (1995) e de diversos artigos e resenhas em revistas especializadas.

Notas

¹ Sahlins salienta a associação inconsciente que faz certo pidgin melanésio entre “gente” ou “homens” (*men*) e “desenvolvimento” (*development*), ausente da noção ocidental de “desenvolvimento”.

² Sobre a relação entre troca de dádivas e “perspectivismo” (ameríndio, como de partes do Pacífico Sul), cf. Viveiros de Castro (1999).

³ Distinguindo Sahlins de Lévi-Strauss, lembro que a violência colonizadora, através dos séculos, em diferentes regiões do planeta, faz o pano de fundo de *Raça e História* (cf. Lanna 1999).

⁴ Sahlins evita deliberadamente noções dumontianas, como a de “englobamento”, ou ainda, em *Ilhas de História*, uma análise do “rei estrangeiro” a partir da noção de hierarquia. Em apenas um momento de “Cosmologias do Capitalismo”, Sahlins (1988a:65) refere-se aos “poderes clássicos da hierarquia”, neles ressaltando sua capacidade “inclusiva”. A meu ver, a noção de incorporação cultural de Sahlins difere da de hierarquia por ser menos sociológica; entretanto, ambas implicariam não enriquecimento mútuo, mas certa destruição criativa.

⁵ Na tradução em português: “Chá e outros bens para pensar”; no original em inglês: “Tea and other goods to think”.

Referências bibliográficas

- GASPARI, Elio. 2000. "Americanização do Brasil". *Folha de S. Paulo*, 21 de junho, A:11.
- LANNA, Marcos. 1995. *A Dívida Divina: Troca e Patronagem no Nordeste Brasileiro*. Campinas, SP: Ed. da Unicamp.
- . 1999. "Sobre a Comunicação entre Diferentes Antropologias". *Revista de Antropologia*, 42(1/2):239-265.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1952. *Race and History*. Paris: UNESCO.
- . 1976[1962]. "Jean Jacques Rousseau, Fundador das Ciências do Homem". In: *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 41-51.
- OBEYESEKERE, Gananath. 1992. *The Apotheosis of Captain Cook; European Mythmaking in the Pacific*. Princeton: Princeton University Press.
- SAHLINS, Marshall. 1972. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine.
- . 1976. *Culture and Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- . 1985. *Islands of History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 1988a. "Cosmologias do Capitalismo: O Setor Trans-Pacífico do 'Sistema Mundial'". In: *Anais da XVI Reunião Brasileira de Antropologia*. Campinas, SP, pp. 47-106.
- . 1988b. "Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of the 'World System'". *Proceedings of the British Academy*, LXXIV:1-51.
- . 1993a. *Waiting for Foucault*. Cambridge: Prickly Pear Press.
- . 1993b. "Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern History". *Journal of Modern History*, 65:1-25.
- . 1995. *How 'Natives' Think, about Captain Cook, for example*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 1996. "The Sadness of Sweetness; the Native Anthropology of Western Cosmology". *Current Anthropology*, 37(3):395-428.
- . 1997. "O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica". *Mana*, 3(1):41-73 e *Mana*, 3(2):103-150.
- . 1998. "Two or Three Things that I Know about Culture". *Huxley Lecture*, 18 de novembro (versão anterior à publicação).
- e KIRCH, Patrick V. 1992. *Anahualu. The Anthropology of History in the Kingdom of Hawaii*. Chicago: The University of Chicago Press.
- SPENCE, Jonathan. 1996. *Em Busca da China Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1999. The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies. Trabalho apresentado no simpósio Re-animating Religion: A Debate on the New Animism, 98th Annual Meeting of the American Anthropological Association, Chicago, novembro.

Resumo

Este ensaio demonstra a posição central que o artigo “Cosmologias do Capitalismo” ocupa na obra de Marshall Sahlins. Simultaneamente, levanta críticas a algumas proposições de Sahlins, assumindo uma perspectiva interna à sua obra. Esta perspectiva privilegia o fato de que o “setor transpacífico do sistema mundial” é de fato composto por um sistema de trocas, mas que estas trocas fazem muito mais do que apenas interligar funcionalmente diferentes sociedades. O presente texto radicaliza este argumento, tentando mostrar que uma antropologia das trocas pode fundamentar um estudo da história de quaisquer sociedades indígenas e de seus contatos com realidades capitalistas.

Palavras-chave Marshall Sahlins; Colonialismo; Capitalismo; Troca

Abstract

This paper reveals the central position that the article “Cosmologies of Capitalism” occupies in the work of Marshall Sahlins. At the same time, it suggests criticisms of some of Sahlins’s propositions, but does so by assuming a posture internal to the author’s work. This perspective stresses the fact the “trans-Pacific sector of the world system” is, indeed, composed of a system of exchanges, but that these exchanges serve to do much more than to interconnect functionally different societies. The present paper radicalises this argument and tries to show how an anthropology of exchange can be the basis for the study of the history of any Indigenous society and of its contacts with capitalist realities.

Key words Marshall Sahlins; Colonialism; Capitalism; Exchange