

**Ontologia do trabalho e “anti-economicismo” em Marx**  
(ou, “Para a crítica da crítica estruturalista ao marxismo”)

Carlos Águedo Nagel Paiva\*

Num dos mais importantes trabalhos contemporâneos de crítica ao marxismo na perspectiva estruturalista, Marshall Sahlins resgata uma passagem de Lucien Sebag em que este autor afirma:

“É inútil procurar uma realidade da ordem da cultura e que não possa ser traduzida em termos de atividade intelectual, pois os indivíduos ou os grupos sociais, ao lutarem uns contra os outros, ao transformarem a natureza, ao organizarem sua própria vida em comum, põem em jogo um sistema de conceitos que nunca é o único possível e que define a própria forma da sua ação. **Nesse nível, a distinção entre infra e superestrutura se elimina**, porque as relações econômicas, sociais e políticas, da mesma forma que as teorias que delas dão conta no seio de uma sociedade determinada, são também produtos do espírito.”<sup>1</sup>

Sem dúvida! Não só a assertiva é logicamente inatacável, como é certa a crítica aí presente àquele marxismo que quer fundar a “ciência da História” na prevalência da infraestrutura sobre a superestrutura. Uma crítica que não atinge apenas o “marxismo evolucionista e dogmático”; mas que acaba por ferir o próprio marxo-estruturalismo. Afinal, no bojo mesmo da recusa desta corrente auto-crítica à problemática “ainda hegeliana do jovem Marx”, ela não deixou de se enredar - através do (belicoso, porém, sistemático) diálogo mantido com o dogmatismo - nas falaciosas questões teórico-metodológicas erigidas por este último.

Não será gratuito, assim, que na denúncia da inconsistência da mais tradicional destas questões - a questão da “dominância do econômico” - as críticas de Sahlins acabem por atingir os trabalhos antropológicos de Maurice Godelier, uma das mais brilhantes lideranças intelectuais do marxo-estruturalismo. Afinal, o ponto de partida da crítica de Sahlins é seu trabalho como etnólogo, e o reconhecimento aí adquirido de que “a marca registrada do ‘primitivo’ na ordem das culturas humanas é exatamente a ausência da diferenciação entre base e superestrutura suposta pela concepção materialista”. Uma ausência de diferenciação que, ainda segundo o autor, obriga os “antropólogos marxistas” a um contraditório abandono do projeto teórico marxiano de “resgate da totalidade” e “demonstração da unidade essencial das esferas material e cultural da vida humana”, em prol de um trabalho de “análise” onde mesmo uma estrutura sócio-cultural global como “o sistema de parentesco ordenador da produção é dissolvido nos seus ‘reais sistemas úteis’ ... só para reaparecer mais tarde como a ‘expressão de relações econômicas’, das quais é o conteúdo”. O problema de fundo, segundo Sahlins, é que

“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, que, por sua vez, são ‘realizadas’ como linhagens ou relações comunitárias, na análise de Teray sobre

\* Professor da Universidade Federal de Uberlândia.

<sup>1</sup> SEBAG, L. *Marxisme et structuralisme*. Paris: Payot, 1964; Apud SAHLINS, M. *Cultura e razão prática* Rio de Janeiro: Zahar, 1979, pp. 32/3 (o grifo é meu).

<sup>2</sup> SAHLINS, M. Op. cit. p. 18.

<sup>3</sup> Idem, p. 20.

os Guro ..., ou as 'limitações organizacionais básicas' no estudo de Godelier sobre os pigmeus Mbuti. 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 infra-estrutura. Daí ser o modo de produção histórico concreto "explicado" pela redução a desanimadoras regras positivistas de eficácia material".<sup>4</sup>

Ora, sem que possamos concordar integralmente com esta crítica de Sahlins - que, no limite, conduz a uma recusa principista da interpretação teórica das práticas dos agentes sociais a partir de categorias analíticas estranhas aos mesmos -, não se pode negar que *ela expõe o problema nuclear de um certo tipo de interpretação materialista das sociedades primitivas*: como definir o papel do "econômico" no interior de uma sociedade em que as diversas atividades humanas são regidas por determinações marcadamente ritualísticas (ou, mais genericamente, "não-prosaicas"), que lhes impingem múltiplas significações culturais? O que é o "econômico" neste caso? A "produção" de "bens materiais"? ... Mas uma tal definição (pressupondo-se que se pudesse definir com clareza o que são "bens materiais") apenas nos reconduz à versão mais vulgar da concepção "ricardiana" do "econômico"; onde a "produção" aparece como o reino da necessidade, contraposta ao reino institucional-contingente da "distribuição". Não se está mais no campo da *Crítica da Economia Política* e de seu objeto: o estudo das relações *sociais* de produção. E se esta for, efetivamente, toda a contribuição "marxista" à Antropologia, não há outra alternativa do que a de reconhecer a validade da assertiva crítica de Sahlins de que "o materialismo torna-se uma variante do economicismo"<sup>5</sup>.

Evidentemente, este problema não passou despercebida aos "antropólogos marxistas" criticados por Sahlins. Em particular, Maurice Godelier dedicará diversos trabalhos à tentativa de determinação da categoria "econômico" e dos limites e possibilidades de construção de uma "antropologia econômica" de cunho materialista. É de se notar, desde logo, que suas posições teóricas a respeito deste tema modificaram-se significativamente ao longo do tempo<sup>6</sup>. Contudo, não ao ponto de superar uma clivagem na caracterização do "econômico" que estrutura toda a sua discussão sobre o tema e que nos parece essencialmente equivocada. Uma clivagem que Godelier extrai de um trabalho clássico de Polanyi em que este autor afirma:

"O propósito principal deste capítulo é determinar o significado que se há de atribuir ao termo *econômico* em todas as ciências sociais.

<sup>4</sup> Idem, pp. 20/1.

<sup>5</sup> Idem, p. 21.

<sup>6</sup> Veja-se, em particular, as diferenças com relação ao projeto de construção de uma "Antropologia Econômica", ainda defendido em seu clássico "Objeto e método da antropologia econômica", de 1964 (editado no Brasil no interior de GODELIER, M. *Racionalidade e irracionalidade na Economia*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro Ltda., s.d.), e recusado em "Antropologia e Economia", de 1972 (editado no interior de GODELIER, M. *Horizontes da antropologia*. Op. cit.). Neste último trabalho - com o qual nos identificamos bem mais que com o primeiro -, Godelier conclui dizendo: "Chegamos assim a um lugar em que são abolidas as distinções e as oposições entre antropologia e história, um lugar em que já não é possível fechar-se sobre si, constituir num domínio autônomo, fetichizado, a análise das relações e dos sistemas econômicos. Portanto, não é possível encontrar lugar, na perspectiva marxista que nos situamos, para o que se entende comumente por antropologia econômica, quer seja 'formalista' ou 'substantivista'." GODELIER, M. Op. cit., p. 93.

Qualquer intento deste tipo há de partir do reconhecimento do fato de que o conceito de 'econômico' referido a atividades humanas é uma mescla de dois significados que tem raízes independentes, e aos quais chamaremos de significado real e significado formal.

O significado real deriva da dependência que se encontra o homem com respeito à natureza e a seus semelhantes para conseguir o sustento. Se refere ao intercâmbio com o entorno natural e social, à medida em que é esta atividade que lhe proporciona os meios para satisfazer as **necessidades materiais**.

O significado formal deriva do caráter lógico da relação meios-fins, evidente nas palavras como *economização*. Se refere à eleição entre os usos diferentes dos meios, dada a insuficiência destes meios, vale dizer, a eleição entre utilizações alternativas de recursos escassos. Se chamamos lógica da ação racional às normas que regem esta eleição de meios, podemos designar a esta variante da lógica com o termo improvisado de economia formal.

**Os dois significados, real e formal, de *econômico* não têm nada em comum. O primeiro tem sua origem nos fatos empíricos, o segundo na lógica. ... As leis são em um caso as do pensamento e em outro as da natureza. Os dois significados não podem estar mais separados; semanticamente se encontram em posições diametralmente opostas.**

Em nossa opinião, só o significado real do termo *econômico* pode proporcionar-nos os conceitos que necessitam as ciências sociais para estudar todas as economias que existiram ou existem.<sup>7</sup>

No resgate que Godelier faz desta problemática clivagem de Polanyi, esse autor se irmana com o último na recusa do "conceito formal" de "econômico"; mas critica o "conceito real" como insuficiente, introduzindo a seguinte caracterização como "genuinamente marxista":

"[O econômico] constitui ao mesmo tempo um domínio de atividades particulares (produção, repartição, consumo de bens materiais: ferramentas, instrumentos de músico, livros, templos, etc.) e um aspecto particular de todas as atividades humanas que não pertencem propriamente a este domínio, mas cujo *funcionamento acarreta a troca e o uso de meios materiais*."<sup>8</sup>

Ora, não nos parece que Godelier introduza nesta definição qualquer acréscimo substantivo à definição de "economia real" de Polanyi, que é reconhecidamente inspirada na tradição clássico-ricardiana. E se é notável a similaridade da interpretação do "econômico" destes dois autores, ainda mais notável é o antagonismo da mesma com aquela interpretação que se pode extrair da leitura hegel-marxiana desenvolvida acima em torno da centralidade do trabalho no processo de "historicização" das sociedades. E isto já na medida em que, tanto para Polanyi, quanto para Godelier, a caracterização de "bens, meios e necessidades materiais" não é objeto de qualquer questionamento. Para estes autores, "o material é .... o material". E basta

Diferentemente, de uma perspectiva hegel-marxiana (ou, se se preferir, dialética), **o material é o concreto, e o concreto é o determinado**. Vale dizer: mesmo admitindo-se que há uma "materialidade primeira da matéria", imanente às "coisas" enquanto tais, esta materialidade não é "efetiva" se não é *para* os homens, se não for reconhecida como tal por aqueles que a tomam como objeto *para si*. Há, portanto, um processo humano de "materialização das coisas". E este processo é o processo dentro do qual as "coisas" se

<sup>7</sup> POLANYI, K. *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Barcelona: Editorial Labor, 1976 (os grifos em negrito são meus)

<sup>8</sup> GODELIER, M. *Racionalidade e irracionalidade na economia*. Op. cit. p. 319.

tornam "objeto" dos "sujeitos". Primeiro, como-objeto sub-determinado, cuja "objetivação" ainda é, em grande parte, fortuita. Mas, pouco a pouco, *ao longo de um árduo e longo processo de "trabalho sobre a coisa"*, o conjunto (múltiplo e contraditório) de determinações da própria "coisa" ganham manifestação e objetivação racional. Este processo como um todo é o processo de apropriação e controle da(s) "coisa(s)", é o processo que "concretiza" e "prosaiza" as "coisas", que as torna "prosaicamente materiais". **E - simultânea e consequentemente - é o próprio processo que as torna objeto de "uso racional" e de "economização".**

Ora, dizer isto não significa apenas dizer (como, aliás, seria de se esperar, contra Polanyi e Godelier) que as caracterizações "formal" e "real" do "econômico" não são mais do que "duas faces de uma mesma moeda". Significa dizer algo ainda mais importante: **que o processo pelo qual uma "dimensão econômica" da vida emerge e se consolida (até certo ponto) à margem das dimensões (ainda) não prosaicas da vida, não é mais do que a expressão do desenvolvimento do trabalho (vale dizer, de sua abstração) enquanto força propulsora da "História".**

Por isto mesmo, **a pretensão de que não haja uma esfera "propriamente econômica" nas sociedades primitivas** - ou, o que dá no mesmo, que esta esfera se encontre tão umbilicalmente ligada às demais esferas da vida social que se torna praticamente impossível distingui-las com vistas a estabelecer relações hierárquicas e funcionais no interior do todo - **não é uma "blasfêmia anti-materialista"**. É o mero reconhecimento da "primitividade" da sociedade considerada<sup>9</sup>.

Ora, provavelmente Sahlins não concordaria (veremos adiante os seus motivos) com a assertiva de que o processo de desenvolvimento de uma esfera "econômica" não é mais do que a expressão visível do desenvolvimento da "prosaização da vida". Mas certamente ele concordaria com a afirmação (sutilmente menos determinada) de que é o processo de "racionalização da vida" associada ao desenvolvimento de uma esfera "econômico-material" que diferencia a sociedade burguesa das sociedades "primitivas". A este respeito, é Sahlins quem diz:

"Aqui, a economia parece dominante, todas as outras atividades refletindo em suas próprias categorias as modalidades das relações de produção; lá, tudo parece 'banhado na luz celestial' das concepções religiosas. Em outras palavras, o esquema cultural é variavelmente flexionado por um ponto dominante de produção simbólica, que fornece o código principal das outras relações e atividades."<sup>10</sup>

Mas isto não é tudo: contra o relativismo teórico característico do estruturalismo vulgar (que, apegado à "descoberta" absolutamente trivial do caráter de unidade operativa e reflexionante do conjunto das "esferas de sociabilidade" - econômica, cultural, política, ideológica, etc. - em qualquer modo de produção e formação econômica e social concreta, se recusa a admitir a dominância do econômico na sociedade capitalista), Sahlins diz que:

<sup>9</sup> Uma "primitividade", contudo, que não pode ser absolutizada. E nem valorada em termos meramente negativos. E isto, em primeiro lugar, porque, *se há sociedade*, há - de alguma forma e em algum nível - Trabalho, Racionalização, Prosaísmo e História. E, em segundo lugar, no sentido de que o fechamento relativo de certas sociedades para as forças impulsivas da História revela, desde logo, os benefícios - associados à equibração do corpo social e à contemplação objetiva das necessidades conscientes dos seus membros socialmente válidos - extraídos do refreamento da "prosaização" do mundo, de sua racionalização pela "consciência trabalhante".

<sup>10</sup> SAHLINS, M. Op. cit. p. 232.

“as relações de produção compõem o principal quadro classificatório da sociedade ocidental. Mauss escreveu sobre o *hau* como se a troca de coisas fosse, de acordo com a concepção Maori, a troca de pessoas. Marx, a respeito do nosso próprio pensamento, observou o oposto: o vínculo das pessoas é uma relação entre coisas. ... Se, como é frequentemente observado a respeito da troca ‘primitiva’, toda transação tem um coeficiente social, um relacionamento entre os participantes de um ou outro tipo que regula os termos materiais de sua interação, no nosso caso parece verdade que toda transação tem um termo material que alimenta importantes dimensões do relacionamento social. Mesmo fora das transações comerciais, no que é às vezes chamado de ‘vida’ em vez de ‘trabalho’ - nas associações de bairro, grupos de igrejas, clube, ou no pôquer semanal - também aí entra um elemento econômico decisivo: um reflexo direto ou indireto, mas sempre essencial das relações de produção. E note-se que não é somente a renda que está em jogo, mas uma determinação de tempo e uma especificação de espaço que também são determinados pela estrutura da produção. Mais ainda: nenhuma instituição, não importa se dirigida por outros princípios ou orientada com outros propósitos, é imune a essa estruturação pelas forças econômicas. O mundo doméstico é tão determinado pela negação do mundo da rotina de trabalho como pelas concepções intrínsecas de parentesco. Sua organização interna, como é sabido de todos, varia com a classe econômica, e as relações entre marido e a esposa estão sempre peçadas pela distinção econômica entre o ‘ganha-pão’ e a ‘dependente’. No padrão tribal, os vários momentos funcionais, incluindo a produção, são decisivamente determinados pela relação de parentesco, tanto que a classificação apropriada a qualquer atividade particular representa alguma transposição do esquema operativo do parentesco. O dinheiro é para o Ocidente o que o parentesco é para os demais. É o nexo que assimila todas as outras relações à posição na produção. ‘A sede de dinheiro, ou o desejo de riqueza’, disse Marx, ‘necessariamente traz consigo o declínio e queda das comunidades antigas. Daí ser a antítese delas. Ela mesma é a comunidade (*Gemeinwesen*), e não pode tolerar que qualquer outra esteja acima dela’.”<sup>11</sup>

A passagem é brilhante e justifica sua reprodução integral. Mas não apenas por seus acertos. Ela traduz igualmente bem a legítima diferença entre o pensamento rigorosamente estruturalista e o dialético. Como o conjunto dos desenvolvimentos acima procurou demonstrar, esta diferença não se encontra - a despeito do que pretenderiam alguns “marxistas” e outros tantos “estruturalistas” - na postulação da “eterna (e indeterminada) dominância do econômico” por parte dos primeiros, contra a “eterna impossibilidade de determinar qualquer hierarquia dinâmico-estrutural” por parte dos últimos. A questão de fundo diz respeito à possibilidade - absolutamente recusada pelo estruturalismo - de se ler as diferenças entre as diversas sociedades como índices de “desenvolvimento histórico”.

Na passagem acima, esta recusa se manifestará no uso de Sahlins das leituras de Mauss e Marx dos processos de intercâmbio nas sociedades “primitivas” e na sociedade capitalista (sintomaticamente caracterizada pelo autor como “ocidental”). Em detrimento da unidade destas formas de troca (que, para os dois autores citados, é um momento *pelo menos* tão importante quanto a distinção das mesmas), só a contraposição entre as duas é objeto de resgate por Sahlins. Tratam-se de duas sociedades absolutamente distintas, duas “mônadas culturais”, sem relação. Ou, antes: há uma relação. Mas ela não é - de forma alguma - “histórica”. Pelo contrário, ela é de “contiguidade (ideo)lógica”. Nos termos de Sahlins:

“nossa cultura não é radicalmente diferente da elaborada pelo ‘pensamento selvagem’. Nós somos tão lógicos, significativos e filosóficos quanto eles. E, apesar

<sup>11</sup> Idem, pp. 236/7.

de não o percebermos, damos à lógica qualitativa do concreto um lugar tão importante quanto eles.”<sup>12</sup>

Não é difícil perceber que aqui quem fala não é Sahlins, mas toda uma escola, todo um movimento teórico e político. Sua figura de proa é, sem dúvida, Lévi-Strauss e sua sofisticada crítica do etnocentrismo e do evolucionismo<sup>13</sup>. Contudo, estaríamos mascarando o significado ideológico da crítica contemporânea ao evolucionismo se o reduzíssemos a um desdobramento lógico dos importantes desenvolvimentos científicos da antropologia estrutural. Na verdade, esta crítica só se torna um verdadeiro “lugar comum” nas ciências sociais da segunda metade do século vinte a partir da crescente universalização da crítica às alternativas “capitalista” e “socialista real” de desenvolvimento, associada à conscientização da dimensão de “bárbarie” inerente à alternativa “socialista”, à crise geral do “desenvolvimentismo terceiro-mundista”, e à crescente percepção (após a euforia dos anos 50) dos limites e contradições do desenvolvimento “auto-sustentado” das economias capitalistas centrais<sup>14</sup>. Um tal quadro político não poderia deixar de impulsionar a recusa das idéias de “desenvolvimento” e “racionalidade” do mundo moderno<sup>15</sup>. Uma recusa que

<sup>12</sup> Idem, p. 239.

<sup>13</sup> Um bom resumo das críticas de Lévi-Strauss ao etnocentrismo e do evolucionismo encontra-se em LÉVI-STRAUSS, C. *Raça e história*. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores), onde o autor defende de forma simples e categórica o ponto de vista de que “não existem povos crianças, todos são adultos, mesmo aqueles que não tiveram diário de infância e adolescência.” (Op. cit., p. 59). Uma adequada apreensão dos fundamentos teórico-analíticos desta posição exigem, contudo, a leitura do capítulo ???? de LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares de parentesco*, ??????????, onde este autor polemiza com Piaget e sua pretensão de demonstrar que certas formas históricas de pensamento mítico e metafísico (incompatíveis com a Razão ocidental contemporânea) se impõem hoje como etapas do processo de desenvolvimento lógico da criança em transição para a maturidade.

<sup>14</sup> É mais ou menos evidente que, neste quadro, a crise do ideário socialista associada à revelação das perversões éticas e sociais do stalinismo e da burocracia pós-stalinista têm ampla prevalência sobre as outras duas determinações na socialização da crítica “estruturalista” ao evolucionismo. Contudo, não há como se subestimar as outras duas determinações. Na verdade, do nosso ponto de vista, a própria prevalência da França no desenvolvimento e consolidação do “estruturalismo moderno” não pode ser adequadamente apreendida fora da consciência (auto)crítica que se desenvolve neste país no pós-Segunda Guerra em torno de sua decadente inserção política, econômica e cultural no mundo; uma (auto)crítica da qual o “chauvinismo gaullista” é a expressão “conservadora”, enquanto a crítica generalizada ao evolucionismo (“positivista-burguês” ou “marxo-socialista”) é a expressão “progressista”.

<sup>15</sup> Sobre as determinações político-objetivas da crítica às categorias de desenvolvimento e racionalidade, vale a pena ler CASTORIADIS, C. “Reflexões sobre o ‘desenvolvimento’ e a ‘racionalidade’”, In: *As encruzilhadas do labirinto / 2: os domínios do homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. É interessante observar, contudo, que, sendo Castoriadis o “livre-pensador” que é (com todas as vantagens e desvantagens que esta “auto-des-circunscrição” teórica acarreta), ele acaba por escapar das armadilhas relativistas do estruturalismo mais rígido, e não deixa de incorporar a seu discurso elogios “quase-hegelianos” à razão ocidental. Assim é que nos diz: “Há uma particularidade do Ocidente que nos interessa aqui: a cultura ocidental (grego-ocidental: pois isso começa com Heródoto) é a única que se interessou pela existência de outras culturas, que se interrogou sobre elas e, finalmente, que se pôs a si mesma em questão, que se relativizou em função desse conhecer as outras culturas. Isso foi o que os greco-ocidentais fizeram - e é a partir disso que pensamos. Se podemos hoje discutir o problema do desenvolvimento como um problema mundial, ou seja, um problema que interessa a todos os que vivem nesse planeta, independentemente da cultura particular à qual pertencam, é graças a isso: tal é a condição de fato e de direito da nossa discussão. Para além disso, não há, a meu ver, nem superioridade, nem inferioridade no Ocidente” CASTORIADIS, C. Op. cit. p. 160. De fato a diferença salientada por Castoriadis é absolutamente central e impõe um questionamento sério à pretensão de que

apenas se “objetiva logicamente” no (desde logo vitorioso, independentemente de suas qualidades teóricas) ataque estruturalista àquelas correntes que, de alguma forma, ainda sustentam referências teóricas tão “anacrônicas”. É o que faz Sahlins na sequência imediata da citação anterior, dizendo:

“Ainda assim, falamos como se nos tivéssemos libertado de concepções culturais constrangedoras, como se nossa cultura fosse construída a partir das atividades e experiências ‘reais’ de indivíduos voltados para seus interesses práticos. A alienação final é uma espécie de desestruturação. Marx escreveu que uma sociedade primitiva não poderia existir a não ser disfarçando para si mesma as bases reais daquela existência, como através de formas religiosas. Mas a observação talvez se aplique mais à sociedade burguesa. Tudo no capitalismo conspira para esconder a ordem simbólica do sistema especialmente aquelas teorias acadêmicas de práxis pelas quais nos concebemos e ao resto do mundo.”<sup>16</sup>

É interessante observar aqui como Sahlins esgrime Marx contra Marx, e numa hábil (e equivocada) identificação de “fetichismo” e “mistificação religiosa” procura negar pertinência à (sem dúvida sutil) distinção deste autor entre formas ideológicas da sociedade burguesa e das sociedades pré-capitalistas. E o passo que permite esta perversão do raciocínio de Marx não é mais do que a eternização e absolutização dogmática (vale dizer, sub-determinada) da prevalência da cultura sobre o mundo material. Ou, como diz Sahlins:

“... o significado é a propriedade essencial do objeto cultural, da mesma forma que o simbólico é a faculdade específica do homem. É claro que o significado não cria as forças materiais e reais, mas, na medida em que estas são empregadas pelo homem, o significado cinge-as e governa sua influência cultural específica. Não se trata, então, de dizer que as forças não têm efeito real; simplesmente que elas não têm um efeito particular e também nenhuma existência cultural efetiva fora de sua integração num esquema simbólico e histórico dado. A mudança começa com a cultura, não a cultura com a mudança.”<sup>17</sup>

Ora, não é a Hegel e a Marx que se deve explicar que a História - em sua máxima determinação conceitual - pressupõe a Cultura. Afinal são justamente estes dois autores que teorizam a passagem à História (associada, tanto à emergência da “prosa escrita”, quanto à estratificação em classes) como um momento particular e determinado no interior do desenvolvimento das sociedades humanas. Só que este apontamento não responde à questão crucial; apenas a desloca. Afinal, se a mudança começa com a cultura, como, quando e porque a cultura começa? ... Uma questão sem resposta para Sahlins e os estruturalistas em geral. Para estes, a cultura não começa; ela simplesmente é. E isto na medida em que ser um “animal significante” - vale dizer, um animal que transforma as “coisas” em “signos”, em sustentáculos de “significados” os mais diversos e em grande parte aleatórios - é simplesmente um atributo humano.

O mais interessante é que mesmo esta “não-resposta” não chega a ser totalmente equivocada. Na verdade, também para Hegel e Marx o homem é um “animal significante”. E também para estes, os primeiros significados que os homens apõem aos objetos-significantes carregam uma dimensão de sub-determinação que necessariamente lhes

todas as sociedades são “igualmente adultas”. Se ser adulto significa (entre outras coisas) a consolidação de uma identidade capaz de articular o reconhecimento do direito à diferença e estruturar a auto-transformação a partir da reflexão crítica sobre a realidade presente, então esta condição parece ser peculiar à sociedade ocidental.

<sup>16</sup> SAHLINS, M. Op. cit. p. 239.

<sup>17</sup> Idem, p. 34.



comunica a *forma* da aleatoriedade. Só que - e aqui o busilis da questão -, para Hegel e para Marx este é apenas o início do processo. Seu desenvolvimento é dado pela interposição de novos e cada vez mais "objetivamente determinados" significados aos significantes construídos. E isto não é aleatório. E função da práxis, é função do trabalho.

Sahlins - como tantos outros estruturalistas - não desconhece esta alternativa de leitura. Mas revela não a entender de fato, lendo-a à luz das versões voluntaristas - vale dizer, idealistas e politicistas - da mesma. É assim que nos diz na sequência imediata da citação anterior:

"Para a teoria da práxis, ao contrário, o momento auto-suficiente e decisivo é o ato (sic). Ele próprio coagido pela necessidade instrumental (sic), o ato gera necessariamente forma e significação com base nas qualidades dadas do real (sic) ... - o famoso processo de autocriação humana através do trabalho."<sup>18</sup>

Ora, se se confunde "trabalho" com "ato", "razão prática" com "necessidade instrumental" e "concreto-material" com "qualidades dadas do real" fica fácil recusar a proposta hegel-marxiana de fundação da ciência da História. Este "planetário de erros" (cuja crítica entendemos ociosa) não nos deve conduzir, contudo, à apressada conclusão de que a recusa de Sahlins (e dos estruturalistas em geral) ao marxismo baseia-se apenas em uma incompreensão. Uma tal conclusão envolveria uma subestimação inadmissível da capacidade de intelectuais da estatura de Sahlins. Diferentemente, é preciso, antes, questionar o sentido e a funcionalidade de uma incompreensão tão grosseira. E quando o fazemos, fica clara a função de ocultamento subjacente à tentativa de caracterizar o marxismo com uma "filosofia da ação".

Na realidade - e a despeito das (sintomaticamente) recorrentes críticas estruturalistas às tentativas de fundar a História no evento -, é o estruturalismo que é, lógica e necessariamente, uma "filosofia da ação". O verdadeiro ponto de encontro de todos os "estruturalismos" - de Weber a Castoriadis, de Schumpeter a Althusser, de Lévi-Strauss a Sahlins - é a impossibilidade de pensar a diacronia, a transição, fora da "ação"; seja ela "política e carismática", "crítica e resistente", "empresarial e inovativa", "partidária e intelectual", ou "cultural e significativa". Vale dizer, a despeito das diferenças internas marcantes destes diversos "estruturalismos", sua unidade essencial está dada pela incapacidade de superar um certo "kantismo" para o qual a mudança é, ainda, essencialmente um atributo da "vontade" e, como tal, é, ainda, de alguma forma, indeterminada, desestruturada, a-racional, contingente.

Por outro lado - e para concluir -, a identificação da unidade "estruturalista" não pode ocultar as importantes diferenças que se imiscuem entre suas diversas vertentes. Em particular, é preciso reconhecer que as raízes durkheimianas, saussurianas e (num certo sentido, até) marxistas do estruturalismo francês contemporâneo compromete-o com um importante avanço na reflexão sobre a transição: na medida em que para estes a única "ação" historicamente eficaz na projeção da mudança é a "ação cultural e significativa", esta ação tem de ser, desde logo, social. Só ideológica e aparentemente ela pode ser tomada como um atributo de indivíduos. O que nos coloca frente a uma contradição teórica. Pois, se a transição é um atributo da sociedade (que não passa de uma estrutura comprometida com sua auto-reprodução) e não de agentes individuais (os únicos capazes de portar as pulsões volitivas conducentes à transformação) "quem" ou "o quê" efetivamente "projeta" e "organiza" a transição?

<sup>18</sup> Idem, p. 35.



Num primeiro momento, a plena determinação teórica desta contradição aparece como uma recusa à qualquer possibilidade de reflexão científica sobre os processos de transição. Contudo, o reconhecimento de uma contradição é já a chave para a sua solução. É daqui - e só daqui - que se pode dar o passo à frente (e dois atrás) que conduz ao resgate (necessariamente crítico, e não dogmático) da reflexão hegel-marxiana sobre a História.

Evidentemente, é sempre possível recusar este passo. Em particular, ele deve ser recusado por um certo estruturalismo que identifica o rigor científico à defesa intransigente de posições teóricas agnósticas, bem como à recusa em penetrar em qualquer seara de investigação onde possa ser obscurecida a "nítida" distinção entre entre discurso "positivo" e "normativo" (um obscurecimento que, como veremos logo, é inerente à ontologia do trabalho e seu desdobramento em uma teoria da exploração). Mas se esta é uma razão logicamente consistente (ainda que questionável e, do nosso ponto de vista, equivocada) para a recusa da ontologia do trabalho, o mesmo não se pode dizer da tão corrente quanto desgastada pretensão crítica de que o "velho" sistema hegel-marxiano (diferentemente do "moderno" estruturalismo) já teria seus equívocos demonstrados pela História. Uma tal alegação envolve não só pensar o desenvolvimento científico como linear, mas toma eventos históricos singulares como "provas irrefutáveis" de teses científico-sociológicas; duas assertivas que - não será preciso explicar - são demasiado "anti-estruturalistas para poderem ser levadas a sério.