

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-graduação em Antropologia Social

Dissertação de Mestrado em Antropologia Social.

A CULTURA DA ECONOMIA: MARSHALL SAHLINS E A
ARQUEOLOGIA DO CONCEITO DE “NECESSIDADE ECONÔMICA”.

Nome: Sérgio Procópio Carmona Mendes

Orientador: Prof. Dr. Mauro W. B. Almeida (UNICAMP)

Campinas /Março de 2011

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP
Por Sandra Ferreira Moreira CRB nº 08/5124

Mendes, Sérgio Procópio Carmona

M523c A Cultura da Economia: Marshall Sahlins e a arqueologia do conceito de "necessidade econômica" / Sérgio Procópio Carmona Mendes. -- Campinas, SP : [s. n.], 2011.

Orientador: Mauro William Barbosa de Almeida.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Antropologia social. 2. Cultura. 3. Economia. I. Almeida, Mauro William Barbosa. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Título em inglês: The Culture of Economy: Marshall Sahlins and archeology of the concept of "economic necessity"

Palavras chaves em inglês (keywords) : Social Anthropology.
Culture.
Economics.

Área de Concentração: Antropologia Social

Titulação: Mestrado

Banca examinadora: Marcos P.D.Lanna. Jorge L.M.Villela, Nádia Farage,
Manuela Carneiro da Cunha.

Data da defesa: 31/03/2011

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social

Sérgio Procópio Carmona Mendes

**A CULTURA DA ECONOMIA: MARSHALL SAHLINS E A ARQUEOLOGIA DO CONCEITO DE
“NECESSIDADE ECONÔMICA”.**

Dissertação apresentada ao Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social sob orientação do Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 31/03/2011.

Comissão Julgadora:

Titulares:



Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida (DA-IFCH) (Presidente)



Prof. Dr. Marcos Pazzanese Duarte Lanna (UFSCAR)



Prof. Dr. Jorge Luiz Mattar Villela (UFSCAR)

Suplentes

Profa. Dra. Nádia Farage – (DA-IFCH)

Profa. Dra. Maria Manuela Ligeti Carneiro Cunha (University of Chicago)

**Campinas
Março de 2011**

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer ao PPGAS da UNICAMP, por oferecer as condições institucionais para o desenvolvimento dessa dissertação, ao professor Mauro Almeida e a todos os professores e amigos que proporcionaram os estímulos e as intensidades fundamentais para esse trabalho.

RESUMO

O objetivo geral dessa dissertação é investigar, de maneira ensaística, as contribuições de Marshall Sahlins para o desenvolvimento de uma teoria antropológica das “necessidades econômicas”. A hipótese inicial é que essas contribuições teóricas de Sahlins permitem o desenvolvimento de uma arqueologia do conceito de “necessidade econômica”.

A estratégia escolhida para organizar essa argumentação é em um primeiro momento, estudar as interpretações que Sahlins propõe sobre as relações entre Natureza, Cultura e Economia, evidenciando as críticas que Sahlins desenvolve sobre as teorias materialistas.

Posteriormente, será exposto um mapeamento teórico sobre o conceito de economia selvagem. Esse mapeamento é baseado nas definições de Sahlins sobre o modo de produção doméstico e permite o desenvolvimento de um debate com as teorias de Pierre Clastres e Gilles Deleuze.

No terceiro capítulo, será exposto o processo de invenção do conceito de “necessidade econômica” pela Ciência Econômica. Esse mecanismo de invenção conceitual será submetido a uma análise crítica, abrindo espaço para a noção de produção do desejo.

Palavras-chave: Teoria Antropológica, Marshall Sahlins, Necessidade Econômica.

ABSTRACT

The objective of this dissertation is to investigate the contributions of Marshall Sahlins in the development of an anthropological theory of “economic necessity”. The initial hypothesis is that these theoretical contributions of Sahlins allow the development of an archeology of the concept of "economic necessity".

The strategy chosen to host such an argument is at first, to study what Sahlins proposes interpretations on the relationship between Nature, Culture and Economy, highlighting the critical Sahlins develops on materialist theories. Subsequently, a mapping will be exposed on the theoretical concept of wild economy. Based on the domestic mode of production will develop a debate between the theories of Sahlins, Pierre Clastres and Gilles Deleuze.

The third chapter will be explained the process of inventing the concept of "economic necessity", by the Economic Science. This mechanism of conceptual invention will be subjected to critical analysis, making room for the notion of production of desire.

Keywords: Anthropological Theory, Marshall Sahlins, Economic Necessity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
Capítulo 1. Natureza, Cultura e Economia em Sahlins.....	14
1.1. Debatendo com a “Teoria das necessidades” de Malinowski.....	19
1.2. A crítica de Sahlins ao materialismo histórico.	26
1.3. A crítica de Sahlins ao materialismo ecológico.....	36
Capítulo 2. O conceito de Economia Selvagem	44
2.1. Nomadismo e Economia.....	44
2.2. A sociedade contra a domesticação econômica.....	58
Capítulo 3. A invenção da “Necessidade Econômica”	70
3.1. A perspectiva economicista das necessidades	70
3.2.. “Necessidade econômica” e consumo.	74
3.3. Limitações da teoria econômica.	79
3.4. A produção do desejo.....	88
3.5. Objetos de consumo.....	97
Capítulo 4. Conclusão. As estruturas simbólicas das “necessidades econômicas”.	113
BIBLIOGRAFIA	127

INTRODUÇÃO.

Essa dissertação é um processo de continuidade das reflexões que foram estimuladas durante a graduação em Ciências Econômicas, na UNESP. Durante esse período da graduação, participei de um grupo de pesquisa em História Econômica e Social Contemporânea (GPHEC), onde comecei a desenvolver interesse pelas influências da Cultura na Economia. Nesse contexto, elaborei uma monografia sobre a formação do mercado cultural brasileiro, que focalizava as relações entre a *Indústria Cultural* e o *Fetichismo Da Mercadoria*, nos 1960-70. Foi um estudo introdutório, que proporcionou um contato inicial com as teorias culturais e com a Antropologia Social. Esse período de pesquisas para a monografia também estimulou novos focos de investigação que foram sintetizados no projeto dessa dissertação.

O ingresso no Mestrado do PPGAS da UNICAMP foi uma etapa de transição, na qual meus objetivos eram a imersão na Teoria Antropológica e o mapeamento de um foco de pesquisa para o desenvolvimento de uma etnografia consistente no Doutorado. Foi dentro desse contexto que escrevi essa dissertação de Mestrado.

No livro *O olho e o espírito*, Merleau-Ponty (2004 [1964]) diz:

“Pensar é ensaiar, operar, transformar, sob a única reserva de um controle experimental em que intervêm fenômenos altamente ‘trabalhados’ os quais nossos aparelhos antes produzem do que registram. Daí a sorte de tentativas errantes.” (MERLEAU-PONTY (2004 [1964]: 13).

É essa dimensão experimental da Teoria Antropológica que busco explorar nessa dissertação. Por isso, o estilo do texto está mais próximo do ensaio. De qualquer forma, considero que esse experimento permite construir um percurso teórico básico de acordo com os objetivos propostos no projeto inicial.

A proposta desta dissertação é elaborar um ensaio que parte de uma leitura da obra de Marshall Sahlins, para desenvolver uma arqueologia do conceito de “necessidade econômica”. Esse percurso teórico permite elaborar uma genealogia sintética do processo de invenção cultural desse conceito economicista.

A descrição dos círculos concêntricos contidos na obra de Sahlins permite definir as práticas discursivas que atravessam os seus conceitos. Nesse sentido, a própria obra de Sahlins permite uma arqueologia do conceito de “necessidade econômica”, na direção de atravessar a opacidade dessa construção conceitual. Esse método arqueológico segue as definições desenvolvidas por Foucault (2007[1969]), no livro *A arqueologia do saber*. Com essa arqueologia conceitual é possível realizar uma transformação regulada do que já foi escrito por Sahlins. Portanto, é uma forma de reescrita, na qual a descrição ensaística de um discurso-objeto permite elaborar uma análise diferencial do discurso de Sahlins.

Nessa perspectiva, os estudos de Sahlins permitem uma abordagem diferenciada para a construção de uma teoria antropológica das “necessidades econômicas”. De maneira mais precisa, essa perspectiva teórica desenvolvida por Sahlins elabora um movimento de desconstrução do conceito economicista de “necessidade econômica”. É esse movimento de desconstrução que será o foco da dissertação.

O referencial teórico básico é o livro *Cultura e Razão Prática* (2003[1976]), cuja estrutura conceitual permite uma leitura das “necessidades econômicas” como um conceito que transcende a exclusividade de uma determinação material e biológica. Portanto, através desse conceito, é possível colocar de forma geral, a posição de Sahlins diante do clássico debate antropológico entre Natureza e Cultura. Essa posição, não despreza os determinantes físicos e materiais das “necessidades econômicas”, mas analisa que a especificidade humana, consiste exatamente, na “seleção cultural” das necessidades em um contexto de “limitação natural”.

O objetivo é estabelecer o debate entre as diferentes formas de pensamento que investigaram o conceito de “necessidade econômica”. Portanto, será estabelecido um diálogo entre as construções teóricas sobre tal conceito e seus desdobramentos para uma interpretação cultural do consumo inserido na lógica simbólica do sistema capitalista.

Nessa análise simbólica do consumo é possível observar que a axiomática capitalista de produção de desejos mutila as subjetividades e transforma desejos estimulados em necessidades. Essa lógica estimula existências reféns, não somente de um sistema

produtivo-trabalhista, mas, sobretudo de um sistema semiótico, no qual a simbologia do consumo segue uma lógica fetichista.

Nesse sentido, pretende-se estudar o sentido simbólico das “necessidades econômicas”, já que num mundo culturalmente construído, a “utilidade” das coisas, não repousa em seu lado natural, mas sim em como tais propriedades naturais são incorporadas pela cultura humana. Tal questão será abordada através da contraposição de paradigmas de diferentes tradições teóricas. Portanto, será realizado um debate antropológico entre linhas de pensamento, a partir do conceito que Sahlins propõe. Nesse debate, mais do que estudar o significado do conceito, pretende-se interpretar o diálogo entre os paradigmas.

Tanto na lógica dos signos como na dos símbolos, os objetos deixam totalmente de estar em conexão com qualquer função ou necessidade definida, precisamente porque respondem a outras motivações, sejam elas influenciadas pela lógica social ou pela lógica do desejo, as quais servem de campo móvel e inconsciente de significação.

“Mais que uma prática ou interesse ‘econômico’, a sociedade comporta significados desenvolvidos por toda a ordem cultural. Para os homens, não pode haver qualquer interesse ou significância práticos nos objetos de consumo, tal como é característico nos animais, cuja relação com o objeto é precisamente confinada às coisas como elas são.” (SAHLINS, 2003 [1976]: 127)

A interpretação antropológica de quaisquer formas de vida social e cultural passa necessariamente pela descrição etnográfica dos usos individuais e coletivos dos objetos. Não apenas pelas razões evidentes de que esses objetos preenchem funções práticas indispensáveis, mas, especialmente, porque eles desempenham funções simbólicas que, na verdade, são pré-condições estruturais para o exercício das primeiras.

Nessa leitura, a razão prática consiste em uma explicação indeterminada das “necessidades econômicas”, pois ela não descreve a forma cultural de tais necessidades. Porém, é justamente essa forma que confere o caráter especificamente humano. A “utilidade” não é uma qualidade do objeto, mas uma significação das qualidades objetivas.

Esta condição assegura aos objetos o poder não só de tornar visíveis e estabilizar determinadas categorias sócio-culturais, demarcando fronteiras entre estas, como também o poder, não menos importante, de constituir sensivelmente formas específicas de subjetividade individual e coletiva

O postulado do homem dotado de necessidades e da inclinação natural para satisfazê-las não é de modo algum colocado em questionamento pela teoria econômica; simplesmente concedem a tal postulado um contexto cultural e histórico, considerado como natural. Entretanto, o sentido não tem origem na relação econômica racionalizada em termos de escolha e cálculo, entre um sujeito dado *a priori* e um objeto produzido com fins racionais. A origem do sentido está na diferença, em termos de código e não de cálculo. “Vê-se que uma teoria das necessidades não tem sentido: só pode haver uma teoria do conceito ideológico de necessidade.” (BAUDRILLARD, 1972:81).

Nesse contexto, o capítulo 1 é baseado na crítica de Sahlins às teorias materialistas das “necessidades econômicas”. Essas críticas são desenvolvidas através de debates teóricos, que giram em torno das relações e interpretações entre Natureza, Cultura e Economia. O primeiro debate proposto é com a teoria das necessidades de Malinowski. O segundo debate é com materialismo histórico. O terceiro com o materialismo ecológico, presente nas teorias da Antropologia Ecológica.

O capítulo 2 parte do livro *Stone Age Economics* (1972) a fim explorar o conceito de modo de produção doméstico. Esse capítulo é uma tentativa de construir um quadro geral e sintético sobre a dinâmica da economia selvagem. Esse quadro é elaborado a partir dos dados etnográficos apresentados por Sahlins (1972), que serão complementados com as teorias de Clastres sobre a economia primitiva e com as reflexões de Deleuze sobre o nomadismo. A hipótese é que Sahlins (1972) abre espaço para um conceito de economia nômade, que consiste em uma crítica radical ao conceito economicista de necessidade.

O capítulo 3 analisa o processo de invenção do conceito de necessidade econômica. Esse capítulo expande a noção de que a “necessidade econômica” é uma invenção cultural desenvolvida pela Ciência Econômica e propagada pela lógica simbólica do sistema

capitalista. Nesse contexto, as teorias economicistas misturaram as relações entre necessidade e desejo, principalmente nas dimensões do consumo. Fica claro que para Sahlins o desenvolvimento econômico ocidental é marcado por uma espécie de Cultura da Economia associada à noção de Escassez. Assim, a perspectiva de que os recursos são escassos e de que precisam ser economizados é uma invenção da cultura do capitalismo.

CAPÍTULO 1. NATUREZA, CULTURA E ECONOMIA EM SAHLINS.

Ao analisar a trajetória do pensamento de Sahlins, Adam Kuper (2002) observa que no início de sua vida acadêmica, Sahlins foi influenciado pelas teorias evolucionistas de Leslie White e Julian Steward. Entretanto, após viver em Paris, entre 1967 e 1968, Sahlins abandonou o evolucionismo. Como observa Kuper (2002), essa época foi marcada por movimentos de novas idéias. O marxismo e o estruturalismo estavam engajados em uma grande disputa teórica. Todo esse contexto influenciou o pensamento de Sahlins, que transitou de um evolucionismo com tendências marxistas para uma teoria do determinismo cultural.

Em 1973, Sahlins retorna aos EUA com um novo programa teórico, no qual estabelece um combate contra a Sociobiologia. Nessa nova tendência teórica, Sahlins continua seu Manifesto Culturalista publicando *Cultura e razão prática*, em 1976. Esse livro se posicionava criticamente frente as suas próprias concepções sobre o materialismo ecológico e propunha a Cultura como eixo determinante de suas análises.

Segundo Kuper (2002), em *Cultura e razão prática*, o confronto, particularmente Francês, entre marxismo e estruturalismo, aparecia como um extenso combate entre materialismo e idealismo e entre universalismo e relativismo cultural. Focado nesses dilemas, Sahlins (2003[1976]) recorre ao estruturalismo de Lévi-Strauss a fim de reparar o que ele considera como deficiências do modelo marxista.

Utilizando as reflexões que Sahlins propõe em *Cultura e Razão Prática* (2003[1976]) é possível construir um debate em torno da hipótese de que a “razão cultural” é o determinante das “necessidades econômicas”. Nesse sentido, através de uma arqueologia do conceito de “necessidade econômica” Sahlins estabelece uma posição diferenciada no debate antropológico sobre Natureza, Cultura e economia.

Para Sahlins (2003[1976]), o significado não cria forças materiais reais, mas como estas são empregadas pelo homem, o significado governa sua influência cultural específica.

Portanto, as forças materiais não têm nenhum efeito real e nenhuma existência cultural efetiva, fora de sua integração em um esquema simbólico e histórico específico.

“Nenhuma sociedade pode deixar de prover meios para a continuação biológica da população ao determiná-la culturalmente... No entanto, os homens não ‘sobrevivem’ simplesmente. Eles sobrevivem de uma maneira específica... É verdade que, produzindo assim uma existência cultural, a sociedade precisa continuar dentro dos limites da necessidade físico-natural.” (SAHLINS, 2003[1976]: 168)

Esses limites são os modos de intervenção concretos da natureza na cultura. Dentro desses limites, os grupos humanos têm possibilidades de motivações econômicas distintas; e, portanto, é permitido, que dentro dessas limitações, as estruturas culturais formulem as “necessidades econômicas”, pois estas transcendem as necessidades materiais, já que existem necessidades simbólicas nas motivações econômicas humanas.

Para Sahlins (2003[1976]), a perspectiva cultural permite libertar a antropologia do velho naturalismo e introduz uma maior consciência antropológica a respeito do simbólico, além de inserir o simbólico na análise do prático. O poder que o homem tem de construir significados constrói outro tipo de mundo. Nesse mundo de significados, a existência do homem é tão real quanto à existência do mundo físico dos sentidos.

White (1959) observa que entre o homem e a natureza, a cultura foi estabelecida; e assim tudo ficou permeado pelos significados; e esses significados e valores passaram a orientar os sentidos, e muitas vezes precedê-los. Essa abordagem influenciou de maneira marcante a perspectiva de Sahlins, que foi aluno de Leslie White.

Nesse contexto, os estudos de Sahlins permitem uma perspectiva diferenciada para a construção de uma teoria antropológica das “necessidades econômicas”. De maneira mais precisa, essa perspectiva teórica desenvolvida por Sahlins elabora um movimento de desconstrução do conceito de “necessidade econômica”.

“Reduzir a entidade conceitual chamada objeto é desconstruir por isso mesmo a entidade conceitual chamada necessidade. Teríamos podido também fazer explodir a entidade conceitual chamada sujeito. Sujeito, objeto, necessidade: a estrutura mitológica destes três conceitos é a mesma, triplamente categorizada segundo a evidência ingênua e os esquemas de uma psicologia primária” (BAUDRILLARD, 1972: 68).

O conceito economicista de necessidade coloca o sujeito e o objeto como entidades autônomas e separadas. É preciso delinear sua relação. Desse modo, como observa Baudrillard (1972), o conceito de necessidade será a ponte; da mesma forma que o Mana para Marcel Mauss.

No livro *Ensaio Sobre a Dádiva* (1950), Marcel Mauss observa como a troca de presentes, entre povos da polinésia, consiste em um fenômeno social total, na medida em que envolve de forma complexa todas as instituições sociais. Desse modo, Mauss (1950) afirma que não existe uma “economia natural”, pois não existe simples troca de bens. Seguindo esse raciocínio, não existe economia baseada no conceito naturalista de necessidade econômica.

Nessa abordagem, as dádivas trocadas estão associadas à obrigação de retribuir sob a pena de perder o Mana das coisas doadas. Entre os Samoa e os Maori, os objetos de riqueza (Tonga) estão ligados a pessoa, ao clã, ao solo; eles são o veículo do seu Mana. Na teoria de Mauss (1950), o sujeito está ligado ao objeto, de modo que a troca de dádivas constitui um “fato social total”, no qual as trocas estão vinculadas a relações complexas.

Entretanto, a perspectiva economicista só consegue associar o sujeito ao objeto, através do conceito de necessidade, na medida em que tal conceito somente exprime a relação do sujeito com o objeto em termos de adequação, de resposta funcional dos sujeitos com os objetos. Todo esse funcionalismo consolida a ideologia econômica do equilíbrio ótimo e da adaptação das necessidades. Nessa abordagem, o sujeito é definido pelo objeto e o objeto pelo sujeito. Nesse contexto, as teorias econômicas dos meios-fins sustentam uma

mitologia das necessidades. Nessa mitologia, o discurso das necessidades é a forma como os sujeitos interpretam a sua relação com os objetos e com o mundo.

O postulado do homem dotado de necessidades e da inclinação natural para satisfazê-las não é de modo algum colocado em questionamento, pela teoria econômica; simplesmente concedem a tal postulado um contexto cultural e histórico, considerado como natural. Entretanto, o sentido não tem origem na relação econômica racionalizada em termos de escolha e cálculo, entre um sujeito dado *a priori* e um objeto produzido com fins racionais. A origem do sentido está na diferença, em termos de código e não de cálculo. “Vê-se que uma teoria das necessidades não tem sentido: só pode haver uma teoria do conceito ideológico de necessidade.” (BAUDRILLARD, 1972:81).

“Os materialistas, explicava Sahlins, consideravam cultura como um conjunto de instrumentos, uma tecnologia para a exploração racional da natureza. Conseqüentemente, a história da humanidade podia ser dividida numa sucessão de estágios marcados pelos avanços tecnológicos e pelas mudanças resultantes dos modos de produção.” (KUPER, 2002: 214).

Como afirma Kuper (2002), Sahlins buscava uma síntese entre o marxismo e o estruturalismo, mas especificamente uma síntese que fornecesse tanto uma história estruturalista como uma compreensão cultural da economia. Essa busca aparece de maneira muito interessante em *Cultura e Razão Prática* (1976), livro no qual Sahlins estabelece uma continuidade ao longo debate entre as duas escolas americanas de antropologia cultural.

Essa abordagem de Sahlins (2003[1976]) não pretende negar a existência de causas externas na dinâmica dos sistemas econômicos, nem mesmo negar que a dinâmica econômica implique a reprodução de relações sociais; mas enfatizar, que as causas somente têm efeito, na medida em que colocam em relacionamento as propriedades internas do próprio sistema conceitual.

Por outro lado, opondo-se à tradicional “Antropologia Cultural” americana, uma linhagem de antropólogos que criticava o idealismo e o psicologismo associaram-se a uma nova abordagem teórica denominada “Ecologia Cultural”. Retomando e revisando os trabalhos mais antigos de Leslie White e de Julian Steward, essa nova abordagem propunha estudar as bases materiais das sociedades e reinterpretar todas as culturas humanas, encarando-as como processos científicos de adaptação a determinados meios ambientes.

No plano metodológico, a Ecologia Cultural afirmava que cada sociedade deveria ser analisada na sua totalidade como subsistema de um ecossistema, no qual populações humanas, populações animais e vegetais coexistem, em um sistema de inter-relações biológicas e energéticas.

Os limites desse empreendimento teórico estão determinados pelo foco materialista de seus investigadores, particularmente, na medida em que apresentam insuficiências em sua concepção da natureza das relações econômicas e dos efeitos da economia na organização das sociedades.

Analisando essas influências materialistas, na teoria antropológica, Godelier (1973) mostra que o mais comum consiste em certo materialismo redutor, no sentido em que reduz a economia à tecnologia e às trocas biológicas e energéticas dos homens com a natureza. Dessa forma, é reduzido o significado das relações de parentesco ou das relações político-religiosas, aos meios funcionalmente necessários à adaptação ecológica.

1.1. Debatendo com a “Teoria das necessidades” de Malinowski.

Em seus estudos sobre a abordagem científica da cultura, Malinowski (1962) define cultura como uma vasta aparelhagem material e espiritual, através da qual o homem é capaz de lidar com problemas concretos. Nessa perspectiva, tais problemas são derivados de várias necessidades orgânicas. Desse modo, a teoria da cultura proposta por Malinowski (1962) está baseada em fatos biológicos. Nessa teoria, o homem tem que satisfazer suas necessidades orgânicas em primeiro plano.

Para Malinowski (1962) as necessidades são biológicas e suas satisfações é que são culturais. “Pois função não pode ser definida de nenhuma outra maneira senão como a satisfação de uma necessidade por uma atividade na qual os seres humanos cooperam, usam artefatos e consomem mercadorias.” (MALINOWSKI, 1962:45).

“Por necessidade, em conseqüência, eu compreendo o sistema de disposições naturais no organismo humano, no ambiente cultural e a relação de ambos com o ambiente natural, que são suficientes e necessárias para a sobrevivência do grupo e do organismo. Uma necessidade, por conseguinte, é a série limitadora de fatos. Os hábitos e suas motivações, as respostas ensinadas e os fundamentos de organização devem ser de tal modo, arrançados que permitam ser satisfeitas as necessidades básicas.” (MALINOWSKI, 1962: 90).

Nesse modelo teórico, o conceito de “necessidade derivada” consiste em um imperativo cultural, no qual determinados tipos de comportamento estão submetidos às respostas culturais. Para Malinowski (1962) o funcionamento coletivo de uma cultura supre os meios para a satisfação das necessidades biológicas. Portanto, cada aspecto da produção social é biologicamente necessário como as demandas vitais do organismo.

Assim, cada realização cultural que implica o uso de artefatos e categorias simbólicas aparece como uma intensificação instrumental da anatomia humana e se

relaciona com a satisfação de necessidades corporais, ao mesmo tempo em que cria “necessidades derivadas”.

Para Leach (1957: 121), Malinowski buscava uma teoria que atribuísse uma vontade livre na alma individual, encontrando essa teoria no pragmatismo. A contribuição de Malinowski (1922) foi descobrir que o Kula não servia a um fim econômico “utilitário”, porém esforçava-se para identificar na magia e no cerimonial Kula um fim pragmático. Lanna (1987) observa que o centro da análise de Malinowski (1922) era a utilização da categoria indivíduo, pois foi um momento em que ele mudava de uma interpretação sociológica da função para sua interpretação psicológica, em termos de necessidades.

“A tese central é de que já em 1922, data de publicação dos ‘Argonautas’, a análise sociológica de Malinowski aparece englobada por uma análise psicológica que privilegia não as necessidades biológicas, como nas obras do fim de sua vida, mas a motivações individuais.” (LANNA, 1987: 13)

Portanto, já se identificava a busca pelo geral e pelo universal nas hipóteses de Malinowski (1922), mesmo antes de seus esforços para construir a “teoria das necessidades”. O problema da busca de universais é o pressuposto de uma unidade psicológica do gênero humano. Segundo Lanna (1987), essa postura de Malinowski, sempre foi muito criticada, pois sua tentativa de criar uma “psicologia das necessidades” adotava uma unidade do gênero humano fundamentada em fatos biológicos.

Entretanto, Boas (2005[1896]) já analisava que os estágios de desenvolvimento cultural, não são governados por leis gerais. Ele apresenta o problema de diferentes impulsos psicológicos tenderem a desenvolver formas culturais similares. Assim, propõe conceitos como “difusão cultural” e distribuição geográfica.

Malinowski, sem descartar a análise do social acredita que o tema dos “incentivos” é um tema psicológico. Em sua opinião, o social não pode ser explicado pelo social. Aqui, observa-se que ele era contra o projeto proposto pela escola de Durkheim. Para Parsons (1957), o pensamento teórico de Malinowski é marcado pela tentativa de atingir uma

interpretação direta dos motivos dos indivíduos, aliada a uma considerável percepção do contexto cultural e social, no qual esse indivíduo está inserido.

Parsons (1957) defende que não podemos confundir o processo de aprendizado com a estrutura de motivações, pois esta atua depois do aprendizado. Portanto, para Parsons (1957), Malinowski falhou quando tenta estabelecer um elo adequado entre os fatos observáveis do comportamento cultural e as fontes psicológicas de motivação desse comportamento. Logo, temos que “em Malinowski, o indivíduo, enquanto categoria de análise é uma entidade psicológica.” (LANNA, 1987: 16)

Para Lanna (1987), Malinowski adota a tensão entre indivíduo e sociedade, na sua concepção de sistema econômico. Entretanto, esse procedimento implica no que Lévi-Strauss (1974) classificou como não reconhecer, que as condutas individuais jamais são simbólicas em si mesmas, pois são os elementos a partir dos quais um sistema simbólico, que só pode ser coletivo, se constrói.

Na obra de Sahlins, a defesa da “razão cultural”, implica descolar o eixo de análise para a tensão entre Cultura e Natureza. Esse deslocamento é uma crítica a postura individualista presente tanto na redução ao psicológico, de Malinowski, como na “economia subjetiva” dos clássicos, desde Adam Smith.

A análise individualista de Malinowski (1922) traz um avanço em relação ao individualismo dos economistas clássicos, pois supera a idéia da economia como um “sistema fechado”. Ele observa que no comportamento econômico e na determinação da utilidade pelos “agentes” estudados, existem fatores relacionados a outras esferas, como os sentimentos.

Como afirma Eunice Durham (2004), a obra de Malinowski move-se dentro de uma contradição: à enorme riqueza, vivacidade e complexidade da descrição etnográfica opõem-se o simplismo de certas concepções teóricas, que facilita a crítica destrutiva e concorre para encobrir a importância real de sua contribuição à antropologia moderna.

Durham (2004) observa que com a formulação da “teoria das necessidades básicas” e de sua explicação cultural em necessidades derivadas, Malinowski desenvolve um modelo teórico que o leva a definir os conceitos de totalidade, integração e função de modo muito diverso do esboço teórico que estava implícito na análise dos dados empíricos.

Malinowski (1962) considerou a cultura como a realização instrumental de necessidades biológicas, construída a partir da ação prática e do interesse, como se orientada por uma espécie de super-racionalidade. Para Sahlins (2003[1976]), no modelo teórico de Malinowski, toda cultura deve satisfazer o sistema biológico de necessidades.

Desse modo, na visão de Malinowski (1962) a cultura está associada à utilidade prático-orgânica. Sahlins (2003[1976]) observa que o sentido dominante do projeto de Malinowski (1962) era reduzir costumes estranhos a valores práticos (biológicos), ou seja, o foco era a vantagem material. Malinowski não se preocupa em entender a lógica inerente ao sistema cultural. Com isso, áreas inteiras da cultura escapam da explicação funcionalista, na medida em que não formam nenhum sentido prático aparente.

Lévi-Strauss foi responsável por um passo decisivo no desenvolvimento de uma teoria cultural. O pensamento de Lévi-Strauss (1971) evita o reducionismo na relação entre sociedade e ideologia. O percurso desse pensamento permite observar que o homem nunca pode ser imediatamente confrontado com a natureza, da forma proposta pelo materialismo vulgar e pelo sensualismo empírico.

Em *Cultura e Razão Prática*, Sahlins (2003[1976]) observa que, como foi colocado por Firth, o parentesco é o princípio articulador das organizações sociais não ocidentais, e também é a base da organização econômica. O sistema de relações de parentesco é a forma de expressão das atividades econômicas na vida Tale, como estudou Worsley. Desse modo, Sahlins (2003[1976]), observa que as relações concretas de produção não devem ser tomadas meramente como uma aparência de necessidades formais e técnicas. Ou seja, as relações de produção são relações de significados, pois o parentesco é uma atribuição simbólica, na medida em que constitui a categoria primária do pensamento.

A própria relação de necessidade que os homens estabelecem com os produtos acabados assume uma relação que vai além da posse mundana. Fica claro a partir das observações de Mauss (2001 [1950]), que o homem é algo que transcende o mundo material e que cria relações simbólicas com suas coisas e com suas necessidades. Ele observou que uma “economia de dádivas”, não se enquadrava na economia natural proposta pelo utilitarismo.

“O funcionalismo utilitário é uma cegueira funcional para o conteúdo e para as relações internas do objeto cultural. O conteúdo é apreciado apenas por seu efeito instrumental, sendo sua consistência interna, por conseguinte, mistificada como sua utilidade externa” (SAHLINS, 2003[1976]: 81)

Se esse modelo teórico avançasse até o nível biológico, o conteúdo cultural, cuja especificidade consiste no seu significado, ficaria perdido em um discurso de necessidades vazio de significação. A explicação naturalista é sempre insuficiente, pois a essência das necessidades, descoberta aquém das diversas modulações culturais, não pode dar senão o esboço da própria forma da cultura, nunca do seu conteúdo.

Portanto, o modelo de Malinowski dissolveu a ordem simbólica na razão instrumental, na medida em que negava determinadas lógicas internas, ao fenômeno social. Assim, o foco analítico fica centrado nas formas de comportamento assumidas pelas forças mais fundamentais da economia ou da biologia. O costume se origina na prática da vida, na emoção, no desejo, no instinto e na necessidade; não no jogo do pensamento. “É o canibalismo da forma pela função” (SAHLINS, 2003[1976]).

Esse modelo acaba convergindo para dois naturalismos vulgares, já criticados anteriormente: o economicismo do indivíduo racionalizante, como padrão da Natureza Humana e o ecologismo da vantagem seletiva, enquanto padrão da Natureza externa.

A hipótese de Sahlins é que existe uma teoria cultural das “necessidades econômicas”, ou seja, é possível entender a estrutura significativa interna de tais

necessidades. Esse é um modelo teórico, que incorpora a dimensão simbólica à experiência da necessidade.

Em Malinowski (1962), ao contrário, a forma cultural submete-se a “práxis espontânea”, ou seja, a dinâmica social é deslocada para o nível natural, procurando representá-la por forças que emanam do próprio organismo. Assim, a cultura é vista como um instrumento, pois é reduzida a um epifenômeno de processos de tomada de decisão intencionais.

“A separação economicista da estrutura normativa da ação pragmática se não bane completamente a cultura do alcance antropológico, a reduz ao status de uma preocupação secundária.” (SAHLINS, 2003[1976]): 91).

Os discípulos de Boas tomaram para si a defesa do conceito de cultura como estrutura significativa, interposta entre as circunstâncias e o costume. O conceito desenvolvido por Ruth Benedict (1934) sustentou a idéia de uma lógica orientadora, que reúne os fragmentos espalhados, a fim de formar padrões consistentes de cultura. Nessa visão, a cultura consiste em um filtro seletivo, que organiza o meio ambiente, as relações sociais e a história.

Para Sahlins (2003[1976]), as recusas de Marx às reduções da produção à necessidade, do conhecimento à natureza e da sociedade a tecnologia abrem espaço para a dimensão simbólica. Porém, é problemático supor que o conceito de Marx de mediação histórica entre homens e natureza seja equivalente a uma lógica cultural interposta. Em Marx, a mediação é a lógica material e racional da produção efetiva.

Na perspectiva de Sahlins (2003[1976]), a produção consiste em uma apropriação simbólica da natureza, na medida em que o significado define toda funcionalidade e a utilidade. A utilidade está associada a um esquema cultural. As formas culturais não constituem variáveis dependentes da lógica prática. Desse modo, a produção também é movida por interesses simbólicos, além dos interesses práticos.

A satisfação das necessidades do homem também contempla uma razão significativa. O próprio interesse pragmático da satisfação das “necessidades econômicas” é simbolicamente determinado. É o sistema cultural que seleciona as modalidades e as finalidades da produção.

Portanto, a construção social dos conceitos de necessidade material ou biológica é pautada por uma lógica significativa interna: a própria forma cultural. O sistema cultural organiza seletivamente as possibilidades e limitações físicas. Portanto, a ordem cultural fornece as coordenadas para a dinâmica das forças materiais.

1.2. A crítica de Sahlins ao materialismo histórico

Nas teses sobre Feuerbach, contidas na *Ideologia Alemã*, Marx (1996) estabelece sua posição materialista, criticamente em relação às posições defendidas por Feuerbach. Essa posição materialista consiste em apreender a realidade, o objeto e a sensibilidade como práxis; e não como intuição. Para Marx (1996), é na práxis que o homem demonstra a realidade, o poder e o pensamento. Essas teses, embora posteriores aos manuscritos econômico-filosóficos concedem um lugar importante aos aspectos econômicos, integrando-os em um quadro histórico.

Para Marx (1996), não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam e pensam para se chegar a “realidade”, na medida em que o ponto de partida do desenvolvimento ideológico deve ser a atividade real. Desse modo, na teoria marxista, não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência. Assim, segundo Marx (1996), o primeiro fato histórico é a produção dos meios que permitam satisfazer as necessidades de produção da própria vida.

“A produção de idéias, de representações e da consciência está em primeiro lugar direta e intimamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens; é a linguagem da vida real. As representações, o pensamento e o comércio intelectual dos homens surge aqui como emanção direta do seu comportamento material.” (MARX, 1996: 25).

Marx (1996) defende que a soma das forças de produção, de capitais e de relações sociais de cada momento histórico constituem a base concreta daquilo que os filósofos consideram como “substância” e como “essência do homem”. O materialismo de Feuerbach interpreta o homem apenas como um “objeto sensível”, enquanto para Marx (1996), o homem é uma “atividade sensível” que está integrada em um contexto social.

“A *Ideologia Alemã* considera os indivíduos como sujeitos primários, acrescentando, é verdade, principalmente as relações econômicas entre eles... Para

Marx, acentuar a atividade prática era o suficiente para transcender o individualismo do velho materialismo.” (DUMONT, 2000: 182).

Segundo Sahlins (2003[1976]), a teoria marxista defende que no processo de satisfação das necessidades, o homem produz as condições materiais de sua atividade. Desse modo, o homem desenvolve uma natureza histórica, que determina o caráter da natureza viva. Nessa teoria, a relação da sociedade com as circunstâncias objetivas é mediada por um sujeito histórico.

Para Marx (1996), ao transformar o mundo devido à necessidade de nele produzir, o homem é transformado em si mesmo e em sua relação com os outros. Essa dialética origina-se na produção, pois no processo de satisfação de suas necessidades o homem produz novas necessidades; mesmo quando atua com meios e recursos disponíveis, ele altera as condições materiais de sua atividade.

“O problema especificamente antropológico da teoria materialista foi que o lado humano da relação também tendia a ser colocado na natureza, particularmente, à custa da cultura... Em momentos teóricos críticos, o homem aparece, em sua essência, como uma criatura com necessidades e sob a necessidade evidente para si mesmo de atuar intencionalmente sobre a natureza, com seus recursos matérias à mão... A organização cultural torna-se precisamente os ‘meios’ de um projeto natural-material de satisfação de necessidades.” (SAHLINS, 2003[1976]: 130).

Para Sahlins (2003[1976]), não se pode determinar a natureza do que é produzido, simplesmente a partir da natureza das necessidades humanas ou do fato de que a produção as satisfaz. Essas necessidades humanas são abstratas e a- históricas, mas nossos desejos e prazeres têm origem na sociedade.

Portanto, o sistema de produção, enquanto reprodução de um modo de vida definido é um domínio de intencionalidade cultural. Para Sahlins (2003[1976]), o paradigma de Marx se metamorfoseia no reverso cultural, pois o conceito cultural aparece mais como consequência do que como estrutura da atividade produtiva.

Segundo Sahlins (2003[1976]), na teoria de Marx, os pensamentos e as relações sociais derivam do sistema comportamental da ação instrumental. A ordem simbólica é eliminada da produção. Marx apreende o processo simbólico apenas em seu caráter secundário, ignorando que o sistema simbólico tem sua própria lógica interna.

“Ao lidar com o significado apenas em sua qualidade de expressão de relações humanas, Marx deixa escapar através das malhas da teoria a constituição significativa dessas relações.” (SAHLINS, 2003[1976]: 141).

Desse modo, segundo Sahlins (2003[1976]), na teoria marxista:

“As condições materiais de produção tornam-se decisivas na medida em que os homens, para satisfazerem efetivamente suas necessidades, devem ‘vir a termos com essas condições, tal como são... É o homem que é o ser ‘limitado’ e ‘que sofre’. Por conseguinte, a reciprocidade implícita na idéia da dialética, é, na realidade, subordinada à lógica linear mais poderosa da satisfação das necessidades objetivas... Neste caso, a determinação simbólica das necessidades- ou seja, o sistema cultural relativo dos objetos- é teoricamente dissolvido dentro da ação objetiva absoluta da sua satisfação. A intenção histórica é mistificada pela premissa prático-natural de que as necessidades devem ser satisfeitas. Assim a cultura é eliminada do ato da sua própria reprodução.”(SAHLINS, 2003[1976]:141).

Desse modo, o poder humano de conferir valor a diferenças naturais é reduzido a um eco de significação prática. Entretanto, como os homens experimentam o mundo como um conceito, a experiência significa antes de tudo a produção simbólica de necessidades.

“... Marx transpõe a necessidade humana de se obterem os meios de sobrevivência para a dominância estrutural da produção, e depois postula o primado da produção como uma precedência real no tempo... A história, ou pelo menos uma teoria da história é deduzida de uma avaliação de funções, isto é, da premissa de que a satisfação de necessidades físicas e biológicas do homem é a mais contínua e

compulsiva de todas as atividades humanas, conseqüentemente a condição prévia para todas as outras.” (SAHLINS, 2003[1976]: 147).

Portanto, para Sahlins (2003[1976]), quando o conceito é posicionado como uma formação secundária da experiência, Marx realiza um ingresso tendencioso em uma ação significativa. Ou seja, as especificações simbólicas da realidade, determinadas historicamente, são suspensas a fim de dar lugar às realidades materiais gerais. O problema de como dar conta das espécies de bens que uma sociedade produzirá, da sua forma e do seu conteúdo, é uma questão sem resposta na teoria de Marx.

“Como avaliar efetivamente o que um grupo humano particular considera satisfação? Nada é tão variável, naturalisticamente arbitrário ou analiticamente fundamental, como o ‘sistema de necessidades’. Mas o que seria uma teoria antropológica da produção, tanto em particular como comparativamente? O materialismo histórico não foi capaz de responder à natureza dos valores de uso, ou mais precisamente ao código cultural de pessoas e objetos que ordena as ‘necessidades’ desses valores de uso.” (SAHLINS, 2003[1976]: 149)

Baudrillard (1972) analisa que o estatuto do valor de uso em Marx é ambíguo. A mercadoria é simultaneamente valor de troca e valor de uso. Quando o material de troca consolida-se enquanto tal, ele se consolida enquanto signo. Desse modo, o objeto-signo é apropriado e manipulado pelos sujeitos individuais como signo, como diferença codificada. Desse modo, o fetichismo da mercadoria não atua simultaneamente sobre o valor de troca e valor de uso, mas somente sobre o valor de troca.

Nesse contexto, o estudo da forma mercadoria torna-se de importância fundamental para a compreensão das teorias materialistas. Para tais objetivos é inevitável um percurso aos escritos de Marx. Tal percurso tem como alicerce teórico o volume I do capital, no qual a mercadoria é discutida de maneira muito interessante. Segundo Marx (1985), A riqueza das sociedades em que domina o modo de produção capitalista aparece como uma imensa coleção de mercadorias.

Para Marx (1985) a mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa que satisfaz necessidades humanas, sejam tais necessidades reais ou fantasias. Assim, na teoria marxista a utilidade de uma coisa é o valor de uso. Essa utilidade é determinada pelas propriedades do corpo da mercadoria. O valor de uso realiza-se somente no uso ou no consumo. Na economia capitalista, os valores de uso são portadores do valor de troca. Nesse contexto, o valor de troca aparece como a proporção pela qual os valores de uso, de espécie diferente, são trocados. Assim, o valor de troca é algo puramente relativo. Na troca de duas mercadorias, ocorre a abstração de seus valores de uso; e essa relação de troca só ocorre se os valores de troca forem reduzidos a um valor comum.

Como valores de uso as mercadorias são de diferentes qualidades, porém, como valores de troca só podem ser de quantidades diferentes. Ao abstrair o valor de uso das mercadorias, estas só podem ser produtos do trabalho. Entretanto, sem o valor de uso o próprio produto do trabalho perde todas suas qualidades sensoriais, ou seja, perde seu caráter útil.

Fica claro, que na perspectiva marxista, a expressão necessária para manifestar o valor da mercadoria é o valor de troca. Para se produzir uma mercadoria, não se precisa apenas de valor de uso, mas sim de valor de uso para outros (Valor de uso social). Portanto, na tradição marxista, uma mercadoria é um produto destinado a servir alguém como valor de uso, por meio da troca. Assim, para alguma coisa ser valor (valor de troca) é necessário ser objeto de uso.

“As mercadorias vêm ao mundo sob a forma de valores de uso ou de corpos de mercadorias, como o ferro, o linho, o trigo etc. Essa é sua forma natural como que estamos habituados... Elas aparecem, por isso, como mercadoria ou possuem a forma mercadoria apenas na medida em que possuem forma dupla, forma natural e forma de valor.” (Marx, 1985: 53)

Marx (1985) observa que dentro da troca, os produtos recebem uma objetividade de valor socialmente igual, separada da sua objetividade de uso, fisicamente diferenciada.

Para Marx (1985), o valor de uso não tem nada de misterioso. Assim, a primeira vista a mercadoria parece ser algo simples. Porém, ao analisá-la minuciosamente percebe-se que ela é uma coisa muito complexa.

Esse caráter do produto do trabalho, assim que ele assume a forma mercadoria, provém das condições nas quais o trabalho adquire uma forma social. Nesse sentido, na relação de troca de mercadorias, a igualdade dos trabalhos humanos assume a forma material de igualdade de valor dos produtos do trabalho. Aqui, as relações entre produtores assumem a forma de uma relação entre os produtos do trabalho, ou seja, os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas ou sociais.

Para entender como que é Marx passa da análise do valor de troca para o valor, e do valor para o fetichismo da mercadoria, é preciso introduzir o papel da moeda como materialização do valor de troca. É com relação à moeda e seu suporte físico, o ouro, que tem sentido a idéia de que o valor se torna, sob o capitalismo “atributo físico de coisas”. Esse efeito, por sua vez, é o que Marx chama de “fetichismo da mercadoria”.

Para Marx (1985), na mercadoria, o valor é visto como atributo de coisas físicas, e não mais como produto do trabalho nem como relação social. A isso Marx chama de fetichismo da mercadoria: a atribuição de uma “alma” (o valor) a coisas. Nesse sentido, o *valor de uso* na análise do fetichismo, não aparece como relação social. Na análise de Marx (1985) o *fetichismo das mercadorias* é uma categoria cultural do capitalismo.

Embora o *valor*, visto como *fetichismo* na sociedade capitalista seja tratado historicamente por Marx, Sahlins (2003[1976]) coloca em destaque, o tratamento que Marx dá ao *valor de uso*. Segundo Sahlins (2003[1976]), a utilidade (*valor de uso*) enquanto tal escapa à determinação histórica de classe, pois designa uma relação final objetiva. O valor, como equivalência do uso das mercadorias consiste em uma abstração: o sistema de necessidades.

A análise do valor de uso na teoria de Marx por parte de Sahlins (2003[1976]) conduz à afirmação de que falta na teoria marxista uma teoria cultural do valor de uso.

Essa ausência de uma lógica cultural, na teoria marxista, favoreceria a utilização de modelos naturalistas na explicação teórica das “necessidades econômicas”.

Entretanto, a tese de Sahlins (2003[1976]) comporta uma dificuldade, já que ele mesmo admite que foi Marx quem constatou que as necessidades humanas não se esgotam nas necessidades físicas, já que para Marx (1985), na sociedade humana a necessidade é um produto histórico.

Uma das críticas apontadas por Kuper (2002) é que a obra de Sahlins é dominada pelo conceito de determinismo cultural. Segundo Kuper (2002), Sahlins transforma processos sociais em processos culturais. Dessa forma, muitas relações sociais e processos econômicos são reduzidos a códigos culturais. Portanto, o conceito de Cultura em Sahlins aparece como uma concepção idealista.

Sahlins (2003[1976]) observa que de acordo com os princípios marxistas, o modo de produção na vida material determina o caráter geral dos processos da vida social, política e espiritual. No modelo de Marx, não é a consciência dos homens que determina sua existência, mas ao contrário, sua existência é que determina sua consciência.

Na teoria materialista, a sociedade está dividida em “sistemas intencionais compostos” (economia, política e ideologia) organizados por instituições especializadas. Entretanto, nas formações socioeconômicas “tribais” e camponesas existe uma dominação da ação prática pela concepção cultural, ao invés da concepção pela ação. Para Sahlins (2003[1976]), a formulação de Marx sobre o materialismo histórico contém um pressuposto estrutural.

Nesse modelo de Marx, é somente sob a forma abstrata da mercadoria que as relações entre as pessoas aparecem como as relações entre coisas. A mercadoria possui dupla natureza: seu valor em oposição a si mesma e seu valor de troca em oposição à sua utilidade; a primeira seria uma função determinada pela sociedade e não encerrada no objeto, enquanto a segunda, respondendo à necessidades humanas, seria intrínseca ao objeto.

Segundo Sahlins (2003 [1976]), os desejos invocados por Marx não são suficientes para responder por seu objeto, que é sempre particular e histórico. Portanto, Marx não consegue definir o processo pelo qual os desejos são formulados. Para Marx, o consumo completa a produção ao fornecer o sujeito. Além disso, o consumo representa para a produção, a sua necessidade, ou seja, fornece a causa ideal e interior, que constitui o pré-requisito da produção. É a produção que cria o desejo específico através da mediação de uma forma-objeto.

“Temos aqui um símbolo condensado da decepção antropológica no programa de Marx: a incidência da ‘imaginação’ na ‘percepção’, e por conseguinte da cultura na natureza. Como ‘desejo’ ou como ‘impulso’, o consumo encontra-se situado, neste momento, no domínio do natural, ao passo que a produção, como fonte da forma-objeto, é apenas histórica. A necessidade-sem-forma, além disso, se realiza como conteúdo pela percepção do objeto... Aqui o olho que vê não é o órgão da tradição, mas o instrumento do desejo. A mente portanto, não organiza a experiência, mas a acompanha. A produção é o ‘ponto de partida real’.” (SAHLINS, 2003[1976]: 156).

Para Sahlins (2003[1976]), Marx elabora uma teoria naturalista das “necessidades econômicas”, na qual o consumo, como necessidade natural, constitui um fator interno à atividade produtiva. Assim, ocorre a localização do processo econômico em um sujeito humano e em uma autonomia da necessidade, em vez de localizá-lo na própria produção. Como consequência, ocorre a subordinação da lógica cultural à lógica instrumental.

Desse modo, Marx (1996) apresenta um modelo teórico que consiste em tornar naturais as relações culturais de produção, a fim de colocar a lógica natural da produção como o fato cultural histórico primário. Nesse modelo, o foco central do materialismo histórico é o processo de trabalho, que serve de mediador entre as necessidades humanas e o mundo objetivo.

Marx atribui ao homem certas forças, que ele divide em naturais e da espécie, e afirma que cada uma dessas forças está refletida na consciência, por uma necessidade correspondente; o indivíduo sente necessidade de tudo aquilo que é necessário para realizar suas forças. Os objetos da natureza, incluindo os outros homens, fornecem a matéria através da qual essas forças são realizadas e, conseqüentemente, pela qual as necessidades são sentidas.

Para Sahlins (2003[1976]), Marx nunca abandonou esse conceito de necessidades, nem o conceito de produção como sentido intencional de satisfação. O materialismo histórico desenvolvido na obra de Marx depende da mesma determinação naturalista do trabalho como processo de satisfação de necessidades, assim como o valor de uso deve ser distinguido do valor de troca devido à sua correspondência direta com os desejos humanos.

“A natureza da racionalidade econômica surge nas análises históricas de Marx como evidente em si mesma, como algo que provém diretamente da necessidade natural da produção... Caso a questão fosse colocada especificamente, em vez de ser assumida como idéia preconcebida de que a produção é a satisfação das necessidades humanas, todo o edifício teórico construído sobre a atividade material poderia ter sido replanejado.” (SAHLINS, 2003[1976]: 164).

Ao selecionar seus meios e seus fins materiais dentro de todos possíveis, bem como as relações nas quais são combinados, a sociedade estabelece as intenções e as intensidades produtivas. Desse modo, o fundamento das necessidades é o sistema significativo da cultura, na medida em que a efetividade material só existe quando projetada por uma ordem cultural.

Baudrillard (1972) observa que existe o mito das necessidades primárias, cujo conceito funda-se na existência de um mínimo vital antropológico que seria o das necessidades primárias. Tais necessidades consistiriam em uma zona irreduzível, na qual o indivíduo determinaria a si próprio, porque saberia o que quer: comer, dormir, beber. Entretanto, esse postulado leva à dicotomia insolúvel de necessidades primárias e

necessidades secundárias; na qual para além do limiar de sobrevivência o homem não sabe o que quer.

1.3. A crítica de Sahlins ao materialismo ecológico.

A análise materialista, presente na chamada Antropologia Ecológica, tem como objeto de estudo, o sistema sociocultural enquanto sistema adaptativo. Assim, consiste em um estudo sócio-comportamental. A Antropologia Ecológica é o estudo das relações entre a dinâmica populacional, a organização social e o meio ambiente, no qual as sociedades humanas estão inseridas. Essa abordagem ecológica e materialista das sociedades humanas; tem mais afinidade com as ciências biológicas e com as escolas materialistas dentro das ciências sociais.

Um breve histórico da construção teórica da Antropologia Ecológica demonstra que esta disciplina passou por três estágios. Primeiramente, nas décadas de 1940-50, observa-se a retomada do evolucionismo na antropologia, com o reconhecimento de que o meio ambiente deve ser considerado como um fator gerador do processo cultural e não apenas como um limite ao desenvolvimento cultural. Esse período é marcado pelas obras de Leslie White e Julian Steward.

Já num segundo período, na década de 1960, desenvolvem-se as escolas neo-funcionalistas e neo-evolucionistas, como uma tentativa de fazer uma ponte entre o evolucionismo universal de White e o adaptativismo local de Steward. Para os neo-funcionalistas, tanto White como Steward deviam ser superados. Foram os neo-funcionalistas que introduziram o conceito de ecossistema na antropologia, principalmente com a obra *Pigs for the ancestors. Ritual in the ecology of a new Guinea People* (1968), de Roy Rappaport.

Dentro de uma perspectiva sistêmico-funcional, Rappaport (1968) mostra como a inserção dos Maring, da Nova Guiné, no ecossistema do qual fazem parte, só é possível graças à intermediação de ciclos rituais elaborados em torno do sacrifício de porcos. Essa obra é considerada a obra máxima da Antropologia Ecológica, tudo o que se fez na área após sua publicação remete direta ou indiretamente a ela. Mesmo os opositores ao

pensamento materialista na antropologia, concordam que se trata de um clássico da disciplina.

O terceiro estágio teórico da Antropologia Ecológica é na década de 1980. Esse estágio é marcado pela crítica aos modelos de equilíbrio dos neo-funcionalistas e pela incorporação da visão ecossistêmica no estudo das populações humanas. Desse modo, esses estudos propõem a utilização dos conceitos das estratégias adaptativas, dos mecanismos de tomada de decisões e das respostas a imprevistos ambientais. De certa forma, consiste em uma retomada do projeto de Stewart.

O ponto central da obra de Leslie White (1949) é a análise da história humana focando a tecnologia e a energia. Em nenhum momento White permite a redução do cultural ao biológico. Para White (1949), a cultura é o sistema integrado formado por subsistemas tecnológicos, sociológicos e ideológicos, que interagem entre si. Ele defendia a existência de leis que explicam o fenômeno de complexificação social e cultural.

No modelo de White (1949), o subsistema tecnológico é a variável independente, enquanto o social e o ideológico são variáveis dependentes. Desse modo, existe um tipo de filosofia apropriada a cada tipo de tecnologia e com isso a cultura fica sujeita a um determinismo tecnológico. A cultura aparece como a ferramenta utilizada pelo Homo Sapiens para capturar e controlar a energia disponível e colocá-la a serviço das sociedades humanas.

Já o método da Ecologia Cultural desenvolvido por Julian Steward (1977) procura entender o efeito do meio ambiente na cultura e tem influência dos trabalhos de Franz Boas. O modelo de Steward (1977) analisa as respostas adaptativas locais, com a hipótese de que existem culturas específicas à ambientes específicos. Desse modo, o meio ambiente é concebido como um fator gerador, no processo de mudança cultural.

Portanto, o objetivo da chamada Ecologia Cultural é avaliar se os ajustes das sociedades humanas a seus ambientes requerem modos particulares de comportamento ou

se eles permitem certa amplitude de padrões comportamentais possíveis. Essa abordagem teórica tenta analisar a relação entre a tecnologia de produção e o meio ambiente.

Steward (1977) elabora o conceito de “núcleo cultural”, que são os fatores ligados as atividades de subsistência e aos arranjos econômicos. Esse conceito inclui aspectos políticos, religiosos e sociais ligados às bases de sustentação material das sociedades humanas. A dinâmica do “núcleo cultural” é particular a cada caso, portanto consiste em um problema empírico.

Andrew Vayda e Roy Rappaport foram os principais teóricos que estimularam a introdução do conceito de ecossistema nos estudos das sociedades humanas. O desenvolvimento desse pensamento materialista-ecológico atinge seu ponto máximo, com a Ecologia Humana, que busca estudar as bases materiais e biológicas das sociedades humanas.

Entretanto, nessa abordagem do materialismo ecológico, ocorre a superestimação de uma única ciência ecológica, sob cuja ótica qualquer população animal, humana ou não, deve ser analisada. Desse modo, consiste em uma análise das cadeias tróficas, no qual os fluxos de energia e matéria devem ser apropriadamente quantificados.

Com esse procedimento, a cultura como unidade de análise não é comensurável, simplesmente pelo fato de que a cultura não é alimentada pela predação, nem limitada por recursos alimentares e muito menos debilitada por doenças ou parasitismo.

Do ponto de vista ecológico formal, a cultura consiste somente em uma propriedade do objeto de análise, no caso a população humana. A cultura é assim mantida como uma propriedade independente do processo adaptativo.

“A posição levantada recentemente por Lévi-Strauss entre ecologia e estruturalismo- dentro de uma unidade de naturalismo mais elevada, ou talvez se trate de um materialismo transcendental- não é nova... Esse conflito entre a atividade prática e os limites da mente se insere em uma contradição original e básica, entre

cujos pólos a teoria antropológica tem oscilado desde o século XIX.” (SAHLINS, 2003[1976]: 61).

Segundo Sahlins (2003[1976]), muitas das premissas que separam o estruturalismo de uma explicação por adaptação, também diferenciam Boas de Morgan, Radcliffe-Brown de Malinowski; e também a ênfase colocada ao mesmo tempo na definição simbólica da cultura e no seu determinismo tecnológico na obra de Leslie White (1949).

As causas materiais devem ser o produto de um sistema simbólico, pois sem a mediação desse esquema cultural, nenhuma relação adequada entre uma dada condição material e uma determinada forma cultural pode ser especificada. As determinações gerais da práxis estão sujeitas as formulações específicas da cultura.

Na teoria de Morgan (1985), a mente aparece mais como um instrumento do desenvolvimento cultural, do que como seu autor. Aqui, a mente é mais racional que simbólica, a inteligência responde reflexivamente a situações que não produz, nem organiza. Nessa abordagem, o que é realizado em formas culturais é uma lógica prática, biológica nos primeiros estágios e tecnológica nos últimos.

Desse modo, a qualidade simbólica da cultura não aparece no esquema de Morgan (1985), na medida em que o pensamento é reconhecimento e a mente é um veículo pelo qual a natureza é compreendida como cultura. Para Sahlins (2003[1976]), a linha geral de força da demonstração, a orientação do efeito lógico, vai dos limites naturais à prática comportamental, e da prática comportamental à instituição cultural.

Essa seqüência total representa a sedimentação, dentro da cultura, da lógica da natureza, ou seja, da vantagem adaptativa. Nesse modelo de Morgan (1985), o interesse econômico apossa-se da vantagem biológica. A lógica básica esta associada à vantagem prática. Portanto, para Sahlins (2003[1976]), a teoria de Morgan (1985) consiste em uma antropologia pré-simbólica.

Nessa teoria, o pensamento é a capacidade de fazer uso racional das percepções transmitidas pelos sentidos, a fim de agir pragmaticamente sobre a experiência. Entretanto,

a avaliação simbólica e a síntese da realidade objetiva, criam um novo tipo de objeto, com propriedades distintas: a cultura.

Na visão de Sahlins (2003[1976]), Boas e Marx, no início de suas trajetórias intelectuais, organizaram uma recusa a um materialismo mecanicista, proveniente do iluminismo. Porém, escolheram respostas diferenciadas. Marx reagiu ao materialismo sensorial e contemplativo de Feuerbach, que consistia em um materialismo do sujeito hipotético individual. Para Marx (1986), Feuerbach não concebe a sensualidade como atividade prática, humano-sensorial. Marx (1986) afirmou que essa Praxis deve ser social. Essa escolha de Marx o levou ao materialismo histórico, a escolha de Boas, à cultura.

Franz Boas começou questionando a essência da tese de Morgan (1985), na qual a expressão da natureza na cultura era dada pela mediação de uma mentalidade reflexiva. Na obra de Boas, a construção humana da experiência, foi transposta do nível psicológico para o cultural.

“No sujeito humano, a percepção é reconhecimento, que depende, pode-se dizer, da tradição cultural. A qual, por sua vez, não é em si mesma decisiva, nem única para o homem. Para qualquer grupo humano, a tradição em questão é um conjunto de significados acumulados, teoria coletiva e história que faz da sua percepção uma concepção” (SAHLINS, 2003[1976]: 71).

Os modelos pressagiados por Malinowski, que consideram o sistema simbólico, como preocupação secundária; aparecem muito mais claramente em uma Antropologia Ecológica, que homenageia suas fontes intelectuais intitulando-se funcionalista ou neo-funcionalista.

“O novo funcionalismo ecológico demonstra que o efeito da dissolução de Malinowski do conteúdo cultural na função biológica, particularmente do simbólico no instrumental, é uma solução final, para o problema cultural.” (SAHLINS, 2003[1976]): 91).

Nessas teorias, Sahlins (2003[1976]) observa a prática do “fetichismo ecológico”, no qual tudo é mistificado pelo fato natural, ou seja, trata-se da troca do conteúdo significativo pela verdade funcional. Para a ecologia, cultura é comportamento; e pode ser tratada como comportamento apreendido, mas é entendida como “comportamento específico de espécie.” Nessa perspectiva, a antropologia não se diferenciaria da biologia.

O funcionalismo ecológico coloca a cultura sobre ameaça de extinção, pois como esta não pode ser determinada por motivos naturais, a consideração da sua qualidade específica exige o desenvolvimento de uma razão de outra natureza. Ou seja, a teoria cultural estaria subordinada à coerção natural, na medida em que a cultura seria apenas a mediação da natureza, enquanto modo humano de resposta.

A perspectiva da chamada Ecologia Cultural contém a mesma problemática. Para Sahlins (2003[1976]), essa perspectiva insere-se em um contexto paradoxal de tentativa de oposição a biologia. Esse paradoxo evidencia como a mistificação da lógica cultural enquanto *a priori* da ação econômica, promove a lógica prática como determinação da forma cultural. Para Julian Steward (1977), a principal questão ecológica sobre os bandos de caçadores e coletores e suas condições técnicas e sociais é a vantagem econômica.

Steward (1977) defende que a eficiência econômica, em um dado conjunto de circunstâncias técnicas e ambientais, requer certas práticas e relações sociais, que são formuladas e codificadas como uma estrutura social. Nessa abordagem, os padrões comportamentais de trabalho exigidos pelo contexto ecológico, realizam-se sob forma cultural. Entretanto, o princípio da ordem cultural permanece sendo o princípio cultural da vantagem adaptativa. Desse modo, a ordenação cultural da natureza é disfarçada como premissa para uma ordenação naturalista da cultura. Ocorre, por exemplo, a naturalização da economia de subsistência, relacionada a uma explicação ecológica da cultura.

A abordagem naturalista compreende a cultura como o modo humano de adaptação. Portanto, a cultura é uma ordem instrumental, concebida como engajada na manutenção da população humana, dentro dos limites de viabilidade ecológica. Essa visão enfatiza as virtudes materiais e biológicas dos traços culturais. Assim, a cultura é absorvida dentro da

natureza, pois a prática cultural aparece como um modo comportamental das leis de seleção natural.

“Todos esses tipos de razão prática também tem em comum uma concepção empobrecida da simbolização humana. Para todos eles, o esquema cultural é o signo de outras realidades, obedecendo no final em seu arranjo interno a outras leis e outras lógicas. Nenhum deles foi capaz de explorar a fundo a descoberta antropológica de que a criação do significado é a qualidade que distingue e constitui os homens.” (SAHLINS, 2003[1976]): 105).

Mesmo em condições materiais muito semelhantes, as ordens e finalidades culturais podem ser muito diferentes. Porque as condições materiais, se indispensáveis, são objetivas e necessárias de muitas maneiras diferentes, de acordo com a seleção cultural pelas quais elas se tornam forças efetivas. Para Sahlins (2003[1976]), nenhuma sociedade pode deixar de prover meios para a continuação biológica da população ao determiná-la culturalmente. No entanto, os homens não ‘sobrevivem simplesmente. Eles sobrevivem de uma maneira específica. Os limites de viabilidade ecológica são os mecanismos de intervenção da natureza na cultura. Dentro desses, limites os grupos humanos tem possibilidades de muitas intenções econômicas e estratégias de produção.

As teorias ligadas à Ecologia Cultural estão condenadas a um materialismo reducionista que reduz as relações complexas entre a economia e a cultura. As diversidades das relações de parentesco, a complexidade das práticas ideológicas e dos rituais nunca são contempladas em seus modelos teóricos. Esse materialismo ecológico desemboca em um economicismo que reduz todas as relações econômicas às técnicas de adaptação a um meio natural e biológico.

“Provar que certo traço ou dispositivo cultural tem valor econômico positivo, não é explicação adequada de sua existência e nem mesmo de sua presença. A problemática da vantagem adaptativa não especifica uma resposta concreta única. Enquanto o princípio de causalidade, em geral, e de realização econômica, em

particular, a noção de vantagem adaptativa é indeterminada: ela estipula grosseiramente o que é impossível, mas torna aceitável qualquer coisa possível” (SAHLINS, 1976: 59).

Desse modo, tanto o materialismo empirista quanto o funcionalismo ecológico são impotentes para analisar as razões e o conteúdo das necessidades. Entretanto, isso não significa que o trabalho de antropólogos que adotaram tais perspectivas não tenha contribuído para a teoria antropológica. O conhecimento dos mecanismos de funcionamento das economias baseadas na caça, coleta, criação extensiva de animais ou agricultura foi ampliado a partir do momento em que se empreendeu o estudo sistemático das coações que o meio e as técnicas exercem sobre a vida material das sociedades; e sobre os meios para satisfazer as necessidades sociais.

CAPÍTULO 2. O CONCEITO DE ECONOMIA SELVAGEM.

2.1. Nomadismo e Economia.

No livro *Stone Age Economics* (1972), Sahlins analisa dados etnográficos que demonstram como a economia de caçadores/coletores nômades é marcada por uma noção de abundância. Portanto, as abordagens teóricas que concluem que esse tipo nômade de economia é uma economia da escassez contêm pressupostos inseridos no contexto da teoria econômica, no qual a antropologia operou por alguns anos.

Os estudos antropológicos contemporâneos sobre sociedades de caçadores/coletores começam de fato em 1966, com a conferência *Man the Hunter*, realizada em Chicago. Essa conferência estimulou as pesquisas de Richard Lee e Irvén Devore (1968). Após essa conferência, as influências do particularismo de Franz Boas foram sobrepostas pelo funcionalismo ecológico. A ênfase da conferência foi uma abordagem trans-cultural com foco nas noções de racionalidade e adaptação ecológica. Grande parte da obra de Sahlins reagiu criticamente a esse seminário. Assim, Sahlins (1972) desenvolve um conceito de economia selvagem baseado em um tipo ideal de nômade. Esse nômade conceitual é representado pelos bosquímanos Kung do deserto de Kalahari.

O livro *Cultura na Prática* (2000) retoma o texto de Sahlins sobre a *sociedade afluyente original*. Nesse texto, Sahlins (2000) defende que segundo a compreensão comum, a sociedade afluyente é aquela em que todas as necessidades materiais são facilmente atendidas. Portanto, afirmar que os nômades estão inseridos em uma dinâmica de abundância equivale a negar o postulado, no qual o homem é prisioneiro do trabalho árduo em função da disparidade continua entre suas necessidades ilimitadas e seus recursos insuficientes. Na perspectiva de Sahlins (1972), a economia dos nômades parece ser uma economia em estado selvagem.

Os dados etnográficos coletados por Richard Lee e por outros pesquisadores apresentados por Sahlins (1972) mostram que os Kung, em sua vida nômade de caça e coleta, viajavam de uma fonte de alimento à outra, através das estações. Devido a isso, não desenvolveram meios de armazenagem permanente. Além disso, não optavam por sobrecarregar-se com excedentes. Desse modo, eles vivem uma espécie de “abundância material”, a qual possibilita que suas necessidades sejam facilmente satisfeitas. A simplicidade da tecnologia, a facilidade de produção e a democracia da propriedade permitem o acesso direto aos recursos.

Nesse sentido, o nômade, segundo Sahlins (1972), é um homem não econômico, pelo menos no que diz respeito aos bens não alimentares. O nômade é, portanto, o oposto do modelo imortalizado em qualquer manual geral de economia. Seus desejos são poucos e seus meios em relação são abundantes.

Nessa perspectiva, a economia nômade é relativamente livre de pressões materiais, na medida em que não possui nenhum sentimento de posse. Os nômades não reprimiram seus impulsos materiais, eles nunca os instituíram. Suas posses materiais são limitadas e, portanto, estão livres da preocupação com a necessidade.

O nomadismo implica a inviabilidade da estocagem de alimentos, pois consiste em um procedimento economicamente indesejável para os nômades. A cultura, sem escapar das pressões ecológicas, reinventa as necessidades de forma que a lógica interna do sistema cultural marca as condições naturais e a originalidade da resposta social. O movimento é a base da economia dos nômades, é sua condição de imaterialidade. Nesse contexto, a utilidade dos objetos está associada a sua facilidade de transporte.

Para Kuper (2008), Sahlins (1972) agregou todos os grupos de caçadores/coletores nômades no livro *Stone Age Economis*, baseando-se no fato de que todos esses grupos praticavam o modo de produção doméstico, uma economia na qual todos se contentavam em ajustar-se apenas ao suficiente para viver. Entretanto, o procedimento de Sahlins (1972) precisa ser problematizado, pois construir uma interpretação geral em cima de um tipo ideal de nômade contém uma série de dificuldades.

Na visão de Kuper (2008), os antropólogos sempre foram tentados, a comparar populações indígenas contemporâneas a povos da idade da pedra. Nesse contexto, os povos mais próximos da idade da pedra eram os caçadores/coletores americanos, os aborígenes australianos e os bosquímanos Kung do deserto de Kalahari.

Clastres (1982[1974]), inspirando-se em Sahlins defende que as sociedades selvagens são marcadas pela recusa de se deixarem tragarem pelo trabalho e pela produção, na medida em que seu sistema técnico é suficiente para satisfazer suas necessidades. O problema econômico não é uma questão para essas sociedades, seu sistema de necessidades é uma recusa à economia.

“Se o projeto de construir uma antropologia econômica das sociedades primitivas como disciplina autônoma tem um sentido, este não pode advir da simples consideração da vida econômica dessas sociedades: permanecemos numa etnologia da descrição, na descrição de uma dimensão não autônoma da vida social primitiva. É muito antes, quando essa dimensão do “fato social total” se constitui como esfera autônoma, que a idéia de uma antropologia econômica parece fundamentada: quando desaparece a recusa do trabalho, quando o sentido do lazer é substituído pelo gosto da acumulação, quando, em síntese, surge no corpo social essa força externa que evocamos antes, essa força sem a qual os selvagens não renunciariam ao lazer e que destrói a sociedade como sociedade primitiva: essa força é a força para sujeitar, é a capacidade de coerção, é o poder político. Mas, em conseqüência disso, a antropologia deixa desde então de ser econômica, e perde de alguma forma o objeto no próprio instante em que crê agarrá-lo, e a economia torna-se política.” (CLASTRES, 1982[1974]: 137).

O problema material, ou seja, o problema das necessidades materiais não pertence às sociedades selvagens. A capacidade de satisfação dessas necessidades é igual para todos os membros dessas organizações sociais, além disso, a troca de bens e serviços impede permanentemente o acúmulo privado de bens. Desse modo, torna-se impossível a

consolidação de um sentimento de posse, na medida em que o desejo de apropriação é diluído no fluxo constante da abundância. Não é preciso possuir, pois a satisfação ocorre no movimento, tanto nas trocas como no espaço.

Além disso, os fatos etnográficos analisados por Sahlins (1972) indicam que nas economias nômades a abundância é assegurada através da adequação da produção às “necessidades”. Nesse sentido, a organização cultural da produção tem como objetivo a satisfação, recusando-se, portanto, a ultrapassar esse ponto ótimo simbólico.

“A constatação, etnograficamente fundada, de que as economias primitivas são, por um lado, subprodutivas (trabalho de uma parte apenas da sociedade em tempos curtos de baixa intensidade) e, por outro, satisfazem sempre as necessidades da sociedade (necessidades definidas pela própria sociedade e não por uma instância exterior), essa constatação impõe, portanto, em sua paradoxal verdade, a idéia de que a sociedade primitiva é de fato uma sociedade de abundância (a primeira, com certeza, e talvez também a última), pois todas as necessidades são satisfeitas.” (CLASTRES, 2004: 184).

Clastres (2004) observa que o modo de produção doméstico proposto por Sahlins (1972) consiste em uma teoria geral da economia selvagem. Nessa teoria, a economia, enquanto esfera autônoma, não existe. O econômico, como setor que se desenvolve de maneira independente do campo social, está ausente no modo de produção doméstico, pois funciona como produção de consumo e não como produção de troca.

“As sociedades primitivas segmentarias foram definidas com freqüência como sociedades sem Estado, isto é, em que não aparecem órgãos de poder distintos. Mas disto, concluía-se que essas sociedades não atingiram o grau de desenvolvimento econômico, ou o nível de diferenciação política que tornariam a um só tempo possível e inevitável a formação de um aparelho de estado: os primitivos, desde logo, ‘não entendem’ um aparelho tão complexo. O primeiro interesse das teses de Clastres está em romper com esse postulado evolucionista.

Clastres não só duvida que o estado seja o produto de um desenvolvimento econômico determinável, mas indaga se as sociedades primitivas não teriam a preocupação potencial de conjurar e prevenir esse monstro que supostamente não compreendem.” (DELEUZE & GUATTARI, 2010: 19).

Na perspectiva de Deleuze & Guattari (2010), a própria dinâmica da ciência nômade não tem com o trabalho a mesma relação que a ciência de Estado. Não que a divisão de trabalho seja menor nas dinâmicas sociais do nomadismo, mas ela é outra. Os Estados sempre tiveram problemas com corpos nômades das confrarias de pedreiros, carpinteiros, ferreiros e outros. Uma das funções do Estado é fixar, sedentarizar a força de trabalho, reger o movimento do fluxo de trabalho, determinar canais e recorrer à mão-de-obra forçada, recrutada nos próprios lugares, como na forma da Corvéia ou entre os indigentes. Nesses movimentos de sedentarização o Estado se propõe a vencer a vagabundagem de bando e o nomadismo de corpo coletivo.

Nesse sentido, o Estado introduz em todas as divisões de trabalho a distinção entre o intelectual e o manual, o teórico e o prático como reflexo da diferença entre governantes e governados. A vida nômade é concebida em função dos trajetos entre os pontos do território percorrido. Esse trajeto nômade distribui os homens em um espaço aberto e indefinido. Dessa forma, o nomadismo é um modo de distribuição em um espaço sem fronteiras. Deleuze & Guattari (2010) afirmam que o *nomos* é a consistência de um conjunto fluido: é nesse sentido que ele se opõe à lei, ou a polis, como o interior.

Segundo Clastres (1977), as investigações antropológicas demonstram que a economia nômade permite uma satisfação total das necessidades materiais à custa de um tempo limitado de atividade de produção. Nesse estilo de economia, existe o chamado modo de produção doméstico, que é uma organização social e econômica na qual longe de se esgotar continuamente na tentativa de sobreviver, mostra-se seletiva na determinação das suas necessidades e dispõe de uma máquina de produção apta a satisfazê-las.

Foi nesse sentido, que Sahlins (1968) desenvolveu seu conceito de primeira sociedade da abundância. Nas análises de Sahlins (1968), a quantidade de alimentos

necessários a uma comunidade e o tempo consagrado a sua produção indicam que as economias selvagens, tanto as economias dos caçadores nômades ou dos agricultores sedentários, são sociedades da liberdade, quando se considera o pouco tempo que dedicam à produção e ao trabalho.

Como a vida material das economias selvagens se desenvolve sobre a abundância, o modo de produção doméstico apresenta uma propriedade essencial que destaca a reflexão de Sahlins: a economia nômade é estruturada por um ideal de autarquia. Dessa forma, o nomadismo tende a encerrar a comunidade sobre ela mesma e o ideal de autarquia econômica dissimula um ideal de independência política.

Na medida em que a produção destinada ao consumo depende apenas da própria autonomia, a economia nômade exclui a necessidade de relações econômicas com outros grupos sociais. Esse ideal autárquico é um ideal anticomercial. A economia nômade recusa o risco imane ao comércio, pois recusa alienar sua autonomia e perder sua liberdade.

Nesse sentido, essa economia nômade está associada à permanência da possibilidade de um “estado de guerra”. Toda a autonomia do modo de produção doméstico é estabelecida através do relacionamento guerreiro com os grupos estrangeiros, através das alianças políticas. Essa dinâmica implica a impossibilidade de acumular riquezas e poder. São organizações econômicas ou produtivas que negam a apropriação, a posse e a propriedade. Portanto, para Clastres (1977) a máquina de guerra selvagem assegura a permanência da dispersão, da divisão e da atomização dos grupos. A guerra primitiva é o trabalho de uma lógica centrífuga, que garante a autonomia política e econômica

Nas economias nômades o tempo dedicado ao trabalho é muito pequeno. Clastres (1977) observa que é sempre pela força que os homens trabalham além das necessidades. Desse modo, a dinâmica das economias selvagens está pautada pela recusa do excesso, na medida em que está preocupada em satisfazer somente as necessidades essenciais.

Sahlins (1972) observa que o modo de produção doméstico é uma espécie de anarquia, na medida em que oferece uma desorganização estabelecida e uma solidariedade

mecânica baseada em uma decomposição segmentaria. Essa economia social está fragmentada em múltiplas existências, organizadas para funcionar por si mesmas. Em vez de unificar a sociedade sacrificando a autonomia de seus grupos de produção, a organização econômica nômade sacrifica a unidade da sociedade a fim de permitir a autonomia dos grupos de produção e das múltiplas existências.

Para Sahlins (1972), não existe nada nessa economia nômade que obrigue os distintos grupos familiares a entregar parte de sua autonomia. Dessa forma, a economia nômade não possui soberania, na medida em que é uma forma social sem propriedade e sem soberanos. Esse modo de produção pressupõe uma descontinuidade de poder e de interesses, no tempo e no espaço, que propicia a dispersão: o nomadismo conceitual e espacial. Portanto, esse nomadismo é um regime de signos.

Para Deleuze & Guattari (2010), o que se observa é um movimento de desterritorialização nas comunidades selvagens. Desse modo, o socius selvagem está ligado ao corpo da terra, na medida em que é uma máquina territorial desterritorializada.

Nessa perspectiva, o espaço territorial dos acampamentos selvagens, adjacente ao da floresta e do deserto, é constantemente reproduzido no processo de produção, mas ainda não se apropriou desse processo. O movimento objetivo aparente da inscrição não suprimiu o movimento real do nomadismo.

Desse modo, Deleuze & Guattari (2010) observam que a dinâmica das economias selvagens é baseada em uma “mais-valia de código”, pois cada destacamento produz, nos fluxos de produção, fenômenos de excesso e de defeito, de falta de acumulação, que são compensados por elementos que não se podem trocar como o prestígio adquirido ou o consumo distribuído. Os chefes convertem os valores perecíveis em prestígios imperecíveis por meio das festividades espetaculares, desse modo, os “consumidores” são produtores do princípio. Mauss (2001[1950]) define o espírito da coisa dada, ou a força das coisas que faz que os dons devam ser dados de modo usurário, porque são signos territoriais de desejo e de poder, princípios de abundância e de frutificação de bens. Essas máquinas territoriais

segmentares impedem a concentração de poder mantendo a chefia em uma relação de impotência para com o grupo.

“O nômade não tem pontos, trajetos, nem terra, embora evidentemente ele os tenha. Se o nômade pode ser chamado de o desterritorializado por excelência, é justamente porque a reterritorialização não se faz depois, como no migrante, nem em outra coisa, como no sedentário (com efeito, a relação do sedentário com a terra está mediatizada por outra coisa, regime de propriedade, aparelho de estado...). Para o nômade, ao contrario, é a desterritorialização que constitui sua relação com a terra, por isso ele se reterritorializa na própria desterritorialização. É a terra que se desterritorializa ela mesma, de modo que o nômade aí encontra um território. A terra deixa de ser terra, e tende a tornar-se simples solo ou suporte. A terra não se desterritorializa em seu movimento global e relativo, mas em lugares precisos, ali mesmo onde a floresta recua, e onde a estepe e o deserto se propagam.” (DELEUZE & GUATTARI, 2010: 53).

O nômade com sua máquina de guerra está em oposição ao estado com sua máquina administrativa. Nesse sentido, as práticas econômicas nômades, são produzidas por máquinas de guerra móveis, cujos enunciados não são produzidos por máquinas racionais administrativas, que tem os filósofos como burocratas de uma razão pura. O nomadismo escapa dos códigos.

“Mas, conforme a essência, não são os nômades que possuem o segredo: um movimento artístico, científico, ‘ideológico’, pode ser uma máquina de guerra potencial, precisamente na medida em que traça um plano de consistência, uma linha de fuga criadora, um espaço liso de deslocamento, em relação com um *phylum*. Não é o nômade que define esse conjunto de características, é esse conjunto que define o nômade, ao mesmo tempo em que define a essência da máquina de guerra. Se a guerrilha, a guerra de minoria, a guerra popular e revolucionária, são conforme a essência, é porque elas toam a guerra como um objeto tanto mais necessário quanto é a apenas ‘suplementario’: elas só podem fazer a guerra se

criarem outra coisa ao mesmo tempo, ainda que sejam novas relações sociais não-orgânicas.” (DELEUZE & GUATTARI, 2010: 110).

Nas investigações de Sahlins (1972) a “organização econômica” dos nômades está baseada no pressuposto teórico-corporal de que as necessidades materiais são finitas e pouco numerosas e de que os recursos técnicos são inalteráveis, mas suficientes. Livres das obsessões do mercado com a escassez, as tendências econômicas dos nômades estão mais associadas à fartura, do que as cosmologias consumistas do sistema simbólico capitalista. Para Sahlins (1972), os “modernos” caçadores e coletores geralmente conseguem um equilíbrio satisfatório.

“A sombria visão tradicional das dificuldades dos caçadores é também pré-antropológica e extra-antropológica, a um tempo histórica e passível de ser referida ao contexto econômico mais amplo em que opera a antropologia. Ela remonta à época em que Adam Smith estava escrevendo e, provavelmente, a uma época anterior aos escritos de quem quer que fosse. É provável que tenha sido um dos primeiros preconceitos nitidamente neolíticos, uma avaliação ideológica da capacidade do caçador de explorar os recursos da terra mais compatível com a tarefa histórica de privá-lo desses recursos.” (SAHLINS, 2000: 108).

A economia comercial existente também é uma armadilha ideológica da qual a antropologia econômica precisa escapar a fim de não traçar conclusões equivocadas sobre a vida dos nômades. O sistema industrial de mercado institui a escassez, de um modo completamente peculiar. “O consumo é uma tragédia dupla”, afirma Sahlins (2000), a lógica consumista começa com insuficiência e termina com privação.

Sahlins (2000) observa que as investigações etnográficas sobre os bosquímanos que vivem no deserto de Kalahari demonstram a relação entre o nomadismo e a fartura material. Nessa direção, Sahlins (2000) cita os estudos de Marshall (1961) que defendem que os Kung adaptam os instrumentos de sua vida a materiais que existem em abundância a seu redor e que estavam à livre disposição.

Em sua vida nômade de caçadores/coletores, viajando de uma fonte de alimento para a outra ao longo das estações, em perene deslocamento entre o alimento e a água, eles carregam consigo seus filhos pequenos e seus poucos pertences necessários. Os Kung mantêm somente os materiais para substituir os artefatos conforme a necessidade. Esse nomadismo não pressupõe o desenvolvimento de meios de armazenagem permanente, na medida em que nessa organização econômica não existe a obrigação para a produção social de excedentes.

“É útil dividir em duas esferas a análise da produção dos caçadores e coletores, como fez Marshall. O alimento e a água certamente constituem ‘exceções importantes’, que convém reservar para um exame separado e extenso. Quanto ao restante, ao setor não implicado na subsistência, o que se diz aqui sobre os bosquímanos aplica-se, em linhas gerais e nos detalhes, aos caçadores que vivem do deserto do Kalahari até o Labrador – ou da Terra do Fogo -, onde Gusinde registrou a pouca inclinação dos Yahgan para possuir mais de um exemplar dos utensílios comumente necessários como ‘uma indicação de autoconfiança’. ‘Nossos fueguinos’, escreveu ele, ‘obtem e produzem seus utensílios com pouco esforço’. (SAHLINS, 2000: 115).

Sahlins (2000) observa que essa “fatura material” depende, em parte, da facilidade de produção, e esta, por sua vez, da simplicidade da tecnologia e da democracia da propriedade. Os produtos são feitos em casa: com pedras, ossos, madeiras ou peles- com materiais que existem em abundância durante os deslocamentos nômades. Para Sahlins (2000), esse acesso aos recursos naturais é direto, na medida em que está “à disposição de quem quiser pegá-los”; ao mesmo tempo em que a posse de ferramentas necessárias é geral e o conhecimento das habilidades exigidas é comum. Todas as pessoas podem participar da prosperidade existente.

Esse despreendimento das necessidades materiais é transformado em um fato cultural, expresso em uma multiplicidade de arranjos econômicos. Para Sahlins (2000), a portabilidade é um valor decisivo nesses arranjos locais. Artigos pequenos, de modo geral,

são melhores do que os grandes. Em última análise, quando se trata de determinar sua disposição, a relativa facilidade de transporte do artigo prevalece sobre sua escassez relativa ou seu custo de mão-de-obra. É que nessas dinâmicas nômades o valor absoluto é a liberdade de movimento. Esse desejo de estar livre do ônus e da responsabilidade de objetos que interfiram nessa dinâmica itinerante contribui para um sentimento anti-propriedade.

“O caçador, ficamos tentados a dizer, é um ‘homem não econômico’. Pelo menos no que concerne aos produtos não ligados à subsistência, ele é o avesso da caricatura padrão imortalizada na primeira página de qualquer livro de ‘princípios gerais de economia’. Suas necessidades são escassas e seus recursos (em relação a elas), abundantes. Por isso, ele é ‘comparativamente isento de pressões materiais’, não tem ‘nenhum sentimento de posse’, exibe um ‘sentimento de propriedade pouco desenvolvido’, é ‘completamente indiferente a qualquer posse material e manifesta desinteresse pelo desenvolvimento de seu equipamento tecnológico’. (SAHLINS, 2000: 119).

Da perspectiva interna dessa economia nômade, parece um erro dizer que as necessidades são restritas, os desejos são coibidos, ou mesmo que a idéia da riqueza é limitada. Essas formulações implicam de antemão um homem econômico e uma luta do nômade contra o que há de pior na natureza daquele, natureza que seria enfim subjugada por um voto cultural de pobreza. Essas palavras implicam a renúncia a uma aquisitividade que, a rigor, nunca se desenvolveu, e uma repressão de desejos que nunca foram expressos. O homem econômico é um constructo burguês – como disse Marcel Mauss (2001[1949]), ‘não atrás de nós, mas à nossa frente, como homem moral’. Não é que os nômades tenham refreado seus impulsos materialistas: simplesmente nunca os transformaram numa instituição.

Nesse sentido, os nômades são livres, na medida em que suas posses materiais extremamente limitadas os liberam de todas as preocupações referentes às necessidades cotidianas, de forma que podem gozar a existência. A arqueologia econômica elaborada por

Sahlins (2000), que se baseou em dados etnográficos, permite alegar que os nômades trabalham menos do que os trabalhadores no sistema capitalista, pois no lugar de uma labuta contínua; a busca por alimento é intermitente, o lazer é abundante e há uma quantidade maior de horas de sono diurno per capita, do que em qualquer outra condição de existência social.

Uma das bases empíricas que fundamenta o argumento de Sahlins (2000) é uma pesquisa temporal sobre caçadores e coletores da Terra de Arnhem elaborada por McCarthy e McArthur (1960) aliada à análise do resultado nutricional feita por McArthur. A conclusão imediata dessa pesquisa é que não se trabalha muito. A média diária por pessoa de tempo investido na obtenção e preparo do alimento é de quatro ou cinco horas. Além disso, não se trabalha continuamente. Dessa forma, tanto nos processos de subsistência como nas outras dinâmicas de produção, existe uma economia de objetivos específicos. Na caça e na coleta, esses objetivos tendem a ser alcançados de modo irregular, tornando o padrão de trabalho errático. Sahlins (2000) diz que as anotações desses investigadores indicam que os nômades regulam seu próprio ritmo de trabalho.

“Curiosamente, os Hadza, ensinados pela vida e não pela antropologia, rejeitam a revolução neolítica para preservar seu ócio. Embora cercados por lavradores, até recentemente recusavam-se a adotar a agricultura, ‘principalmente sob a alegação de que isso implicaria muito trabalho árduo’ (SAHLINS, 2000: 134).

A movimentação crônica dos nômades de um acampamento para outro freqüentemente é interpretada como um sinal de inquietação, entretanto, esse nomadismo é praticado por eles com certo abandono. Sahlins (2000) observa que os aborígenes de Vitória em geral são viajantes preguiçosos. Eles não têm nenhum motivo que os induza a apressar seus movimentos. Em geral, só começam suas viagens no fim da manhã e há muitas interrupções ao longo do trajeto.

A lógica simbólica nômade está perenemente voltada para o presente. Sem preocupação com o valor do amanhã, o nômade parece pouco disposto a administrar seus suprimentos e desinteressado nas respostas planejadas à sina trágica da condição humana.

Ao contrário, o nômade adota uma despreocupação deliberada, que se expressa em tendências econômicas complementares.

Uma dessas tendências é a propensão a comer todo o alimento existente no acampamento, mesmo durante épocas difíceis. Outra tendência complementar é a impossibilidade de reservar os excedentes de alimento e de criar armazéns para estoques, na medida em que a armazenagem seria supérflua.

“Isso porque, como observou Richard Lee (1969), a atividade tecnicamente neutra da acumulação ou armazenagem de alimentos seria outra coisa no plano moral: o ‘entesouramento’. O caçador eficiente que acumulasse viveres conseguiria fazê-lo à custa de seu amor-próprio, ou então teria de dá-los à custa de seu esforço (supérfluo). Assim, a tentativa de armazenar alimentos só faria reduzir a produção global de um grupo de caçadores, pois os desprovidos de viveres se contentariam em permanecer no acampamento e viver dos bens acumulados pelos mais prudentes. Portanto, a armazenagem de alimentos poderia ser tecnicamente viável, mas seria economicamente indesejável e socialmente inatingível.” (SAHLINS, 2000: 139).

Nessa lógica nômade, a fabricação de instrumentos, roupas, utensílios ou adornos, por mais facilmente que seja executada, torna-se sem sentido quando esses passam a ser mais um fardo do que uma comodidade. A própria construção de moradias robustas torna-se absurda se elas logo precisarem ser abandonadas. Desse modo, o bem-estar material dos nômades está associado a determinadas condições ascéticas.

“A movimentação periódica e a contenção da riqueza e da população constituem, ao mesmo tempo, imperativos da prática econômica e adaptações criativas... Exatamente nesse contexto, a riqueza torna-se possível. A mobilidade e a moderação colocam os objetivos dos caçadores ao alcance de seus recursos técnicos. Com isso, um modo de produção subdesenvolvido torna-se sumamente eficaz.” (SAHLINS, 2000: 142).

O percurso da economia ocidental passou por dois movimentos contraditórios: o enriquecimento e, ao mesmo tempo, o empobrecimento; a apropriação em relação à natureza e a expropriação em relação ao homem. O aspecto progressista, evidentemente, é tecnológico.

Na perspectiva de Sahlins (2000), a pobreza não consiste em uma determinada quantidade reduzida de bens, nem é apenas uma relação entre meios e fins; acima de tudo, é uma relação entre pessoas. Dessa forma, é um produto da civilização. “Mas, afinal, foi somente ao se aproximar do auge de suas conquistas materiais que a cultura erigiu um altar para o inatingível: as necessidades infinitas.” (SAHLINS, 2000: 147).

Para Ingold (2000), a separação entre natureza e humanidade está implícita no processo de domesticação, enquanto um processo de seleção artificial, tanto biológico quanto social. Nesse contexto, a domesticação existe quando o meio ambiente é apropriado como objeto na organização socioeconômica de um grupo humano. Assim, os elementos da natureza se tornam uma forma de propriedade e podem ser possuídos, herdados e trocados. Na interpretação de Ingold (2000), o surgimento da civilização humana tem sua contraparte na domesticação da natureza. O cultivo da natureza aparece como o cultivo do próprio homem.

2.2. A sociedade contra a domesticação econômica

Muitos estudos históricos (THOMPSON, 1986; ELIAS, 1990, 1993 e HOBBSAWN, 2000) demonstram que durante os processos de formação do sistema capitalista, o poder de coerção física foi também o principal fundamento do poder econômico. O principal mecanismo de apropriação da produção da terra era a força ou ameaça de força aos que não se domesticavam ao processo civilizador capitalista. Dessa forma, o Estado capitalista se configurou como um Estado Territorial, ou seja, um mecanismo de controle físico que exerce por meio de um aparelho institucional um monopólio quase absoluto do poder sobre tudo aquilo que ocorre dentro de suas fronteiras.

A hipótese de Clastres (1974) é que a dinâmica social da economia selvagem contém um movimento contra esses processos de domesticação econômica. É nesse contexto que o conceito de “máquina de guerra selvagem” aparece como uma forma social que se posiciona contra as tendências violentas presentes em um estado territorial capitalista. Ou seja, o nomadismo da economia selvagem é uma guerra contra a instauração do poder econômico.

“A guerra é um fenômeno humano. Não se pode dizer precisamente como e quando ela surgiu, no passado remoto da humanidade. Nem tão pouco se pode presumir a que ‘necessidades’ existenciais (biopsíquicas ou sociais) ela correspondeu originariamente. Até onde alcança a investigação empírico-indutiva, através da reconstituição arqueológica, da reconstrução histórica e da observação direta, a guerra se nos apresenta como um fato social, no sentido restrito de existir como uma das instituições sociais incorporadas a sociedades constituídas.” (FERNANDES, 2006 [1952]: 21).

Florestan Fernandes (2000 [1952]), baseado em uma robusta documentação etnográfica, afirma que nas formas de adaptação dos Tupinambá ao meio ambiente, a

guerra desempenhava um papel relevante na estratégia tribal de “luta pela vida”. Nesse sentido, as dinâmicas sociais das atividades guerreiras estavam profundamente relacionadas com o funcionamento dos sistemas econômicos selvagens.

Em torno dessas atividades guerreiras gravitam as possibilidades de auto-organização do domínio e usufruto das áreas territoriais ocupadas; além da conservação da iniciativa nos movimentos de invasão de áreas territoriais dominadas por outros grupos tribais.

“Todas as sociedades dispõem de um equipamento cultural adaptativo, por cujo intermédio o meio natural circundante é domesticado e as fontes de recursos naturais são protegidas contra outras sociedades, os animais e as mudanças naturais cataclísmicas; o organismo humano é adestrado para suportar a vida em sociedade; e os indivíduos são encadeados em uma rede organizada de relações de interdependência biótica, expressadas e atualizadas socialmente através de ‘objetos tangíveis’ e de ‘processos operativos’.” (FERNANDES, 2006 [1952]: 37).

O que Florestan Fernandes (2006 [1952]) considera como função social da guerra é um mecanismo que promove a distribuição das sociedades humanas no espaço, de maneira a garantir a autogestão coletiva das fontes de subsistência. Dessa forma, Fernandes (2006 [1952]) elabora uma densa análise das relações de interdependência entre a organização social e o sistema guerreiro dos Tupinambá.

O estudo desse sistema guerreiro ilustra o papel da guerra na configuração de equilíbrios temporários nas relações sociais. A interdependência econômica dos membros de um mesmo grupo local ou de grupos locais aliados contribui para o estabelecimento de laços de solidariedade social. Os Tupinambá vivem em “estado de guerra crônico”. As relações entre grupos locais que não estavam ligados por laços de parentesco eram relações de hostilidade. Cada grupo se encontra permanentemente exposto e sujeito a ataques dos inimigos.

Para Fernandes (2006[1952]), o princípio básico do sistema econômico dos Tupinambá consistia na “autoprodução”: a sua economia era uma economia de subsistência. A acumulação de utilidades e a troca desempenhavam, nessa economia tribal, um papel muito limitado. Por isso, a satisfação das necessidades materiais dependia das relações com o ambiente social e natural.

Essas relações são marcadas pelo dinamismo adaptativo. O que se tem denominado como nomadismo das populações selvagens, no caso Tupinambá era visível nos movimentos migratórios em busca de novos espaços favoráveis as suas estratégias econômicas.

“Em outras palavras, a guerra possuía uma função definida na organização ecológica das comunidades aborígenes, tupinambá inclusive, interferindo por isso nas condições de competição intercomunitária e no estabelecimento do equilíbrio biótico.” (FERNANDES, 2006 [1952]: 75).

Portanto, a função da guerra no nível ecológico vinculava-se aos dois tipos de deslocamento no espaço praticados pelos Tupinambá: os movimentos de dispersão e os movimentos rotineiros, resultantes da ocupação destrutiva de uma posição biótica determinada. A guerra é um fenômeno complexo. Ela se ramifica por toda a estrutura social.

Para Deleuze & Guattari (2010), a máquina de guerra é a invenção dos nômades por ser exterior ao aparelho de estado e distinta da instituição militar. Nessa perspectiva, a máquina de guerra nômade, tem três aspectos: um espacial-geográfico, um aspecto aritmético ou algébrico e um aspecto afetivo.

“Quanto à máquina de guerra em si mesma, parece efetivamente irreduzível ao aparelho de estado, exterior a sua soberania, anterior ao seu direito: ela vem de outra parte. Indra, o deus guerreiro, opõe-se tanto a Varuna como a Mitra. Não se reduz a um dos dois, tão pouco forma um terceiro. Seria antes como a multiplicidade pura e sem medida, a malta, irrupção do efêmero e potencia da

metamorfose. Desata o liame, assim como trai o pacto. Faz valer um furor contra a medida, uma celeridade contra a gravidade, um segredo contra o público, uma potência contra a soberania, uma máquina contra o aparelho. Testemunha de uma outra justiça, às vezes de uma crueldade incompreensível, mas por vezes de uma piedade desconhecida.” (DELEUZE & GUATTARI, 2010: 13).

Nessa concepção, as máquinas de guerra selvagens se opõem tanto a captura mágica do estado como ao contrato jurídico, na medida em que a dinâmica selvagem contém tendências contra as unificações totalitárias. Essas máquinas de guerra permitem a multiplicidade e a dispersão.

“Mas o regime da máquina de guerra é antes a dos afetos, que só remetem ao móvel em si mesmo, a velocidades e a composições de velocidade entre elementos. O afeto é a descarga rápida de emoção, o revide, ao passo que o sentimento é uma emoção sempre deslocada, retardada, resistente.” (DELEUZE & GUATTARI, 2010: 79).

Para Deleuze & Guattari (2010), do ponto de vista do estado, a originalidade do homem de guerra, sua excentricidade, aparece necessariamente sob uma forma negativa: estupidez, deformidade, loucura, ilegalidade, usurpação, pecado. O guerreiro está na situação de trair tudo, inclusive a função militar, ou de nada compreender. É que a exterioridade da máquina de guerra em relação ao aparelho de estado revela-se por toda a parte, mas continua sendo difícil de pensar.

Nessa perspectiva, muitos pontos de complicação estão inseridos na confusão que se faz entre a potência extrínseca da máquina de guerra e algumas vertentes do aparelho de estado. Em muitas circunstâncias se confunde a máquina de guerra com a violência mágica do estado, ou seja, com a instituição militar do estado. Dessa forma, sempre que se confunde a irrupção do poder de guerra com a linhagem de dominação do estado, a máquina de guerra passa a ser concebida sob uma forma negativa. Porém, em suas condições de exterioridade a máquina de guerra possui outra natureza e outra origem. O

estado por si só não tem máquina de guerra; esta será apropriada por ele exclusivamente sob forma de instituição militar, e nunca deixará de lhe criar problemas.

“Do mesmo modo, os sentimentos são arrancados à interioridade de um ‘sujeito’ para serem violentamente projetados num meio de pura exterioridade que lhe comunica uma velocidade inverossímil, uma força de catapulta: amor ou ódio já não são em absoluto sentimentos, mas afetos. E esses afetos são outros tantos devir-mulher, devir-animal do guerreiro (o urso, as cadelas). Os afetos atravessam o corpo como flechas, são armas de guerra. Velocidade de desterritorialização do afeto.” DELEUZE & GUATTARI, 2010: 18).

“Será possível que no momento em que já não existe, vencida pelo Estado, a máquina de guerra testemunhe ao máximo sua irrefutabilidade, enxameie em máquinas de pensar, de amar, de morrer, de criar, que dispõem de forças vivas ou revolucionárias suscetíveis de recolocar em questão o estado triunfante?... Desenrolar esse meio de exterioridade pura que o homem de estado ocidental, ou o pensador ocidental, não param de reduzir?”. (DELEUZE & GUATTARI, 2010: 18).

Para Deleuze & Guattari (2010), Clastres considera que, nas sociedades primitivas, a guerra é o mecanismo mais seguro contra a formação do Estado: é a guerra que mantém a dispersão e a segmentaridade dos grupos, e o guerreiro é ele mesmo tomado num processo de acumulação de suas façanhas que o conduz a uma solidão e a uma morte prestigiosa, porém sem poder.

“Com efeito, a máquina de guerra é sem dúvida efetuada nos agenciamentos ‘bárbaros’ dos nômades guerreiros, muito mais do que nos agenciamentos ‘selvagens’ das sociedades primitivas.” (DELEUZE & GUATTARI, 2010: 22).

“A lei do Estado não é a do tudo ou nada (sociedades com estado ou sociedades contra o Estado), mas a do interior e do exterior. O Estado é a soberania. No entanto, a soberania só reina sobre aquilo que ela é capaz de interiorizar, de apropriar-se localmente. Não apenas não há um Estado universal, mas o fora dos

Estados não se deixa reduzir à ‘política externa’... o fora aparece também nos mecanismos locais de bandos, margens, minorias, que continuam a afirmar os direitos de sociedades segmentárias contra os órgãos de poder do Estado.” (DELEUZE & GUATTARI, 2010: 23).

O desaparecimento da guerra nas organizações sociais selvagens e a conseqüente perda de liberdade instalam um pacifismo forçado. Clastres (1977) observa que existem discursos heterogêneos sobre a guerra. Na visão de Leroi-Gourhan (1995), o comportamento da agressão pertence à dinâmica humana. Isso quer dizer que o uso da violência está relacionado à humanidade como “espécie” e lhe é coextensiva. Aqui, a violência aparece como um dado natural inserida nas raízes biológicas do homem.

Para Leroi-Gourhan (1995), o ponto de partida é a caça, atividade na qual a agressão e a aquisição alimentar se confundem. Essa dinâmica da violência aparece como uma técnica fundamental natural, que tem a finalidade de assegurar a sobrevivência. Nessa perspectiva, a economia selvagem está associada à economia da predação, na medida em que o comportamento econômico selvagem está inserido em um contexto de agressividade: é o comportamento econômico do caçador.

Já no discurso economicista, a economia selvagem é o território da miséria e da desgraça, caracterizada pela dinâmica da sobrevivência. Desse modo, a guerra selvagem parece estar relacionada à fraqueza das forças produtivas, na medida em que a suposta raridade dos meios materiais disponíveis conduz a disputa entre grupos nos quais a necessidade impele para sua apropriação e para o conflito guerreiro.

Clastres (1977) observa que para Lévi-Strauss a guerra mantém relações com o comércio. Entre os Nambikuara, por exemplo, como em outras organizações sociais pré-colombianas, a guerra e o comércio constituem atividades cujo estudo isolado é impossível. Dessa forma, na América do sul, os conflitos guerreiros e as trocas econômicas não são dois tipos de relações coexistentes, mas antes dois aspectos opostos e indissolúveis, de um só processo social.

Portanto, segundo Lévi-Strauss (2003), não se pode pensar a guerra em si mesma, pois ela não possui especificidade própria, na medida em que esse tipo de atividade está vinculada a continuidade própria dos elementos totais do todo social. Desse modo, a guerra selvagem é uma atividade de ordem estritamente sociológica.

Nessa perspectiva, as trocas comerciais representam guerras potenciais pacificamente resolvidas, enquanto as guerras são conseqüências de transações problemáticas. Assim, a guerra está inscrita no campo sociológico e recebe a definição e o sentido do seu funcionamento das organizações sociais selvagens. As relações entre comunidades são primeiramente comerciais e a dinâmica desses relacionamentos é que determina o estabelecimento da guerra ou não.

Na perspectiva de Lévi-Strauss (2003), não é o comércio que dá sentido a guerra, mas a troca. Desse modo, a guerra é o negativo e a negação da sociedade selvagem. Clastres (1977) observa que para Hobbes faltava à troca e para a Lévi-Strauss faltava a guerra.

“A reabilitação da guerra como dimensão essencial da sociedade primitiva deixará subsistir intacta a idéia da troca como essência do social? Isto é evidentemente impossível: o equivoco sobre a guerra é o equivoco sobre a sociedade. Donde provém o erro de Lévi-Strauss? De uma confusão dos planos sociológicos onde funcionam respectivamente a atividade guerreira e a troca. Querer situá-los no mesmo plano equivale fatalmente a eliminar ou um ou outro, a deformar assim, mutilando-a, a realidade primitiva. A troca e a guerra devem, evidentemente, ser pensadas, não segundo uma continuidade que permitiria passar por degraus de uma para outra, mas segundo uma descontinuidade radical que apenas ela exprime a verdade da sociedade primitiva”. (CLASTRES, 1977: 27).

Clastres (1977) observa que as investigações etnográficas demonstram que as organizações sociais selvagens são sistemas em movimento, ou seja, são estruturas dinâmicas, nas quais a mônada selvagem não se apresenta encerrada em si mesma; a dinâmica selvagem está aberta aos outros através da intensidade extrema da guerra.

“Como pensar, então, ao mesmo tempo, o sistema e a guerra? A guerra será um simples desvio que traduziria a falha ocasional do sistema, ou antes, será o sistema que não pode funcionar sem a guerra? Não será a guerra, uma condição de possibilidade do ser social primitivo? Significará a guerra não a ameaça de morte, mas a condição de vida na sociedade primitiva? Um primeiro ponto é claro: a possibilidade de guerra está inscrita no ser da sociedade primitiva.” (CLASTRES, 1977: 32).

Na lógica social da economia selvagem, existe uma dinâmica centrífuga de fracionamento e de dispersão, na medida em que comunidade pensa-se como uma totalidade em oposição ao estrangeiro ou ao inimigo. Nesse sentido, a guerra aparece como uma estrutura fundamental das organizações sociais selvagens. Entretanto, essa guerra não é a guerra de Hobbes, na medida em que toda guerra absoluta produz vencedores e vencidos. Portanto, a “guerra de Hobbes” produz uma relação política que é negada pela dinâmica selvagem: o domínio e o poder dos vencedores sobre os vencidos.

A guerra de todos contra todos é impossível dentro da totalidade autônoma das sociedades selvagens. Desse modo, a máquina de guerra selvagem está inscrita em um contexto diferenciado, na medida em que não pode consentir a paz universal que aliena sua liberdade, não pode abandonar-se à guerra geral que abole sua igualdade. Nas organizações sociais selvagens, não é possível nem ser amigo de todos, nem ser inimigo de todos.

Para Clastres (1977), a guerra faz parte da essência da sociedade selvagem da qual é, tal como a troca, uma estrutura. A guerra coloca a troca como conjunto das relações sócio-políticas entre comunidades diferentes, através da mediação de alianças.

“O exame dos fatos etnográficos demonstra a dimensão propriamente política da atividade guerreira. Ela não se reconduz nem a especificidade zoológica da humanidade, nem à concorrência vital das comunidades, nem, enfim, a um movimento constante da troca no sentido da supressão da violência. A guerra articula-se com a sociedade primitiva enquanto tal (por isso é universal), ela define-se como seu modo de funcionamento. É a natureza mesma desta sociedade que

determina a existência e o sentido da guerra, que, segundo vimos, em consequência do extremo particularismo ostentado por cada grupo, está presente, desde o início, como possibilidade, no ser social primitivo.” (CLASTRES, 1977: 40).

A guerra serve para manter cada comunidade na sua independência política. Enquanto houver guerra, haverá autonomia. Nesse sentido, a lógica da organização social selvagem é a lógica do múltiplo. A economia selvagem está inserida em um contexto de multiplicidade de comunidades indivisas, que é garantido pela guerra como relação entre as comunidades. Assim, a guerra é um movimento de força e intensidade contra as unificações totalitárias.

“A máquina de guerra é o motor da máquina social, o ser social primitivo repousa inteiramente sobre a guerra, a sociedade primitiva não pode subsistir sem a guerra. Quanto mais houver guerra, menos unificação haverá, e o maior inimigo do estado é a guerra. A sociedade primitiva é a sociedade contra o estado na medida em que ela é a sociedade para a guerra.” (CLASTRES, 1977: 44).

Portanto, a máquina de dispersão funciona contra a máquina de unificação: a guerra é contra o estado e a economia nômade é contra a propriedade. As coletividades nômades são redes sociais dispersas, que não são capturadas pelas instituições religiosas e nem pelo estado. Dessa forma, as máquinas de guerra selvagens negam a existência das máquinas de captura, a fim de permitir a dispersão

“Um corpo não se reduz a um organismo, assim como o espírito de corpo tampouco se reduz à alma de um organismo. O espírito não é melhor, mas ele é volátil, enquanto a alma é gravífica, centro de gravidade... Ibn Khaldoun definia a máquina de guerra nômade por: as famílias ou linhagens, mais o espírito de corpo. A máquina de guerra entretém com as famílias uma relação muito diferente daquela do estado. Nela, em vez de ser célula de base, a família é um vetor de bando, de modo que uma genealogia passa de uma família a outra, segundo a capacidade de tal família, em tal momento, em realizar o máximo de ‘solidariedade agnática’. A celebridade pública da família não determina o lugar que ocupa num organismo de

Estado; ao contrário, é a potência ou virtude secreta de solidariedade, e a movência correspondente das genealogias, que determinam a celebridade num corpo de guerra. Há aí algo que não se reduz nem ao monopólio de um poder orgânico nem a uma representação local, mas que remete à potência de um corpo turbilhonar num espaço nômade.” (DELEUZE & GUATTARI, 1996: 51).

Elias (1993) observa que na história do ocidente as funções sociais, sob pressão da competição, tornaram-se cada vez mais diferenciadas. Essa diferenciação estimulou o aumento da dependência entre as ações do “indivíduo” ocidental, que por sua vez, ficava cada vez mais amarrado a tais teias de ações organizadas e rigorosas. Nesse sentido, o processo civilizador ocidental articulava mecanismos de uniformização e estabilidade.

“A teia de ações tornou-se tão complexa e extensa, o esforço necessário para comportar-se ‘corretamente’ dentro dela ficou tão grande que, além do autocontrole consciente do indivíduo, um cego aparelho automático de autocontrole foi firmemente estabelecido. Esse mecanismo visava prevenir transgressões do comportamento socialmente aceitável mediante uma muralha de medos profundamente arraigados, mas, precisamente porque operava cegamente e pelo hábito, ele, com frequência, indiretamente, produzia colisões com a realidade social.” (ELIAS, 1993: 196).

Ao se formar um monopólio da força cria-se espaços pacificados, que normalmente estão livres de atos de violência. As pressões que atuam sobre as pessoas nesses espaços são diferentes das que existiam antes. Formas de violência não-física que sempre existiram, mas que até então sempre estiveram misturadas ou fundidas com a força física, são agora separadas destas últimas. Persistem, mas de forma modificada, nas sociedades mais pacificadas. São mais visíveis como tipos de violência econômica. O processo de monopolização dos meios de produção e dos meios econômicos substitui a violência física, quando essa não é mais permitida pelas construções morais do processo civilizador.

Segundo Hobsbawn (2000), as rebeliões sociais podem surgir quando grupos sociais sem classes oferecem resistência a imposição das sociedades de classes e aos processos de

domesticação cultural e econômica propagados pela consolidação dos Estados Nacionais. Essas rebeliões constituem movimentos contra o poder econômico.

Hobsbawn (2000) observa que as rebeliões sociais não podem existir fora de ordens socioeconômicas e políticas que possam ser desafiadas. O estabelecimento de determinadas lógicas simbólicas que se consolidaram com a moderna economia capitalista foram fatores conceituais e práticos que estimularam muitas revoltas camponesas, como respostas não domesticadas e marginais a lógica cultural capitalista.

“É isso que tem em comum a economia seminômade dos pastores dos clãs, da qual tradicionalmente saia à maior parte dos bandidos dos Bálcãs e da Anatólia, os gaúchos livres dos pampas da Argentina oitocentista, que resistiam à cidade e as leis burguesas sobre a propriedade junto com seus caudilhos rurais, e os cafeicultores colombianos do século XX que protegem ‘seus’ bandidos. Todos resistem à invasão do poder da autoridade e do capital procedentes de fora.” (HOBBSAWN, 2000: 23).

Portanto, para compreender as rebeliões e sua história devemos vê-las no contexto da história do poder, ou seja, do controle, por parte dos governos ou outros centros de poder (no campo, principalmente os donos da terra e do gado), daquilo que se sucede nos territórios e entre as populações sobre as quais pretendem exercer controle. Esse controle se limita sempre a determinados territórios e populações, já que até hoje todos os Estados ou pretendentes ao poder, inclusive os impérios mais poderosos, sempre tiveram que coexistir com outros territórios e populações que se acham fora do seu alcance.

Os rebeldes, por definição, resistem em obedecer, estão fora do alcance do poder, portanto realizam movimentos semelhantes às tendências das máquinas de guerra selvagens. Hobsbawn (2000) observa que tais sistemas e redes políticas não oficiais podem aproximar-se de todos aqueles que se encontravam fora da estrutura oficial de poder e contra ela, inclusive os bandidos sociais e os grupos marginais.

Dessa forma, as rebeliões sociais são ações de grupos sociais não domesticados pelo processo simbólico da lógica capitalista. Esses movimentos podem aderir à rebelião de grupos nômades contra a propriedade privada ou podem representar reações subterrâneas de grupos marginais e minoritários, que desafiam a lógica “respeitável” do “moderno” processo civilizador.

“Nenhuma sociedade poderia sobreviver durante qualquer período de tempo, naturalmente, a menos que possuísse uma economia de alguma espécie. Acontece, porém, que, anteriormente à nossa época, nenhuma economia existiu, mesmo em princípio, que fosse controlada por mercados. Apesar da quantidade de fórmulas cabalísticas acadêmicas, tão persistentes no século dezanove, o ganho e o lucro feitos nas trocas jamais desempenharam um papel importante na economia humana.” (POLANYI, 2000: 59).

CAPÍTULO 3. A INVENÇÃO DA “NECESSIDADE ECONÔMICA”.

3.1. A perspectiva economicista das necessidades.

A teoria da história de Adam Smith (2009[1776]) é baseada na existência de quatro estágios de desenvolvimento econômico e social: a caça, o pastoreio, a agricultura e o comércio. Em cada estágio, o funcionamento dos modos de produção e de distribuição das “necessidades econômicas” era a chave para a compreensão das instituições sociais e das estruturas de poder de uma sociedade. Entretanto, na perspectiva de Adam Smith (2009[1776]), essas necessidades apresentavam uma tendência evolutiva, ou seja, o movimento histórico da humanidade seria baseado em um percurso pelos vários estágios crescentes de “necessidades econômicas”. Nesse movimento, o modo de produção capitalista seria o sistema econômico mais adequado para satisfazer essa dinâmica inquieta das necessidades humanas.

A economia clássica começou como um estudo de filosofia moral, na qual Adam Smith e Hobbes defendiam a essência egoísta do ser humano. Nesses modelos morais formulados pela economia clássica, o comportamento e as escolhas não eram guiados pelos valores culturais. A busca de um comportamento econômico universal desprezou o sistema simbólico e as categoriais cognitivas como definidores dos padrões de escolha. Desse modo, tais modelos não colocam em foco a noção de motivação social, enquanto sistema simbólico que afeta práticas e emoções.

As análises dos economistas clássicos, desde Adam Smith adotam pressupostos individualistas na determinação das “necessidades econômicas”. Dessa forma, a economia política consiste na busca da satisfação das necessidades dos indivíduos, em particular de

suas necessidades materiais. Segundo essa concepção, o indivíduo supõe-se como o único fim das relações econômicas.

A tradição da economia política clássica tem como centro de análise o “Homo Economicus”, que consiste em uma entidade individual, cuja racionalidade econômica é suposta “a priori”. Nesse contexto, comportar-se como um agente econômico significa fazer escolhas racionais.

Assim, a lógica da economia clássica se resume às relações sociais mediadas pelo mercado, ou seja, toda engrenagem da organização econômica é representada pelas decisões racionais de oferta e demanda. Os agentes econômicos (consumidores e produtores) se comportam como se suas necessidades fossem exclusivamente práticas, e se resumissem na melhor escolha preço/ quantidade. Portanto, os economistas clássicos com sua “teoria subjetiva” estudaram apenas os “desejos aquisitivos”, mas é necessário o estudo de outras motivações, como as estabelecidas pela cultura.

O historiador do pensamento econômico, Eric. Hunt (1982[1978]) define o utilitarismo como uma forma de subjetivismo racionalista. Nessa visão, os fundamentos intelectuais da teoria da utilidade estão baseados na consciência de condições humanas especiais sob o modo de produção capitalista, aliadas a projeção universal e a generalização destas condições, como naturais a todos os seres humanos.

Portanto, na visão utilitarista os motivos humanos são baseados no auto-interesse e conseqüentemente em uma posição egoísta. Os pensadores, que seguiram a tradição do utilitarismo, acreditaram que os motivos humanos eram associados ao desejo de obter prazer e desviar a dor. Esse foi o pressuposto básico da Teoria do valor-utilidade presente no Utilitarismo de Jeremy Bentham (2007[1789]). Assim, o comportamento humano, não era associado ao emocional e ao não racional. Todos os atos eram vistos como decisões calculadas e racionais.

Pode-se dizer que Bentham (2007[1789]) elaborou uma filosofia social da utilidade, na qual a motivação humana era o desejo de maximizar a utilidade. Para Bentham

(2007[1789]) a utilidade quer dizer a propriedade de qualquer objeto que tenda a produzir algum benefício, vantagem, prazer ou felicidade.

Nessa perspectiva, toda atividade humana é derivada do desejo de maximizar prazer. Para Bentham (2007[1789]), os indivíduos eram maximizadores calculistas de prazer e também eram individualistas. Desse modo, todo o valor se baseia na utilidade. Já Stewart Mill (2010) defendia um estilo diferenciado de utilitarismo, no qual a cultura capitalista concorrencial moldava as personalidades e o comportamento econômico.

Partindo desses pressupostos, a Microeconomia Neoclássica continua a abordagem teórica sobre o interesse próprio, desenvolvendo modelos comportamentais matemáticos, que definem a demanda e a oferta. A teoria econômica da demanda define as escolhas entre opções, em uma situação em que as coisas desejadas e as coisas possuídas são escassas. Nesse modelo, o problema é maximizar a satisfação subjetiva e o bem-estar, o que os economistas chamam de maximização da utilidade, ou seja, a satisfação adquirida pelo consumo.

A base a teoria neoclássica da utilidade está centrada nos seguintes conceitos: individualismo atomista, utilitarismo egoísta, dependência dos mercados e racionalismo calculista. Porém, essa racionalidade humana maximizadora, que pode ser expressa matematicamente em uma função de utilidade, não contempla as imperfeições das chamadas decisões racionais.

O psicólogo Amos Tversky (2003) mostrou experimentalmente, que o cérebro humano é uma ferramenta de decisão imperfeita, mesmo quando confronta simples problemas de escolha. Nessa mesma linha, Hebert Simon (1980) estudou pessoas que nem sempre procuram a solução ótima, elas não se esforçam. Ao contrario, elas organizam um objetivo mínimo e adotam a primeira estratégia que conseguem encontrar para atingir esse objetivo.

A suposição consolidada pela economia clássica e neoclássica está baseada no conceito de um “Homem Econômico”, que busca seus próprios interesses e que representa

o comportamento geral dos seres humanos, em questões econômicas. Essa suposição despreza a pluralidade das motivações humanas ao determinar a noção de auto-interesse como regra geral para o comportamento humano.

Entretanto, próprio Adam Smith (1999) já focalizava suas reflexões na noção de autodomínio, que não é idêntica a noção de auto-interesse. A concepção smithiana de “sentimentos morais” está enraizada nos filósofos estoicos, para os quais a autodisciplina associada à simpatia desempenha um peso relevante na noção de comportamento humano.

“Como ele mesmo salientou, ‘o homem, segundo os estoicos, deve considerar-se não separado e desvinculado, mas um cidadão do mundo, um membro da vasta comunidade da natureza, ‘e no interesse dessa comunidade, ele deve em todos os momentos estar disposto ao sacrifício de seu mesquinho auto- interesse. Embora a prudência vá muito além da maximização do auto-interesse, Smith em geral considerava apenas como sendo ‘de todas as virtudes a que mais auxilia o indivíduo’” (SEN, 1987: 39).

Essa posição smithiana da simpatia além da prudência apresentou uma tendência a perder-se nas obras de economistas defensores das idéias de Smith. Essa tendência ilustra uma interpretação equivocada sobre as motivações humanas, além disso, evidencia o descaso com a análise ética dos sentimentos e do comportamento, na análise econômica convencional.

Esse reducionismo presente na economia neoclássica contemporânea é um dos principais pontos de deficiência da teoria econômica; e reflete o distanciamento entre economia e ética. Esse modelo teórico insuficiente foi incorporado de maneira peculiar pela teoria neoclássica do consumo.

3.2. “Necessidade econômica” e consumo.

Na época de Adam Smith, a miséria humana havia-se transformado na ciência positiva de como aproveitamos ao máximo nossas eternas insuficiências, e tiramos a máxima satisfação possível de meios que estão sempre aquém de nossas necessidades. Tratava-se da mesma condição humana miserável contemplada na cosmologia cristã, só que aburguesada – uma elevação do livre arbítrio à escolha racional, que proporcionou uma visão mais animadora das oportunidades materiais trazidas pelo sofrimento humano.

“De mal original e fonte de uma vasta tristeza em Santo Agostinho, as necessidades do corpo passaram a ser simplesmente ‘naturais’ em Hobbes, ou pelo menos, um ‘mal necessário’, para o barão de Holbach, até acabarem, em Adam Smith ou Milton Friedman, como a fonte suprema da virtude social” (SAHLINS, 2000: 569).

Para os filósofos materialistas é neste ponto que existe uma lei do movimento dos corpos humanos que legitima as respostas racionais às necessidades do corpo. As necessidades humanas passaram a ser a própria razão da sociedade.

“A tentativa reiterada de fazer da necessidade e da ganância individuais a base da sociabilidade, como nos texto de Helvetius, foi um dos projetos mais interessantes da antropologia tradicional. Também aqui, uma longa linhagem de ancestrais acadêmicos – que remonta a Vico e Maquiavel, passando por filósofos do Iluminismo e chegando aos utilitaristas ingleses e suas encarnações mais recentes, na Escola de Economia de Chicago - afirmou que o interesse pessoal do indivíduo é o liame fundamental da sociedade.” (SAHLINS, 2000: 570).

Esses conceitos fundamentam as teorias nas quais a sociedade é uma união de indivíduos ligados uns aos outros pela reciprocidade de suas necessidades, ou por um desejo mútuo de prazer. Para Sahlins (2000), restou ao capitalismo, como desdobramento material dessas filosofias, trazer a escassez para o primeiro plano e, com isso, privilegiar a

dor, e não o prazer, como motivo primordial dos juízos intelectuais, dos valores dos objetos e das relações sociais.

“A economia burguesa fez das necessidades humanas um fetiche, no sentido de que as necessidades, cuja origem e caráter são sempre sociais e que são, desse modo, objetivas, tiveram de ser presumidas como experiências subjetivas de dor.” (SAHLINS, 2000: 576).

“Em nossa experiência subjetiva, a cultura é epifenômeno de uma economia do alívio das dores corporais. O determinismo biológico é uma percepção mistificada da ordem cultural, sustentada particularmente pela economia de mercado.” (SAHLINS, 2000: 576).

Sahlins (2000) observa que o desenvolvimento da civilização ocidental esteve associado ao consumo de substâncias de tolerabilidade como o chá, o chocolate e o café. Essas substâncias tornaram suportável a existência terrena de um “Homo Economicus” que vive condenado ao sofrimento, devido às suas insaciáveis necessidades corporais. Sahlins (2000) demonstra que o conceito economicista de “necessidade econômica” reflete o sentido trágico da condição do homem ocidental

Na época da economia política clássica a escassez e a necessidade transformaram-se na premissa da sabedoria econômica e na fonte do bem-estar nacional. A sublimação (social e moral) dos desejos temporais foi dissolvida com o desenvolvimento capitalista. O homem tornou-se a máquina de prazer e dor inventada por Hobbes e preferida pelos filósofos utilitaristas.

“A nova racionalidade baseou-se numa requintada sensibilidade ao prazer e à dor, em especial à dor, a qual é, ao mesmo tempo, mais duradoura do que o prazer e a condição de sua possibilidade. Mas, enfim, a economia capitalista transformou as necessidades humanas num fetiche supremo, no sentido de que as necessidades, que são sempre de caráter social e objetivo, tiveram de ser assumidas como experiências subjetivas de aflição corporal.” (SAHLINS, 2000: 487).

O conceito de necessidade, desenvolvido pela arqueologia conceitual de Sahlins, permite compreender as dimensões simbólicas do consumo capitalista, enquanto prática social que relaciona o sujeito ao objeto. Nessa arqueologia, Sahlins contribui para uma genealogia do conceito de necessidade, que questiona a existência econômica das “necessidades econômicas”.

Essa arqueologia conceitual elaborada por Sahlins demonstra que o consumo não é unicamente um processo de satisfação objetiva de necessidades materiais, na medida em que também está associado à produção simbólica das necessidades. Portanto, as “necessidades econômicas” capitalistas não são fatos “puramente” econômicos, mas sim construções de sentido, que podem ser observadas nas dimensões simbólicas do consumo.

Para Sahlins (2003[1976]), nenhum objeto, nenhuma coisa é ou tem movimento na sociedade humana, exceto pela significação que os homens lhe atribuem. Em alguns comentários sobre as práticas sociais norte-americanas associadas à preferência por comida e ao tabu relacionado aos animais domésticos, Sahlins (2003[1976]) sugere a presença da razão cultural nos hábitos alimentares estudados.

Nessa perspectiva, é o valor sociocultural do alimento que determina seu valor econômico. Desse modo, o consumo enquanto troca simbólica contém um discurso. Para Sahlins (2003[1972]) o valor de troca e o consumo dependem de decisões e interpretações sobre a “utilidade”. Essas decisões giram em torno da significação social das diferenciações concretas entre os objetos-produtos. Tais objetos só tornam-se trocáveis através de suas diferenças significativas. São esses processos significativos que determinam o valor de uso dos produtos.

“Um consumidor nunca está isolado, como um orador. É nesse sentido que precisamos fazer uma total revolução na análise do consumo. Da mesma maneira que não há uma linguagem simplesmente por causa da necessidade individual de falar, mas antes de tudo a linguagem- não como um sistema absoluto, autônomo, mas como uma estrutura contemporânea de troca de significado, ao qual é articulada

a interação individual da fala- no mesmo sentido, também não há consumo por causa de uma necessidade objetiva de consumir, uma intenção final do sujeito em relação ao objeto. Há uma produção social, um sistema de troca de materiais diferenciados, de um código de significados e valores constituídos.” (BAUDRILLARD, 1972: 78).

Complementando essa abordagem, a perspectiva de Mary Douglas (1979) define que o consumo é como um código através do qual são traduzidas determinadas relações sociais. Portanto o comportamento de grupos de consumidores específicos está associado a práticas sociais de classificação do mundo. Para Douglas (1979), os bens são neutros e seus usos é que são sociais, na medida em que podem ser usados como “pontes” de significação.

A etnografia do consumo pretende interpretar o que acontece no momento em que os objetos materiais deixam os locais de venda e são apropriados pelos sujeitos sociais. Nesses processos sociais de apropriação de objetos-produtos, o consumo é um momento-lugar de lutas culturais. Desse modo, o consumidor está inserido em contextos de tráficos de significados, que podem muitas vezes estar associados às dimensões políticas do consumo enquanto prática cultural.

“Em vez de supor que os bens sejam em primeiro lugar necessários à subsistência e à exibição competitiva, suponhamos que sejam necessários para dar visibilidade e estabilidade às categorias da cultura. É prática etnográfica padrão supor que todas as posses materiais carreguem significação social e concentrar a parte principal da análise cultural em seu uso como comunicadores” (DOUGLAS, 1979: 105).

Nesse contexto, os estudos de Douglas (1979) ao proporem uma teoria cultural do consumo dialogam com a teoria antropológica das “necessidades econômicas” elaborada por Sahlins. Tais estudos retomam algumas posições de Lévi-Strauss, ao afirmarem que as mercadorias são boas para comer, vestir, abrigar e também para pensar sobre os meios simbólicos das criações humanas.

O objetivo mais geral do consumidor só pode ser construir um universo inteligível com os objetos que escolhe. O consumo é, portanto, parte das dimensões visíveis de contextos e práticas culturais. Nesses contextos, o consumidor exerce estratégias hierárquicas de classificação de valores associados aos objetos.

3.3. Limitações da teoria econômica.

Na teoria econômica do comportamento do consumidor, formulada por Debreu (1959) e Uzama (1960), observa-se um “refinamento” teórico dos postulados utilitaristas do século XIX, porém esses dois autores ainda conservam uma teoria da demanda baseada em critérios de necessidades físicas e materiais.

“Se ao menos houvesse acordo sobre se o consumo é um fim em si mesmo, ou se é um meio para determinado fim, isso seria um ponto de partida. Mas o consumo às vezes é tratado como se fosse um custo na manutenção da oferta de trabalho saudável ao mercado, como se o consumidor fosse um glorioso cavalo de carga a ser alimentado, banhado e mantido em forma” (DOUGLAS, 1979: 59).

O economista Kelvin Lancaster (1966) desenvolveu algumas abordagens teóricas para analisar o comportamento do consumidor, que privilegiavam as propriedades físicas e pragmáticas dos bens e seus usos. Porém, a abordagem de Lancaster apresenta uma teoria da demanda que é incapaz de conceber o consumidor como um ser social.

Dessa forma, Lancaster (1966) interpreta as “necessidades econômicas” como necessidades físicas universais. O foco dessa teoria está concentrado em exemplos como o das proteínas e calorias enquanto propriedades necessárias e que estão subjacentes as demandas por alimentos. Portanto, Lancaster (1966) apresenta uma teoria materialista do consumo, associada a uma lógica da demanda baseada em necessidades humanas gerais.

“Embora essa concepção da economia seja amplamente acalentada (e não sem razão, considerando o modo como evoluiu a economia moderna), existe ainda assim algo de extraordinário no fato de a economia haver de fato evoluído dessa maneira, caracterizando a motivação humana nesses termos tão espetacularmente restritos.” (SEN, 1987: 18).

Entretanto, os economistas neoclássicos parecem ignorar que o estudo da economia está associado à investigação e avaliação de objetivos associados à concepção de realização social. Dessa forma, as análises econômicas desprezam a importância da cultura na modelagem do comportamento do consumidor, já que suas teorias não estão atentas à diversidade de sistemas econômicos existentes no mundo. Na perspectiva dessas teorias, é preciso construir modelos gerais para o comportamento humano.

Na crítica da economia política, Baudrillard (1972) diz que nos dois campos de construção da economia política, o valor de troca e o valor de uso, devem ser re-analisados sob a ótica geral de uma economia política que inclua o valor de troca simbólico. Para Sahlins (2003[1976]), a produção e o consumo de mercadorias não são processos puramente naturais e pragmáticos de satisfação de necessidades materiais, na medida em que existe uma dimensão simbólica na construção social das “necessidades econômicas”.

“Mais que uma prática ou interesse “econômico”, a sociedade comporta significados desenvolvidos por toda a ordem cultural. Para os homens, não pode haver qualquer interesse ou significância práticos nos objetos de consumo, tal como é característico nos animais, cuja relação com o objeto é precisamente confinada às coisas como elas são.” (SAHLINS, 2003 [1976]: 127)

Para Sahlins (2003[1976]), a razão prática é uma explicação indeterminada das “necessidades econômicas”, pois ela não explica a forma cultural de tais necessidades. Porém, é justamente essa forma que confere o caráter especificamente humano a tais necessidades. A utilidade não é uma qualidade do objeto, mas uma significação das qualidades objetivas.

Nesse contexto, em que a utilidade não é um conceito puramente físico e natural dos objetos, temos que as “necessidades econômicas”, influenciadas pelas categorias simbólicas de utilidade, não se resumem às necessidades materiais de sobrevivência biológica. Assim, existe a presença da razão cultural em toda prática social considerada “puramente” econômica.

A economia política, por outro lado, definiu-se como a ciência que estuda o comportamento humano como uma relação entre fins e meios raros que tem usos alternados. Entretanto, o econômico e sua suposta racionalidade, são definidos em termos de estrutura e não de comportamento formal.

“O princípio da racionalidade é apresentado como um dado invariável da natureza humana, como um fato cotidiano e banal de experiência que remete a um ‘*a priori*’ não histórico ou trans-histórico... Os economistas clássicos nos dão, com a doutrina do liberalismo, um exemplo típico de uma pseudo dedução a partir desta generalidade. (GODELIER, 1966: 26).

O princípio da racionalidade econômica consiste em um produto histórico do capitalismo. Em *Cultura e Razão Prática* (1976), Sahlins defende que a especificidade da sociedade capitalista não consiste no fato do sistema econômico escapar da determinação simbólica, mas sim que o simbolismo econômico é estruturante e determinante.

Para desenvolver essa hipótese, Sahlins (2003[1976]) analisou simbolicamente a produção americana para satisfação das necessidades de alimentação e vestuário. Nesse estudo, fica evidente que as necessidades são culturalmente construídas, portanto não constituem somente coisas úteis, mas símbolos.

A insuficiência da noção de racionalidade econômica nos remete a noção de que não se pode analisar o econômico em todos os seus aspectos apenas por meio da Ciência Econômica, pois o econômico é englobado pela dinâmica das estruturas não econômicas, que determinam seu sentido. Entretanto, a análise neoclássica do consumo parte do comportamento dos indivíduos e coloca em evidência uma definição formal do econômico. Com isso elimina o problema do estudo das necessidades sociais, contentando-se com um conhecimento estatístico das preferências individuais.

Nessa teoria neoclássica, o comportamento do consumidor está diretamente envolvido pela teoria marginal do valor, ou seja, as preferências dos consumidores e a hierarquia de suas necessidades devem explicar as proporções em que cada consumidor está

disposto a trocar seus recursos por outros. Essas proporções determinam as taxas de troca dos bens e serviços. Determinam assim, os preços.

Sahlins (2003[1976]) desenvolve uma crítica antropológica à abordagem na qual as culturas humanas são formuladas a partir da atividade prática e do interesse utilitário. Para Sahlins (2003[1976]), na Teoria da Utilidade a lógica de proveito material governa a produção. A crítica de Sahlins (2003[1976]) pretende rebater a posição utilitarista de que a cultura deriva da atividade racional dos indivíduos na perseguição de seus melhores interesses.

As teorias da utilidade objetiva são naturalistas ou ecológicas. A lógica exata é o proveito adaptativo ou a manutenção do sistema dentro de limites naturais de viabilidade. O contraponto a essas razões práticas está na razão simbólica ou significativa.

“As alternativas nesse venerável conflito entre utilitarismo e um enfoque cultural podem ser colocadas da seguinte forma: se a ordem cultural tem de ser concebida como a codificação da ação intencional e pragmática real do homem, ou se, ao contrário, a ação humana no mundo deve ser compreendida como mediada pelo projeto cultural, que ordena imediatamente a experiência prática, a prática ordinária e o relacionamento com as duas. No final, a cultura estará relacionada, na sua especificidade, a outra lógica dominante- a lógica objetiva da superioridade prática ou a lógica significativa do esquema cultural. No primeiro caso, a cultura é um sistema instrumental; no segundo, o instrumental se encontra sujeito a sistemas de outra espécie” (SAHLINS, 2003[1976]: 61).

As teorias da utilidade promovem a eliminação da cultura, na medida em que o utilitarismo subjetivo está preocupado com a atividade intencional dos indivíduos, na execução de seus próprios interesses e satisfações. Essa teoria pragmática pressupõe a existência de um homem econômico universal, que seja racional. A cultura é tomada como um meio ambiente à disposição do indivíduo que age intencionalmente.

“... Todas as utilidades são simbólicas. Na medida em que ‘utilidade’ é o conceito de ‘necessidade’ apropriado a uma ordem cultural, ele deve incluir uma representação, por intermédio das propriedades concretas do objeto, das relações diferenciais entre pessoas... O ‘sistema de necessidades’ deve ser sempre relativo, não avaliável como tal pela necessidade e, em consequência, simbólico por definição.” (SAHLINS, 2003[1976]: 151).

Desse modo, a chamada razão prática consiste em uma explicação insuficiente das formas culturais. Para Sahlins (2003[1976]), os homens não consomem somente como seres biológicos, em um contexto de necessidade física. Os homens consomem objetos produzidos para sujeitos sociais específicos.

“Diversos economistas reconheceram, que a longo prazo os preços, sendo reações à demanda, dificilmente podem ser utilizados como explicação da demanda. Só os efeitos de mais curto prazo podem ser explicados por mudanças nos preços, e mesmo na renda. Tentando analisar mudanças na demanda por chá, cerveja, bebidas alcoólicas e tabaco no período de 1870-1958, Prest concluiu que o preço e a renda explicavam 1% da variância do consumo de chá e tabaco, 9% da variância das bebidas alcoólicas e 17,5% de variância de cerveja” (DOUGLAS, 1979: 158).

Nessa mesma perspectiva, Farrel (1952) constatou empiricamente através de estudos econométricos que as variáveis estritamente econômicas são pouco importantes na determinação da demanda. Nesses estudos as chamadas variáveis sociais apresentam efeitos na estrutura da demanda muito maiores do que os efeitos dos preços e da renda.

A etnografia é capaz de demonstrar que existem hierarquias no processo de consumo. Nesse sentido, o objetivo do consumidor é operar um sistema coerente de informações, utilizando critérios de marcação. A necessidade de bens serve a necessidade de envolver-se de maneira significativa com outros consumidores.

Para Sahlins, o consumo não se resume a uma manifestação das “necessidades econômicas”, na medida em que é um conceito produzido através de um processo de construção simbólica.

“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*” (LANNA, 2001).

Nessa linha de raciocínio, a produção e o consumo são partes de uma estrutura cultural. Assim, a lógica da maximização é somente a aparência de outra razão. Uma observação mais atenta percebe a existência de um código simbólico dos objetos, em relação ao qual o mecanismo de oferta-demanda é dependente.

Os objetos e as pessoas da produção capitalista estão inseridos em um sistema de avaliações simbólicas. Desse modo, a própria economia capitalista escapa as teorias utilitárias ao configurar-se como um processo simbólico. Sahlins (2003[1976]) observa que na cultura ocidental a economia é um *locus* de produção simbólica. “A singularidade da sociedade burguesa não está no fato de o sistema econômico escapar à determinação simbólica, mas em que o simbolismo econômico é estruturalmente determinante.” (SAHLINS, 2003[1976]: 209).

Portanto, a produção capitalista de mercadorias é um processo cultural, como qualquer sistema econômico, e não uma atividade exclusivamente material e natural. Dessa forma, a produção, que na perspectiva das teorias econômicas, consiste em um processo de satisfação das necessidades humanas, com a abordagem de Sahlins passa a ser interpretada como um processo de produção de significados, na medida em que a produção está associada a uma demanda simbólica. Como a acumulação de valor de troca se dá enquanto

valor de uso, a produção capitalista desenvolve um código simbólico, expresso através de diferenças significativas entre os produtos.

“No entanto, como ela se apresenta ao produtor como uma procura de ganhos pecuniários e ao consumidor como uma aquisição de bens ‘úteis’, o caráter simbólico básico do processo fica totalmente às escondidas dos participantes- e também dos economistas em geral, na medida em que a estrutura significativa da demanda é um ‘dado’ exógeno em suas análises.” (SAHLINS, 2003[1976]: 211).

A desconstrução antropológica do conceito de “necessidade econômica” percorre um caminho conceitual, no qual as necessidades passam a ser compreendidas como produtos simbólicos, ou seja, “as necessidades econômicas” não são dadas *a priori*, pois são produzidas socialmente, dentro de um contexto cultural.

“É na medida em que todo um leque lhe é oferecido que o comprador ultrapassa a estrita necessidade de compra e se empenha pessoalmente além. Alias não temos mais a possibilidade de não escolher e simplesmente comprar um objeto em função do uso- nenhum objeto hoje se propõe assim no ‘grau zero’ da compra... a liberdade que temos de escolher nos constringe a entrar em um sistema cultural.” (BAUDRILLARD, 2000: 149).

Nesse contexto, é possível interpretar o consumo como uma prática social que não se resume a um processo de satisfação de “necessidades econômicas”. O consumo, diz Baudrillard (2000), não é este modo passivo de absorção e de apropriação que se opõe ao modo ativo da produção, presente nas formas de sociabilidade das chamadas “sociedades industriais”.

“É preciso que fique claramente estabelecido desde o início que o consumo é um modo ativo de relação (não apenas com os objetos, mas com a coletividade e com o mundo), um modo de atividade sistemática e de resposta global, no qual se funda todo o nosso sistema cultural” (BAUDRILLARD, 2000: 206).

Para Baudrillard (2000), os objetos e os produtos materiais não são os objetos específicos de consumo, enquanto objetos de necessidade e satisfação. Portanto, a análise economicista que define a demanda como um processo de busca de satisfação de necessidades não é suficiente para definir o conceito e o processo social de consumo.

“O Consumo não é nem uma prática material, nem uma fenomenologia da ‘abundância’, não se define nem pelo alimento que se digere, nem pelo vestuário que se veste, nem pelo carro que se usa, nem pela substância oral e visual das imagens e mensagens, mas pela organização de tudo isto em substância significante; é o consumo a totalidade virtual de todos os objetos e mensagens constituídas em um discurso cada vez mais coerente. O consumo, pelo fato de possuir um sentido, é uma atividade de manipulação sistemática de signos” (BAUDRILLARD, 2000: 206).

Portanto, a análise da demanda exige uma análise dos significados associados ao consumo. Nessa análise, o método etnográfico permite a observação dos determinantes simbólicos particulares a cada processo de consumo. Dessa forma, uma etnografia com grupos de consumidores em situações específicas é capaz de descrever as dinâmicas culturais inerentes à demanda por determinados objetos.

Para tornar-se objeto de consumo é preciso que o objeto se torne signo, portanto arbitrário e não coerente com uma relação puramente concreta, mas adquirindo coerência e conseqüentemente sentido em uma relação abstrata e sistemática com todos os outros objetos-signos. Assim, não se consome os objetos e sim a própria relação.

Portanto, a demanda só pode ser entendida enquanto relação simbólica, na medida em que a análise utilitarista baseada na maximização da relação preços-quantidades é insuficiente. O utilitarismo, entretanto, é a maneira pela qual a economia ocidental e na realidade toda a sociedade se experimenta: a maneira como é vivida pelo sujeito participante e pensada pelo economista. Na esfera produtiva, a vantagem material toma a

forma de um valor monetário acrescido; para o consumidor, a despesa monetária é percebida como um retorno em utilidade.

“Isto define o consumo como uma prática idealista total, sistemática, que ultrapassa de longe a relação com os objetos e a relação inter-individual... Assim a exigência de cultura é viva: mas no livro de luxo ou no cromo da sala de jantar é só a idéia que é consumida.” (BAUDRILLARD, 2000: 209).

Portanto, os objetos de consumo constituem uma matriz idealista de signos, no qual é indicado um projeto de vida, através de uma materialidade transitória, algo mais próximo da imaterialidade, pois o que é consumido é um discurso. A satisfação nunca é puramente econômica, pois o fundamento humano da demanda é simbólico.

3.4. A produção do desejo.

O debate teórico sobre o conceito de necessidade, e a conseqüente oscilação conceitual entre necessidade individual, associada à subjetividade dos indivíduos e a necessidade coletiva, associada aos determinantes sociais; estimula uma investigação sintética sobre os processos sociais de produção do desejo, a fim de analisar como as subjetividades são produzidas em contextos locais, sobre influência da semiótica capitalista.

Nesse quadro teórico, o intrigante livro *Caosmose: um novo paradigma estético*, de Felix Guattari (1992), contém uma arqueologia dos processos de produção das subjetividades. Nessa busca totalmente heterodoxa, Guattari (1992) propõe alguns esboços dos determinantes múltiplos do desejo.

Para Guattari (1992), a subjetividade é produzida por instâncias, individuais, coletivas e institucionais. Nesse ponto de vista, os diferentes registros semióticos, que concorrem para a produção da subjetividade, não estabelecem relações hierárquicas obrigatórias, fixadas definitivamente. Essa abordagem também não implica nas determinações do tipo infra-estrutura material - superestrutura ideológica.

“Pode ocorrer, por exemplo, que a semiotização econômica se torne dependente de fatores psicológicos coletivos, como se pode constatar com a sensibilidade dos índices da bolsa em relação às flutuações da opinião.” (GUATTARI, 1992:13).

Portanto, a subjetividade é plural e polifônica, na medida em que não existe nenhuma instância dominante de determinação. Nesse sentido, a perspectiva de Guattari (1992) permite ampliar a definição de subjetividade, de modo a ultrapassar a oposição clássica entre sujeito individual e sociedade.

“... Parece indicado forjar uma concepção mais transversalista da subjetividade, que permita responder ao mesmo tempo a suas amarrações territorializadas idiossincráticas (territórios existenciais) e a suas aberturas para

sistemas de valor (universos incorporais) com implicações sociais e culturais.” (GUATTARI, 1992: 14).

Essa concepção atua como um catalisador destrutivo de todos os conceitos naturalistas das necessidades, pois permite dissociar o conceito de necessidade subjetiva dos fatores unicamente corporais e, portanto, biológicos. Ou seja, o desejo enquanto crítica da noção de necessidade possui um caráter trans-subjetivo, pois não dissocia o sentimento de si do sentimento do outro.

Desse modo, para Guattari (1992) uma dialética entre os afetos partilhados e os não partilháveis estrutura a emergência da subjetividade. Esse estado latente da subjetividade está sempre presente no sonho, no delírio, na exaltação criadora e no sentimento amoroso. Ou seja, nessa concepção, a subjetividade é parcial, pré-pessoal, polifônica e “maquinica”.

Transitando suas reflexões para as sociedades não ocidentais, Guattari (1992) retoma a noção de que nessas sociedades as práticas são multireferenciadas e dessa forma cristalizam segmentos complementares de subjetividade. Nessas organizações sociais, cada indivíduo se encontra envolto por várias identidades transversais coletivas. Portanto, existem cruzamentos de múltiplos vetores de subjetivação parcial. O psiquismo do indivíduo não estava organizado em faculdades interiorizadas, mas em registros expressivos e práticos, diretamente conectados à vida social e ao mundo externo.

De maneira diametralmente oposta, o desenvolvimento ocidental é marcado por uma tentativa discursiva de individuação da subjetividade, que através de mecanismos de violência conceitual, e micropolíticas de colonização imaginária busca dizimar a polivocalidade presente na produção da subjetividade.

A subjetividade, segundo Deleuze & Guattari (2010), não é dada; ela é objeto de uma incansável produção que transborda o indivíduo por todos os lados. Nessa perspectiva, acontecem processos de individuação ou de subjetivação, que se fazem nas conexões entre fluxos heterogêneos, dos quais o indivíduo e seu contorno seriam apenas uma resultante.

Assim, as figuras da subjetividade são por princípio, efêmeras, e sua formação pressupõe necessariamente agenciamentos coletivos e impessoais.

A fim de circunscrever o plano onde se opera esse processo de produção: inspirando-se em Antonin Artaud, Deleuze & Guattari (2010) lhe darão o nome de “Corpo sem Órgãos”. É nesse corpo que os encontros com o outro, não só humano, geram intensidades que os autores definirão como “singularidades pré-individuais” ou “proto-subjetivas”. Os agenciamentos de tais singularidades são exatamente aquilo que irá vazar dos contornos dos indivíduos, e que acaba levando à sua reconfiguração.

Esse esforço de Deleuze & Guattari (2010) visou pensar o peculiar modo de produção da subjetividade dominante na era do capitalismo globalizado, em um momento inclusive em que este ainda não se mostrava em todo o seu alcance, como é o caso nos dias de hoje. Nesse sentido, Deleuze & Guattari (2010) produzem uma interessante cartografia dos processos de subjetivação contemporâneos. Esboçar esse percurso permite indagar de que maneira a axiomática capitalista incide no âmbito da produção simbólica do consumo.

Nessa axiomática capitalista, é possível observar, em um primeiro olhar, uma multiplicação das mestiçagens que se operam na subjetividade, com elementos vindos de toda parte do planeta, não importando onde se esteja. Com isso, as identidades são pulverizadas muito rapidamente, o que pode levar a supor que o modelo identitário na construção da subjetividade estaria sofrendo igual pulverização. Entretanto, ao mesmo tempo em que se dissolvem as identidades, produzem-se “figuras-padrão”, de acordo com cada dimensão do mercado. As subjetividades são levadas a se reconfigurar em torno de tais figuras delineadas *a priori*.

Nesse contexto, algumas identidades locais fixas desaparecem para dar lugar a identidades globalizadas flexíveis. Estas acompanham o ritmo alucinado de mudanças do mercado, mas nem por isso deixam de funcionar sob o regime identitário.

No lugar de imagens *a priori* em torno das quais se reconfiguram as subjetividades desterritorializadas, o que se pode vislumbrar são modos de existência singulares e

heterogêneos. Tais modos se criam em função do mapa de intensidades que vai se traçando nesse denso processo de hibridações ao qual assistimos em nossos dias.

Deleuze & Guattari (2010) conservam a idéia de um inconsciente, mas propõem um inconsciente maquínico, ao invés de representacional ou estrutural. A noção de “maquínico”, que causou tanta controvérsia, define a operação por excelência do desejo: agenciar elementos de uma infinita variedade de universos e, a partir do que se engendra nesse agenciamento, produzir as múltiplas figuras da realidade e não só da realidade subjetiva.

“Trata-se de estar atento às rachaduras das formas vigentes no atual, para escutar o burburinho das singularidades pré-individuais ou proto-subjetivas que se agitam no virtual “Corpo sem Órgãos”; trata-se igualmente de farejar a pista de agenciamentos que favoreçam a atualização de tais singularidades como matérias de expressão.” (ROLNIK, 2005: 26)

Nesse contexto, o conceito economicista de necessidade é mais uma vez implodido em sua base subjetiva, pois para Deleuze & Guattari (2010), o desejo não carece de nada, não porque possa atingir a plenitude de uma satisfação, mas porque a falta só pode ser pensada do ponto de vista de um sujeito, que se orienta pela cartografia de uma axiomática da escassez proposta pela lógica capitalista. É esse sujeito que, ao ver sua figura desestabilizar-se pelos movimentos do desejo, o interpretará como sinal de uma carência de completude.

No livro *Micropolítica: Cartografias do desejo*, Guattari e Rolnik (2005) exploram de maneira muito interessante as estratégias do que eles chamam de “economia do desejo”, em suas dimensões sociais. Para Guattari (1996) essa abordagem é a própria Micropolítica.

Nessa perspectiva, os modos de produção “capitalísticos”, usando o termo desenvolvido por Deleuze & Guattari (2010), não funcionam unicamente no registro dos valores de troca. Eles funcionam também através de um modo de controle da subjetivação, o que na abordagem Micropolítica consiste em uma cultura da equivalência.

Assim, o capital funciona de modo complementar à cultura: o capital ocupa-se da sujeição econômica, e a cultura da sujeição subjetiva, que obviamente não está restrita a subjetividade individual. Novamente, a cultura está relacionada a determinado modo de expressão dos mercados de poder.

Continuando a arqueologia da subjetividade, Guattari (2005) defende a dissociação dos conceitos de indivíduo e de subjetividade, na medida em que a subjetividade não é passível de totalização ou de centralização no indivíduo. A subjetividade é essencialmente fabricada e modelada no registro do social. Desse modo, a produção da sensibilidade e do desejo não está atrelada absolutamente a representação do indivíduo. Essa produção é adjacente a uma multiplicidade de agenciamentos sociais.

Para Guattari (2005), um indivíduo sempre existe, mas apenas enquanto terminal; esse terminal individual se encontra na posição de consumidor de subjetividade. Ele consome sistemas de representações, de sensibilidades, ou seja, consome sistemas que não tem relação com categorias naturais universais.

Essa noção de consumo de representações associada ao conceito de consumidor de subjetividade permite ampliar o conceito de economia política para o conceito de economia subjetiva. Mas aqui, o conceito é totalmente diferente da economia subjetiva clássica e neoclássica. A perspectiva micropolítica conduz a negação do individualismo utilitarista, de Jeremy Bentham (2007[1789]).

Para Guattari (2005), o indivíduo está na encruzilhada dos múltiplos componentes da subjetividade. Esses componentes são corporais, sociológicos, políticos e inconscientes. Dessa forma, não existe uma subjetividade que somente recebe influências, pois a própria produção dessa subjetividade é criativa e múltipla.

“Seria conveniente definir de outro modo a noção de subjetividade, renunciando totalmente à idéia de que a sociedade, os fenômenos de expressão social são resultantes de um simples aglomerado, de uma simples somatória de subjetividades individuais. Penso, ao contrário, que é a subjetividade individual que resulta de um entrecruzamento de determinações coletivas de várias espécies, não só

sociais, mas econômicas, tecnológicas e de mídia.” (GUATTARI & ROLNIK, 2005: 34).

Graeber (2007) observa que desde Platão, a abordagem mais comum tem analisado o desejo a partir de uma perspectiva da falta. Mas também existe uma tradição alternativa a partir de Espinosa, que não está baseada na ausência de algo ou de um objeto, mas na preservação própria, ou seja, no desejo de continuar existindo.

Aqui, o desejo aparece como uma forma energética fundamental. Deleuze & Guattari (2010) elaboraram uma crítica a essas teorias da falta, influenciados pelas idéias de Nietzsche e de Espinosa. Nessa crítica, eles negam a noção de desejo como falta ao propor que o desejo é algo que flui entre todos e entre tudo. Dessa forma, o conceito de desejo está mais próximo do conceito de poder, presente nas teorias de Foucault. É uma forma de relação que mantém as coisas juntas.

Para Graeber (2007), na teoria de Espinosa, desejo é a idéia de um apetite, uma construção imaginária que produz atração ou disposição. Portanto, um elemento comum em todas essas definições é que o desejo, assim como as necessidades e as intenções, são produções do imaginário. Os objetos de desejo são sempre objetos imaginários. Logo, o desejo é diferente de necessidade, na medida em que o desejo implica uma relação social. Dessa forma, o desejo humano implica um reconhecimento mútuo.

O processo de produção do desejo é orientado por uma subjetividade, não restrita ao indivíduo. Esse desejo multireferenciado é o fundamento do consumo. Nesse sentido, a etnografia de processos de consumo específicos evidencia o vazio do conceito economicista de necessidades. Portanto, a dimensão simbólica do consumo, investigada pela pesquisa etnográfica, pode estar articulada com a noção de desejo, proposta por Deleuze & Guattari (2010).

A produção do desejo como processo transcende as relações homem – natureza, enquanto termos opostos. Nesse processo a relação sujeito – objeto é completamente outra. Dessa forma, a produção como processo cria um ciclo no qual o desejo se relaciona como princípio imanente. É nesse momento que surge o conceito de produção desejante.

Para Deleuze & Guattari (2010), o desejo não para de efetuar o acoplamento de fluxos contínuos e de objetos parciais essencialmente fragmentários e fragmentados. O desejo faz correr, flui e corta. Todo objeto supõe a continuidade de um fluxo, e todo fluxo supõe a fragmentação do objeto. Cada corpo interpreta o mundo inteiro segundo seu próprio fluxo.

Quando Lévi-Strauss (2006[1962]) investiga a dinâmica do pensamento selvagem, ele define a bricolagem como um conjunto de características estritamente ligadas: a posse de um estoque ou de um código múltiplo-limitado e a capacidade de introduzir os fragmentos em fragmentações novas. A dinâmica de produzir o produzir é uma das características da produção desejante.

A produção desejante é produção de produção. O próprio desejo é um processo de produção. Para Deleuze & Guattari (2010), a produção desejante só funciona sobre um constante fluxo de desarrançamento.

“Mas o essencial é o estabelecimento de uma superfície encantada de inscrição, ou de registro, que atribui a si própria todas as forças produtivas e os órgãos de produção, e que opera como quase-causa, comunicando-lhes o movimento aparente (o fetiche). Isto é tão verdadeiro quanto dizer que o esquizofrênico faz economia política, e que a sexualidade é questão de economia.” (DELEUZE & GUATTARI, 2010: 24).

A produção de registro não segue a mesma lógica da produção de produção. Essa última segue a dinâmica do acoplamento da “síntese conectiva”. Por outro lado, a síntese disjuntiva do registro vem recobrir as sínteses conectivas da produção. A produção de consumo é produzida pela e na produção de registro.

Toda produção desejante é imediatamente consumo e consumação, esta última no sentido de destruição. Deleuze & Guattari (2010) dizem que do mesmo modo que uma parte da libido, como energia de produção, se transformou em energia de registro, uma

parte desta se transforma em energia de consumo. É essa energia residual que anima a produção de consumo.

Durante os processos de consumo, um sujeito é produzido efemeramente na oposição entre as forças de atração e de repulsão: o sujeito aparece como um resíduo, ao lado da produção desejante. A síntese conjuntiva do consumo opera sob uma forma maravilhosa, uma espécie de máquina fantástica, na qual o prazer possui uma dimensão auto-erótica. Dessa forma, o erotismo do consumo cria a ilusão de que essas máquinas fantásticas liberam potências ilimitadas. Entretanto, nesse sistema não existe um equilíbrio final; mas um número ilimitado de estados estacionários, metaestáveis pelos quais um sujeito passa.

Para Deleuze & Guattari (2010), a esquizofrenia é o processo de produção do desejo capitalista. O desejo é produzido por mecanismos e intensidades externas que manipulam seu objeto de forma alucinatória ou fantasmagórica. O objeto é produzido pelo desejo. Assim, a necessidade é que é definida pela falta relativa do seu objeto, ao passo que o desejo aparece como aquilo que produz o fantasma e produz a si próprio separando-se do objeto, mas também posicionando a falta.

Disso deriva a apresentação do desejo como apoiado nas necessidades, mantendo-se a produtividade do desejo sobre o fundo das necessidades e da sua relação de falta com o objeto. Dessa forma, quando se reduz a produção desejante a uma produção fantasma, contentamo-nos em tirar todas as conseqüências do princípio idealista que define o desejo como uma falta, e não como produção.

“Não é o desejo que se apóia nas necessidades; ao contrario, são as necessidades que derivam do desejo: elas são contraproduzidas no real que o desejo produz. A falta é um contrafeito do desejo, depositada, arrumada, vacuolizada no real natural e social. O desejo está sempre próximo das condições de existência objetiva, une-se a elas, segue-as, não lhes sobrevive, desloca-se com elas, razão pela qual ele é, tão facilmente, desejo de morrer, ao passo que a necessidade dá a medida

do distanciamento de um sujeito que perdeu o desejo ao perder a síntese passiva dessas condições.” (DELEUZE & GUATTARI, 2010: 44).

Para Deleuze & Guattari (2010), a axiomática capitalista instaura essa prática do vazio como economia de mercado. Ao organizar a falta na abundância de produção, essa axiomática descarrega todo o desejo no grande medo de se ter falta. Dessa forma, o objeto parece dependente de uma produção real que se supõe exterior ao desejo (as exigências da racionalidade econômica). Entretanto, o desejo não é uma forma que se opõe a dinâmica material da produção social, pois a própria produção desejante é uma produção social.

3.5. Objetos de consumo

Graeber (2007) demonstra como o conceito de consumo aparece na Inglaterra no sentido de destruição. Com a expansão da teoria econômica e sua gradual colonização de outras disciplinas, a noção de desejo passou a ser imaginada como desejo de consumir. Nesse percurso, a noção de consumo assume uma dimensão cerimonial de destruição material.

Nos processos de consumo contemporâneos, o consumo surge como um modo ativo de relação, não somente com os objetos, mas também com a coletividade e com o mundo. Dessa forma, o consumo pode ser analisado como uma resposta global, que serve de base ao sistema cultural capitalista.

Baudrillard (1995) observa como as grandes corporações suscitam desejos irreprimíveis, criando novas hierarquias sociais que substituem as antigas diferenças de classes. Surge assim, uma nova mitologia: o objeto de consumo serve de utensílio e atua como um elemento discursivo de conforto e de prestígio. É esse ponto que constitui propriamente o campo do consumo.

Tanto na lógica dos signos como na dos símbolos, os objetos deixam totalmente de estar em conexão com qualquer função ou necessidade definida, precisamente porque respondem a outras motivações, sejam elas influenciadas pela lógica social ou pela lógica do desejo, as quais servem de campo móvel e inconsciente de significação.

“O consumo, na qualidade de novo mito tribal, transformou-se na moral do mundo contemporâneo. A magia que temos é branca, e não é possível qualquer heresia na abundância. É a alvura profilática de uma sociedade saturada, de uma sociedade sem vertigem e sem história, sem outro mito, além de si mesma.” (BAUDRILLARD, 1995: 12).

Nessa lógica capitalista, existe uma espécie de evidência fantástica do consumo e da abundância, criada pela multiplicação dos objetos, dos serviços, dos bens materiais,

originando como que uma categoria de mutação fundamental na ecologia da espécie humana. É nessa mutação que é possível observar a dinâmica semiótica do consumo.

“O conjunto das suas relações já não é tanto o laço com seus semelhantes quanto, no plano estatístico segundo uma curva ascendente, a recepção e a manipulação de bens e de mensagens, desde a organização doméstica muito complexa e com suas dezenas de escravos técnicos até o mobiliário urbano e toda maquinaria material das comunicações e das atividades profissionais, até o espetáculo permanente da celebração do objeto na publicidade e as centenas de mensagens diárias emitidas pelos *mass média*; desde o formigueiro mais reduzido de quinquilharias vagamente obsessivas até os psicodramas simbólicos alimentados por objetos noturnos, que vem invadir-nos nos próprios sonhos.” (BAUDRILLARD, 1995: 15).

Esse discurso alucinante dos objetos de consumo veicula um código de poder e de abundância virtual, materializados simbolicamente no tempo dos objetos. Nessa temporalidade as existências humanas são violentamente confinadas a um ritmo de sucessão permanente.

“Os objetos não constituem nem uma flora nem uma fauna. No entanto, sugerem a impressão de vegetação proliferante e de selva em que o novo homem selvagem dos tempos modernos tem dificuldade em reencontrar os reflexos da civilização. A fauna e a flora que o homem produziu, que o assediam e atacam como nos maus romances de ficção científica, importa descrevê-las rapidamente tais como as contemplamos e vivemos- sem olvidar jamais que elas, no fausto e na profusão correspondentes constituem o produto de uma atividade humana, sendo dominadas, não por leis ecológicas naturais mas pela lei do valor de troca.” (BAUDRILLARD, 1995: 16).

Nesse sentido, os objetos de consumo não são oferecidos isoladamente, pois tais objetos estão inseridos em um contexto. Portanto, as relações de consumo não se referem à unidade específica do objeto, mas ao conjunto de objetos na sua significação total. Nesse

contexto, existe uma série organizada de objetos simples que se manifesta como encadeamento de significantes, na medida em que significam outro objeto mais complexo, que conduz o consumidor para uma série de motivações mais complexas.

Essas relações estão permeadas pela sedução. Os objetos de consumo são sedutores na medida em que abrem canais que orientam o impulso de compra em intensidades encantadoras que capturam a subjetividade de grupos de consumidores.

“Culturaliza-se. Ao mesmo tempo, a mercadoria (vestuário, especiarias, restaurante, etc.) culturaliza-se igualmente, porque surge transformada em substância lúdica e distintiva, em acessório de luxo, em elemento no meio de outros elementos da *panóplia* geral dos bens de consumo.” (BAUDRILLARD, 1995: 18).

Nessa perspectiva, o consumo invade todas as esferas da vida. Todas as atividades se encadeiam do mesmo modo combinatório, no qual o canal das satisfações se encontra previamente traçado. Esse envolvimento é “total”, climatizado, organizado e culturalizado.

“Finalmente, eis tudo digerido e restituído pela mesma matéria fecal homogênea (claro está, precisamente sob o signo do desaparecimento do dinheiro líquido, símbolo demasiado visível da fecalidade real da vida concreta e das contradições econômicas e sociais que antes nos atormentavam)- tudo isso acabou: a fecalidade controlada, lubrificada, consumida, inseriu-se nas coisas, encontra-se por toda a parte difundida na indistinção das coisas e das relações sociais.” (BAUDRILLARD, 1995: 20).

Baudrillard (1995) observa que é o pensamento mágico que governa o consumo, pois o processo de consumo está associado a uma mentalidade sensível ao miraculoso. Na prática cotidiana, os benefícios do consumo não são vivenciados como fruto do trabalho ou de processos de produção, na medida em que o longo processo social de produção conduz a um consumo de imagens.

Consumem-se imagens, discursos e simulacros. Assim, os objetos de consumo são veículos de significados. Ao consumir um produto ou um alimento, o consumidor está

devorando um código, pois está se apropriando de uma significação. Esse processo de apropriação é vivenciado como captação simbólica, seguindo um modo de eficácia miraculosa.

Nesse sentido, os objetos de consumo apresentam-se, pois, como poder apreendido e não como produtos trabalhados. A ordem do consumo é, portanto, uma manifestação de uma geometria de manipulação de signos.

“Em tal medida, é possível traçar o paralelo (sem dúvida arriscado) com o pensamento mágico, porque ambos vivem de signos e ao abrigo dos signos. Determinados aspectos de nossas cidades contemporâneas realçam cada vez mais uma lógica das significações, uma análise dos códigos e dos sistemas simbólicos...” (BAUDRILLARD, 1995: 23).

Portanto, o consumo contemporâneo é um sistema de interpretação. A noção de utilidade, de origem racionalista e economicista, precisa ser revista segundo uma lógica social muito mais geral em que o desperdício, longe de representar um resíduo irracional, recebe uma função ativa, substituindo a utilidade racional numa funcionalidade social.

Dessa forma, a definição de consumo está associada à “consumição”, isto é ao desperdício produtivo. Essa definição é uma perspectiva inversa a definição econômica fundada na necessidade, na acumulação e no cálculo.

“O que hoje se produz não se fabrica em função do respectivo valor de uso ou da possível duração, mas antes em função da sua morte, cuja aceleração só é igualada pela inflação dos preços. Bastaria isso para por em questão os postulados racionalistas de toda Ciência Econômica acerca da utilidade, das necessidades, etc.” (BAUDRILLARD, 1995: 42).

Nesse contexto, a sociedade de consumo precisa dos seus objetos para existir e sente necessidade de destruí-los. O uso dos objetos conduz apenas ao seu desgaste lento. A destruição aparece como canal para a produção e o consumo é um termo intermediário entre essas duas. Dessa forma, os processos de consumo adquirem sentido na destruição.

“Todo o discurso sobre as necessidades assenta-se numa antropologia ingênua: a da propensão natural para a felicidade. Inscrita em caracteres de fogo por detrás da menor publicidade para as Canárias ou para os sais de banho, a felicidade constitui referência absoluta na sociedade de consumo, revelando-se como equivalente autêntico da *salvação*. Mas, que felicidade é esta, que assedia com tanta força ideológica a civilização moderna?” (BAUDRILLARD, 1995: 47).

O mito capitalista da felicidade pressupõe que esta seja mensurável por objetos e signos do conforto. Nesse mito, a felicidade distancia-se da exaltação coletiva ao fundar-se em princípios individualistas. Baudrillard (1995) observa que nessa mitologia, a noção de necessidade é solidária da de bem-estar, na mística da igualdade.

Portanto, o discurso das necessidades descreve um universo tranquilizador de fins, no qual semelhante antropologia naturalista cimenta a promessa da igualdade universal. A tese economicista implícita é a seguinte: perante as necessidades e perante o princípio da satisfação, todos os homens são iguais, porque todos eles são iguais diante do valor de uso dos objetos e dos bens (se bem que sejam desiguais e se encontrem divididos em relação ao valor de troca). Porque, nessa concepção, a necessidade é avaliada pelo valor de uso, obtém-se uma relação de utilidade objetiva ou de finalidade natural, em cuja presença deixa de haver desigualdade social ou história.

Essa axiomática mitológica mutila as subjetividades e aprisiona a expressividade autônoma e ativa de construção dos desejos. Aqui, a lógica social capitalista apropria-se tanto da abundância como dos prejuízos. A influência do meio urbano e industrial faz aparecer novas raridades, como o espaço, o tempo e o silêncio.

Esses bens, antes disponíveis, tornam-se bens de luxo acessíveis apenas aos privilegiados. Essa lógica estimula existências reféns, não somente de um sistema produtivo-trabalhista, mas, sobretudo de um sistema semiótico, no qual a simbologia do consumo segue uma lógica fetichista.

“No fundo de todas as aspirações, subjaz o refinado ideal de um estatuto de nascimento, de graça e excelência, assediando igualmente o mundo envolvente de objetos. É ele que suscita o delírio e o mundo descontrolado de bugigangas, de *gadgets* e feitiços; procurando todos gravar toda a eternidade de um valor e fornecer a prova da salvação por meio das obras, falta da salvação pela graça.” (BAUDRILLARD, 1995: 59).

Nesse contexto, uma análise da lógica social do consumo está além da metafísica das necessidades e da abundância. Essa lógica não é a da apropriação individual do valor de uso dos bens e dos serviços; também não é a lógica da satisfação, mas a lógica da produção e da manipulação de significantes sociais.

Assim, o processo de consumo pode ser analisado como um processo de significação e de comunicação, baseado em um código em que as práticas de consumo estão inseridas de forma a assumir o respectivo sentido. O consumo revela-se aqui como um sistema de permuta, equivalente a uma linguagem.

Tais processos também podem ser observados como processos de classificação e de diferenciação social, em que os objetos-signos se ordenam; não são diferenças significativas no interior de um código, mas valores estatutários inseridos em uma hierarquia. Nessa perspectiva, o consumo pode ser objeto de análise estratégica que determina o seu peso específico na distribuição de valores, com implicação em outros significantes sociais, como o poder, a cultura e o saber.

Nestas análises, nunca se consome o objeto em si, no seu valor de uso, pois os objetos são manipulados como signos de distinção; quer filiando o consumidor a determinado grupo social ou demarcando o respectivo grupo em oposição a outro. Entretanto, o consumidor isolado vive as suas condutas distintivas como ilusões de liberdade e como aspiração, como escolha, e não como condicionamento de diferenciação e de obediência a um código.

Por outro lado, é este condicionamento de relatividade que é determinante, na medida em que é por referência a ele que a inscrição diferencial estabelece sua continuidade. Essa dimensão fundamental do consumo é inexplicável por uma teoria das necessidades e da satisfação, já que se fosse calculada em balanço calórico, energético ou em valor de uso, rapidamente se atingiria o limiar da saturação.

A lógica cultural do capitalismo induz o consumidor à insatisfação definitiva. Uma das teses dessa lógica é que quanto mais se ganha, mais se deseja. O campo do consumo é um campo social estruturado, em que os bens e as próprias necessidades, como também os diversos indícios de cultura transitam de um grupo modelo para as outras categorias sociais, em conformidade com o seu ritmo. Não existe um grupo global de consumidores e nenhuma necessidade emerge espontaneamente do consumidor.

Dessa forma, a determinação das necessidades, de modo semelhante à dos objetos, é selecionada socialmente, na medida em que as satisfações e as necessidades seguem imperativos sociais específicos, que constituem o suporte da distância e da diferenciação por meio dos signos.

O sistema simbólico capitalista busca o avanço tecnológico devido ao desespero perante a insuficiência dos meios humanos, devido à angústia radical e catastrófica produzida pela economia de mercado e pela concorrência generalizada. Essa lógica social instaura a penúria luxuosa e espetacular. Por outro lado, na “Economia do Dom”, investigada por Sahlins (1968), uma quantidade baixa e sempre finita de bens basta para criar a abundância geral. A abundância não se baseia nos bens, mas na permuta concreta entre as pessoas.

“Todo discurso, profano ou científico, acerca do consumo se articula na sequência mitológica de um conto: um Homem dotado de necessidades que o impele para objetos, fontes da sua satisfação. Mas como o homem nunca se sente satisfeito (aliás, é censurado por isso), a história recomeça sempre indefinidamente, com a evidência defunta das velhas fábulas.” (BAUDRILLARD, 1995: 68).

As necessidades são perplexidades incógnitas que ocupam a Ciência Econômica. Para os economistas, o desejo de determinado objeto de consumo é fundamentado na sua utilidade. A necessidade encontra-se finalizada pelos bens disponíveis e as preferências orientadas pelas hierarquias dos produtos oferecidos no mercado. Para os psicólogos existe a motivação, uma teoria um pouco mais complexa baseada em um tipo de necessidade preexistente e mal definida.

Entretanto, as escolhas são socialmente influenciadas, na medida em que refletem o modelo cultural no qual estão inseridas. Os bens produzidos e consumidos tem significado em relação a determinado sistema de valores. Assim, o fim da economia não é a maximização da produção para o indivíduo, mas a maximização da produção associada ao sistema de valores sociais. As diferenças de opções de sociedade para sociedade e as diferenças no interior da mesma sociedade é que nos leva a considerar o comportamento do consumidor como um fenômeno social.

Portanto, as necessidades visam mais os valores do que os objetos; e sua satisfação está associada ao sentido de adesão a tais valores. A escolha inconsciente do consumidor é aceitar o estilo de vida de determinada sociedade ou grupo social particular. Nesse sentido, deixa de ser uma escolha, ou seja, toda a teoria da autonomia e da soberania do consumidor é enganadora e está prestes a ruir.

Essa perspectiva abre espaço para interpretações nas quais o condicionamento das necessidades é baseado nas estratégias do desejo. A produção do desejo é que constitui as “necessidades econômicas”. Uma genealogia do consumo capitalista ilustra a formação de um sistema de necessidades, como um conjunto racionalizado, integrado e controlado. Essas necessidades são produzidas como elementos do sistema e não como relações de indivíduos com objetos. Essa relação é manipulada, pois se consome ao mesmo tempo o objeto e o mito.

Bauman (2008) observa que o consumo tem implicações na construção dos corpos, na medida em que os consumidores são colecionadores de emoções e sensações. Dessa forma, a relação que envolve o consumo não é simplesmente de compra e de trocas

comerciais, há um conjunto de processos sociais inscritos na experiência do consumo, que instauram um conjunto de valores, códigos éticos e morais que, por sua vez, aumentam o acervo de motivações em torno do consumo.

Entretanto, toda a análise econômica do consumo está baseada no conceito de “Homo Economicus”. Essa análise surge como uma teoria das necessidades, dos objetos e das satisfações, no prolongamento ideológico da economia política clássica. Não constitui uma teoria, mas uma imensa tautologia: compro isso porque preciso. Nenhuma teoria do consumo é possível em semelhante nível, pois a reflexão em termos de necessidades comunica apenas um reflexo sombreado do fenômeno do consumo. A mitologia racionalista acerca das necessidades e das satisfações revela-se uma especulação desarmada.

Tanto na lógica dos signos como na dos símbolos, os objetos de consumo deixam de estar ligados a uma função ou necessidade definida, precisamente porque correspondem à outra coisa, quer ela seja a lógica social quer seja a lógica do desejo, às quais servem de campo móvel e inconsciente de significação.

A cadeia de significantes circula não pelo conceito de necessidade, que determina uma finalidade racional aos objetos, mas sim pelo desejo, que cria uma relação atrativa entre o “objeto” e a subjetividade do “sujeito”. Embora as fronteiras entre sujeito-objeto sejam limites fluidos, que cada vez mais se apresentem como formas efêmeras e interligadas, nas dinâmicas de consumo contemporâneas.

Baudrillard (1995) observa que o mundo dos objetos e das necessidades revela-se como um mundo de histeria generalizada. A necessidade não é necessidade de tal objeto, mas sim necessidade de diferença, ou seja, desejo de sentido social. Portanto, não existe satisfação completa, nem uma definição de necessidade.

Nesse sentido, as condutas de consumo, aparentemente orientadas e dirigidas para o objeto e para o prazer, correspondem a finalidades muito diferentes, como a de expressão metafórica ou desviada do desejo e a de produção por meio de signos diferenciais de um

código social de valores. Portanto, o determinante do consumo não é uma função individual de interesse através de um conjunto de objetos, mas uma função social de troca, de comunicação e de distribuição de valores através de um conjunto de signos.

O consumo não é função do prazer, mas função da produção social do desejo. Dessa forma, o consumo é um sistema simbólico que assegura a ordenação dos signos e a integração do grupo, ou seja, constitui simultaneamente uma moral e um sistema de comunicação, definido por uma estrutura da permuta. O prazer definiria o consumo para si, como autônomo e final.

Quando se consome, nunca se faz isoladamente, essa é a ilusão do consumidor, cuidadosamente alimentada por todo o discurso ideológico acerca do consumo. O consumo é um sistema generalizado de troca e de produção de valores codificados, nos quais os consumidores se encontram reciprocamente implicados. Nesse sentido, o consumo constitui uma ordem de significações como uma linguagem.

Em um princípio já analisado por Lévi- Strauss, o que confere ao consumo o caráter de fato social não é o que aparentemente lhe fica da natureza como a satisfação e o prazer; mas sim o passo essencial pelo qual dela se separa, definindo o consumo como código, instituição e como sistema de organização. Da mesma forma que o sistema de parentesco não se funda na consangüinidade e na filiação, mas no arranjo arbitrário de classificação.

Nesse sentido, os objetos de consumo como as palavras constituem um sistema arbitrário e coerente de signos, ou seja, constituem um sistema cultural que vem substituir o mundo da ordem natural e biológica, das necessidades e dos prazeres; por um mundo da ordem social de valores e de hierarquias. Portanto, a apropriação de objetos-signos diferenciados constitui a linguagem e o código de comunicação simbólica da lógica cultural capitalista.

O sistema de consumo é um sistema de “produção artificial” de diferenças. Nesse processo de produção, instaura-se a chamada “Cultura de consumo”, na qual a expansão da

produção capitalista de mercadorias origina uma vasta acumulação de cultura material na forma de bens e locais de compra e consumo.

Na noção de economia geral de Battaile (1988) a produção econômica não deveria ser associada à escassez, mas ao “excesso”. Com efeito, a destruição torna-se o objetivo da produção, e o problema passa a ser o que fazer com a “parte maldita”, o excesso de energia traduzido em um excesso de produtos e mercadorias, um processo de crescimento que alcança seus limites na entropia e na anomia. Para controlar o crescimento desse excedente, uma das soluções é destruir ou cultivar o excesso, com guerras, morte e luxo.

Segundo Battaile (1988), as sociedades capitalistas tentam canalizar a “parte maldita” para o crescimento econômico pleno, de modo a produzir o crescimento infinito. Configuram-se, desse modo, espaços e imagens de consumo que enfatizam os prazeres do excesso. Essa cultura de consumo é baseada em imagens, signos e bens simbólicos evocativos de desejos, sonhos e fantasias que surgem em uma dinâmica relacionada a dar prazer a si mesmo.

Todo um conjunto de objetos materiais circula significativamente em nossa vida social por intermédio das categorias culturais ou dos sistemas classificatórios dentro dos quais os situamos, separamos, dividimos e hierarquizamos. Expostos cotidianamente a essa extensa e diversificada teia de objetos, sua relevância social e simbólica, assim como sua repercussão subjetiva em cada um de nós, termina por nos passar despercebida em razão mesmo da proximidade, do aspecto familiar e do caráter de obviedade que assume.

Na maioria das vezes, a tendência mais forte é para o esquecimento da existência e da eficácia dos sistemas de classificação a partir dos quais esses objetos são percebidos, quando, por exemplo, nos limitamos a perceber estes últimos segundo uma “razão prática” (Sahlins 1976), a partir da qual eles existiriam em função de sua utilidade, manipulados por “indivíduos” a partir de suas necessidades e interesses supostamente universais (Dumont 1985; Sahlins 2004 [1996]), conforme sugere uma perspectiva a que um autor chamou de “concepção estratigráfica” da cultura (Geertz 1989: 25-40).

Essa epistemologia pressupõe uma naturalização das modernas categorias ocidentais de “sujeito” e “objeto” cuja problematização parece ser a condição mesma para uma reflexão antropológica. A literatura antropológica e etnográfica tem nos ensinado há mais de um século que são precisamente esses sistemas de categorias culturais que fazem a mediação e, mais que isso, são essas categorias que organizam e constituem esses dois termos polares, e que sem esses sistemas de categorias, sem sistemas de classificação, os objetos materiais (assim como seus usuários) não ganham existência significativa (Durkheim & Mauss 2001 [1903]; Mauss 2003; Boas 1966 [1911]; Whorf 1984 [1956]; Sapir 1985 [1934]; Lévi-Strauss 1962; Douglas 1975; Sahlins 2004 [1976]; Geertz 1973).

Na medida em que os objetos materiais circulam permanentemente na vida social, importa acompanhar descritiva e analiticamente seus deslocamentos e suas transformações (ou reclassificações) através dos diversos contextos sociais e simbólicos: sejam as trocas mercantis, sejam as trocas cerimoniais. Acompanhar o deslocamento dos objetos ao longo das fronteiras que delimitam esses contextos é em grande parte entender a própria dinâmica da vida social e cultural, seus conflitos, ambigüidades e paradoxos, assim como seus efeitos na subjetividade individual e coletiva

Não é exagero afirmar que o entendimento de quaisquer formas de vida social e cultural implica necessariamente a consideração dos objetos. Estes, na verdade, sempre estiveram presentes na história da Antropologia Social e particularmente na literatura etnográfica. Alguns se tornaram célebres: os *churinga* nos ritos australianos (Durkheim 2000); os colares e braceletes do circuito do *Kula* trobriandês (Malinowski [1922] 1976); as máscaras dogon (Griaule 1938). Mas ao longo da história da disciplina nem sempre os antropólogos estiveram voltados para o estudo dos objetos materiais enquanto tema específico de descrição e análise. Acompanhar as interpretações antropológicas produzidas sobre os objetos é até certo ponto acompanhar as mudanças nos paradigmas teóricos ao longo da história dessa disciplina.

Os estudos antropológicos voltados especificamente para a natureza e as funções específicas do simbolismo na vida social, especialmente a partir dos anos sessenta, resgataram a relevância social e cognitiva do estudo dos objetos materiais no contexto da

vida cotidiana, dos rituais e dos mitos. Este é o caso dos estudos de antropologia estrutural; e também dos estudos produzidos pela chamada “antropologia simbólica” (Dolgin; Kemnitzer; Schneider 1977).

Muitos desses antropólogos começaram a contestar aquela concepção defendida por Edmund Leach e irão perguntar se o papel dos objetos (e dos símbolos em geral) na vida social se resume afinal a essa função de comunicação, a de serem apenas sinais diacríticos de posições e identidades sociais. E vão sugerir que os objetos não apenas demarcam ou expressam tais posições e identidades, mas que na verdade, enquanto parte de um sistema de símbolos que é condição da vida social, organizam ou constituem o modo pelo qual os indivíduos e os grupos sociais experimentam subjetivamente suas identidades e *status*.

É importante assinalar que, a partir dessa perspectiva, os objetos materiais, como aqueles classificados como “tecnologia” (Schlanger 1998) ou como “arte” (Boas 1955; Lévi-Strauss 1958; Forge, 1973; Geertz 1998: 142-181; Gell 1992; Almeida 1998; Price 2000; Lagrou 2000), serão pensados não mais enquanto parte de uma totalidade social e cultural que se confunde com os limites de uma determinada sociedade ou cultura empiricamente considerada, mas sim enquanto parte de sistemas simbólicos ou categorias culturais cujo alcance ultrapassa esses limites empíricos e cuja função, mais do que a de “representar”, é a de organizar e constituir a vida social. Em outras palavras, eles serão interpretados, segundo a expressão basilar de Marcel Mauss (2001[1950]), como “fatos sociais totais” (Mauss 2003), exigindo, portanto, que se problematizem as categorias classificatórias usadas na sociedade do observador.

Wagner (1981) observa que existe uma moralidade das “coisas” e dos objetos em seus significados e usos convencionais. Mesmo ferramentas não são tanto instrumentos utilitários “funcionais” quanto uma espécie de propriedade humana ou cultural comum, relíquias e objetos que constroem seus usuários ao aprenderem a usá-los. Podemos mesmo sugerir que esses instrumentos “usam” os seres humanos, que brinquedos “brincam” com as crianças, e que armas nos estimulam à luta.

Assim, com esses brinquedos, ferramentas, instrumentos e relíquias, desejando-os, colecionando-os, nós introduzimos em nossas personalidades todo o conjunto de valores,

atitudes e sentimentos, na verdade a criatividade, daqueles que os inventam, os usam, os conhecem e os desejam e os deram a nós. Ao aprendermos a usar esses instrumentos nós estamos secretamente aprendendo a nos usar; enquanto controles, esses instrumentos mediam essa relação, eles objetificam nossas habilidades.

Nesse sentido, os processos sociais e culturais que levam à escolha desses objetos escapam em grande parte às nossas ações conscientes e propositais de natureza política e ideológica. Seria importante para o entendimento da natureza dos objetos de consumo o trabalho de acompanhamento dos processos sociais e simbólicos de circulação, deslocamento e consumo.

Uma perspectiva interessante para analisar o consumo de objetos é desenvolvida por Geertz (1979) em um trabalho sobre o bazar marroquino. Geertz (1979) analisa o papel desse Bazar como porta de entrada para o universo marroquino. O texto de Geertz (1979) é uma extensa etnografia, cujo eixo consiste em uma “análise cultural” desse mercado específico, que é considerado uma das principais instituições das sociedades árabes do oriente médio.

Essa análise contém uma grande contribuição no plano da “Antropologia Econômica”, na linha de estudos do que foi chamado de “Economia do Bazar”. Essa economia consiste em um sistema de relações sociais centradas em torno da produção e consumo de bens e serviços.

Na abordagem interpretativista, as instituições do bazar e o dia-a-dia dos atores que interagem naquele contexto foram descritos e analisados a partir do sentido que eles mesmos atribuem às coisas e aos fatos da sua vida cotidiana. Desse modo, a perspectiva etnográfica permite observar como nesse mercado as relações sociais incorporam e são incorporadas por formas simbólicas. Essa abordagem permitiu que Geertz (1979) analisa-se o bazar marroquino como um lugar-simbólico, além de um comércio exótico de bens e serviços.

Nesse sentido, o olhar etnográfico permite a percepção de que essa troca de bens e serviços sustenta um sistema social específico centrado no intercambio de valores

simbólicos, que, portanto, configura um modelo particular de troca, que Geertz (1979) classificou como Economia de Bazar.

Os Bazares (“*Suqs de Sefrou*”) não são apenas áreas de intercâmbio comercial, mas, sobretudo, são espaços privilegiados de interações sociais, troca de informações e de sociabilidade; assim como lugares de construção de identidades. O método de Geertz (1979) busca traçar um quadro do tipo de instituição social que o bazar representa para os habitantes de Sefrou. Dessa forma, o bazar é observado como instituição cultural. Assim, o bazar consiste em uma forma cultural, uma instituição social e um tipo de economia específica, que deve ser estudada como uma categoria própria.

No Brasil, a palavra bazar introduz um sentido mais específico ao termo mercado, acrescentando várias noções, como a de espaço onde se negociam produtos artesanais, onde se comercializam produtos raros, lugar onde os preços das mercadorias são difíceis de avaliar e, além disso, são lugares que contêm uma cenografia e uma sonoridade específicas.

O *Suq de Sefrou* e o próprio conceito de bazar podem ser vistos como uma resposta à teoria neoclássica de mercado, na medida em que o mercado nunca foi um universo fechado em si mesmo, no qual os atores apenas respondem a motivações e pressões endógenas. Portanto, a economia de bazar contém uma lógica própria e constitui um campo de investigação tanto antropológica como econômica.

Os postulados clássicos da economia, como o papel da relação entre oferta e demanda na determinação de preços, ficam subordinados na análise de Geertz (1979), ao sentido que os atores sociais envolvidos neste processo emprestam a estas dinâmicas. No bazar, a informação e o segredo determinam o resultado final dos intercâmbios comerciais, na medida em que a organização do bazar e as formas como atuam os participantes estão relacionados a redes de solidariedade e graus de hierarquia.

No *Suq de Sefrou*, os principais atores são mercadores itinerantes, mercadores locais e as pessoas que passam. Nesse contexto, o comércio no bazar também representa a construção de uma arena pública, em que grupos sociais diversos interagem e formam

identidades culturais. Geertz (1979) considera que o bazar como forma econômica está presente em muitos lugares do mundo.

Nessa mesma tendência teórica, Featherstone (1995) observa que as feiras por muito tempo desempenharam um duplo papel, como mercados locais e espaços polissêmicos. Não eram apenas lugares de trocas de mercadorias; incluíam a exposição de mercadorias exóticas e desconhecidas, provenientes de várias partes do mundo, em uma atmosfera festiva. As feiras produziam um imaginário espetacular, com justaposições bizarras, confusões de fronteiras, sons estranhos, gestos, imagens, pessoas, animais e coisas. A investigação dos processos de consumo nesses contextos múltiplos e interativos é fundamental para análise de como as dinâmicas sociais e os percursos do desejo estão inscritos nos corpos dos consumidores.

CAPÍTULO 4. CONCLUSÃO. AS ESTRUTURAS SIMBÓLICAS DAS “NECESSIDADES ECONÔMICAS”.

A economia capitalista fez das necessidades humanas um fetiche, no sentido de que as necessidades, cuja origem e caráter são sempre sociais, tiveram que ser presumidas como experiências subjetivas de dor e de falta. Para Sahlins (1972), as economias capitalistas modernas, embora com altos índices de riqueza, estão condenadas a escassez, pois o sistema de mercado institui essa noção. O consumidor capitalista está condenado à sentença de que toda aquisição implica uma falta.

“De mal original e fonte de uma vasta tristeza em Santo Agostinho, as necessidades do corpo passaram a ser simplesmente ‘naturais’ em Hobbes, ou pelo menos, um ‘mal necessário’, para o barão de Holbach, até acabarem, em Adam Smith ou Milton Friedman, como a fonte suprema da virtude social” (SAHLINS, 2000: 569).

Para os filósofos materialistas é neste ponto que existe uma lei do movimento dos corpos humanos que legitima as respostas racionais às necessidades do corpo. As necessidades humanas passaram a ser a própria razão da sociedade.

“A tentativa reiterada de fazer da necessidade e da ganância individuais a base da sociabilidade, como nos texto de Helvetius, foi um dos projetos mais interessantes da antropologia tradicional. Também aqui, uma longa linhagem de ancestrais acadêmicos – que remonta a Vico e Maquiavel, passando por filósofos do Iluminismo e chegando aos utilitaristas ingleses e suas encarnações mais recentes, na Escola de Economia de Chicago - afirmou que o interesse pessoal do indivíduo é o liame fundamental da sociedade.” (SAHLINS, 2000: 570).

Esses conceitos fundamentam as teorias nas quais a sociedade é uma união de indivíduos ligados uns aos outros pela reciprocidade de suas necessidades, ou por um desejo mútuo de prazer. Para Sahlins (2000), restou ao capitalismo, como desdobramento material dessas filosofias, trazer a escassez para o primeiro plano e, com isso, privilegiar a dor, e não o prazer, como motivo primordial dos juízos intelectuais, dos valores dos objetos e das relações sociais. Nesse contexto, na experiência subjetiva capitalista, a cultura é um epifenômeno de uma economia do alívio das dores corporais.

Sahlins (2000) observa que o desenvolvimento da “civilização” ocidental esteve associado ao consumo de substâncias de tolerabilidade como o chá, o chocolate e o café. Essas substâncias tornaram suportável a existência terrena de um “Homo Economicus” que vive condenado ao sofrimento, devido às suas insaciáveis necessidades corporais. A Antropologia Econômica de Sahlins enfatiza esse sentido trágico da condição do homem ocidental.

Na época da economia política clássica a escassez e a necessidade transformaram-se na premissa da sabedoria econômica e na fonte do bem-estar nacional. A sublimação (social e moral) dos desejos temporais foi dissolvida com o desenvolvimento capitalista. O homem tornou-se a máquina de prazer e dor inventada por Hobbes e preferida pelos filósofos utilitaristas.

“A nova racionalidade baseou-se numa requintada sensibilidade ao prazer e à dor, em especial à dor, a qual é, ao mesmo tempo, mais duradoura do que o prazer e a condição de sua possibilidade. Mas, enfim, a economia capitalista transformou as necessidades humanas num fetiche supremo, no sentido de que as necessidades, que são sempre de caráter social e objetivo, tiveram de ser assumidas como experiências subjetivas de aflição corporal.” (SAHLINS, 2000: 487).

Sahlins (1972) desenvolve uma crítica radical a esse conceito universal de “Homo Economicus”. No livro *Stone Age Economics* (1972), a abrangência desse conceito economicista é questionada, através do contraponto com o conceito de modo de produção doméstico. Sahlins (1972) analisa que as necessidades podem ser satisfeitas produzindo

muito ou desejando pouco. Nas economias de mercado, as “necessidades econômicas” são grandes, enquanto os meios são limitados, embora possam ser aperfeiçoados, através da produtividade industrial, a fim de tentar promover a “abundância”. Entretanto, existe outro caminho para a abundância, na medida em que as necessidades materiais podem ser consideradas finitas e poucas. Portanto, a abundância material pode ser facilmente conquistada.

A economia dos caçadores/coletores nômades é marcada por essa noção de abundância. Assim, as abordagens teóricas que concluem esse tipo nômade de economia é uma economia da escassez contém pressupostos inseridos no contexto da teoria econômica, no qual a antropologia operou por alguns anos. Para Sahlins (1972), as economias capitalistas modernas, embora com altos índices de riqueza, estão condenadas a escassez, pois o sistema de mercado institui essa noção, na medida em que a produção e a distribuição são organizadas pelo comportamento dos preços.

Os dados etnográficos apresentados por Sahlins (1972) mostram que os nômades em sua vida de caça e coleta, viajam de uma fonte de alimento à outra, através das estações. Devido a isso, não desenvolvem meios de armazenagem permanente. Além disso, não optam por sobrecarregar-se com excedentes. Desse modo, eles vivem uma espécie de “abundância material”, a qual possibilita que suas necessidades sejam facilmente satisfeitas. A simplicidade da tecnologia, a facilidade de produção e a democracia da propriedade permitem o acesso direto aos recursos. Segundo Sahlins (1972), os bosquímanos que vivem em Kalahari desfrutam de uma abundância material, já que eles possuem o mínimo necessário, mas adaptam seus utensílios aos materiais que existem em abundância à sua volta, de modo que qualquer pessoa pode obter livremente os materiais que são suficientes para as necessidades da população.

Portanto, o nômade, segundo Sahlins (1972) é um homem não econômico, pelo menos no que diz respeito aos bens não alimentares. O caçador nômade é, portanto, o oposto do modelo imortalizado em qualquer manual geral de economia. Seus desejos são poucos e seus meios em relação são abundantes.

Nessa perspectiva, a economia nômade é relativamente livre de pressões materiais, na medida em que não possui nenhum sentimento de posse. Os nômades não reprimiram seus impulsos materiais, eles nunca os instituíram. Suas posses materiais são limitadas e, portanto, estão livres da preocupação com a necessidade.

O nomadismo implica a inviabilidade da estocagem de alimentos, pois consiste em um procedimento economicamente indesejável para os nômades. A cultura, sem escapar das pressões ecológicas, as reinventa de forma que a lógica interna do sistema cultural marca as condições naturais e a originalidade da resposta social. O movimento é a base da economia dos nômades, é sua condição de imaterialidade. Nesse contexto, a utilidade dos objetos está associada a sua facilidade de transporte. Portanto, fica evidente a contradição entre propriedade e mobilidade.

Clastres (1982[1974]) defende que as “sociedades primitivas” são marcadas pela recusa de se deixarem tragar pelo trabalho e pela produção, na medida em que seu sistema técnico é suficiente para satisfazer suas necessidades. O problema econômico não é uma questão para essas sociedades, seu sistema de necessidades é uma recusa à economia.

O problema material, ou seja, o problema das necessidades materiais não pertence a tais sociedades. A capacidade de satisfação dessas necessidades é igual para todos os membros dessas organizações sociais, além disso, a troca de bens e serviços impede permanentemente o acúmulo privado de bens. Desse modo, torna-se impossível a consolidação de um sentimento de posse, na medida em que o desejo de apropriação é diluído no fluxo constante da abundância. Não é preciso possuir, pois a satisfação ocorre no movimento, tanto nas trocas como no espaço.

Além disso, os fatos etnográficos analisados por Sahlins (1972) indicam que nas economias selvagens a abundância é assegurada através da adequação da produção às “necessidades”. Nesse sentido, a organização cultural da produção tem como objetivo a satisfação, recusando-se, portanto, a ultrapassar esse ponto ótimo simbólico.

Logo, o princípio da racionalidade econômica consiste em um produto histórico do capitalismo. Em *Cultura e Razão Prática* (1976), Sahlins defende que a especificidade da sociedade capitalista não consiste no fato do sistema econômico escapar da determinação simbólica, mas sim que o simbolismo econômico é estruturante e determinante.

Entretanto, a Microeconomia Neoclássica parece se recusar a essa determinação simbólica das relações econômicas. Segundo a teoria neoclássica, a demanda é definida pelas escolhas entre opções, em uma situação em que as coisas desejadas e as coisas possuídas são escassas. Nesses modelos, o problema é maximizar a satisfação subjetiva e o bem-estar; o que os economistas chamam de maximização da utilidade, ou seja, a satisfação adquirida pelo consumo.

A base da teoria neoclássica da utilidade está centrada nos seguintes conceitos: individualismo atomista, utilitarismo egoísta, dependência dos mercados e racionalismo calculista. Porém, essa racionalidade humana maximizadora, que pode ser expressa matematicamente em uma função de utilidade, não contempla as imperfeições das chamadas decisões racionais. O psicólogo Amos Tversky (2003) mostrou experimentalmente, que o cérebro humano é uma ferramenta de decisão imperfeita, mesmo quando confronta simples problemas de escolha. Nessa mesma linha, Hebert Simon (1980) estudou pessoas que nem sempre procuram a solução ótima, elas não se esforçam. Ao contrário, elas organizam um objetivo mínimo e adotam a primeira estratégia que conseguem encontrar para atingir esse objetivo.

Já na “Teoria das necessidades” de Malinowski as necessidades são biológicas e suas satisfações é que são culturais. “Pois função não pode ser definida de nenhuma outra maneira senão como a satisfação de uma necessidade por uma atividade na qual os seres humanos cooperam, usam artefatos e consomem mercadorias.” (MALINOWSKI, 1962:45).

Dessa forma, Malinowski (1962) entende o conceito de necessidade como um sistema de disposições naturais no organismo humano, no ambiente cultural e a relação de ambos com o ambiente natural. Esse sistema é suficiente e necessário para a sobrevivência do grupo e do organismo. Uma necessidade, por conseguinte, é a série limitadora de fatos.

Os hábitos, as motivações, as respostas ensinadas e os fundamentos desse sistema de disposições devem ser organizados para satisfazer as necessidades básicas.

A postura individualista de Malinowski (1922) considerava que a análise psicológica era o determinante na análise das necessidades. Para Leach (1957: 121), Malinowski buscava uma teoria que atribuísse uma vontade livre na alma individual, encontrando essa teoria no pragmatismo. A contribuição de Malinowski (1922) foi que ele descobriu que o Kula não servia a um fim econômico “utilitário”, porém esforçava-se para identificar na magia e no cerimonial Kula um fim pragmático. Lanna (1987) observa que o centro da análise de Malinowski (1922) era a utilização da categoria indivíduo, pois foi um momento em que ele mudava de uma interpretação sociológica da função para sua interpretação psicológica, em termos de necessidades.

Para Lanna (1987), Malinowski adota a tensão entre indivíduo e sociedade, na sua concepção de sistema econômico. Entretanto, esse procedimento implica no que Lévi-Strauss (1974) classificou como não reconhecer, que as condutas individuais jamais são simbólicas em si mesmas, pois são os elementos a partir dos quais um sistema simbólico, que só pode ser coletivo, se constrói.

Na obra de Sahlins (2003[1976]), a defesa da “razão cultural”, implica descolar o eixo de análise para a tensão entre Cultura e Natureza. Esse deslocamento é uma crítica a postura individualista presente tanto na redução ao psicológico, de Malinowski, como na “economia subjetiva”, desde Adam Smith.

A análise individualista de Malinowski (1922) traz um avanço em relação ao individualismo dos economistas clássicos, pois supera a idéia da economia como um “sistema fechado”. Ele observa que no comportamento econômico e na determinação da utilidade pelos “agentes” estudados, existem fatores relacionados a outras esferas, como os sentimentos.

Dessa forma, Malinowski considerou a cultura como a realização instrumental de necessidades biológicas, construída a partir da ação prática e do interesse, como se

orientada por uma espécie de super-racionalidade. Para Sahlins (2003[1976]), no modelo teórico de Malinowski, toda cultura deve satisfazer o sistema biológico de necessidades. Além disso, toda realização cultural, que implica o uso de artefatos e do simbolismo, é um realce instrumental da anatomia humana, é refere-se à satisfação de uma necessidade física.

Portanto, o modelo de Malinowski dissolveu a ordem simbólica na razão instrumental, na medida em que negava qualquer lógica interna, qualquer estrutura significativa, ao fenômeno como tal. Assim, o foco analítico fica centrado nas formas de comportamento assumidas pelas forças mais fundamentais da economia ou da biologia. O costume se origina na prática da vida, não no jogo do pensamento, mas no da emoção e do desejo, no do instinto e da necessidade. “É o canibalismo da forma pela função” (SAHLINS, 2003[1976]).

Esse modelo acaba convergindo para dois naturalismos vulgares: o economicismo do indivíduo racionalizante, como padrão da Natureza Humana; e o ecologismo da vantagem seletiva, enquanto padrão da Natureza externa. A hipótese de Sahlins é que existe uma teoria cultural das “necessidades econômicas”, ou seja, é possível entender a estrutura significativa interna de tais necessidades. Esse é um modelo teórico, que incorpora a dimensão simbólica à experiência da necessidade.

Nesse mundo de significados, a existência do homem é tão real quanto à existência no mundo físico dos sentidos. White (1959) observa que entre o homem e a natureza, a cultura foi estabelecida; e assim tudo ficou permeado pelos significados e esses significados e valores passaram a orientar os sentidos, e muitas vezes precedê-los. Nesse contexto, a abordagem de Sahlins permite uma perspectiva diferenciada para a construção de uma teoria antropológica das “necessidades econômicas”.

Para Sahlins, o materialismo histórico, ao funcionar como conhecimento específico da sociedade capitalista moderna, instaura o problema de tratar a produção como um processo puramente natural e pragmático de satisfação de necessidades materiais. Desse modo, o materialismo histórico não fornece espaço para a compreensão da dimensão simbólica das necessidades. Nesse sentido, tanto os pressupostos marxistas, como a

ortodoxia da economia clássica e neoclássica funcionam de maneira a esconder o sistema significativo na práxis, pela explicação prática do sistema.

“Reduzir a entidade conceitual chamada objeto é desconstruir por isso mesmo a entidade conceitual chamada necessidade. Teríamos podido também fazer explodir a entidade conceitual chamada sujeito. Sujeito, objeto, necessidade: a estrutura mitológica destes três conceitos é a mesma, triplamente categorizada segundo a evidência ingênua e os esquemas de uma psicologia primaria” (BAUDRILLARD, 1972: 68).

O conceito economicista de necessidade coloca o sujeito e o objeto como entidades autônomas e separadas. É preciso delinear sua relação. Desse modo, como observa Baudrillard (1972), o conceito de necessidade pode ser uma ponte; da mesma forma que o Mana para Marcel Mauss (2001[1950]).

A perspectiva economicista só consegue associar o sujeito ao objeto, através do conceito de necessidade, na medida em que tal conceito somente exprime a relação do sujeito com o objeto em termos de adequação, de resposta funcional dos sujeitos com os objetos. Todo esse funcionalismo consolida a ideologia econômica do equilíbrio ótimo e da adaptação das necessidades. Nessa abordagem, o sujeito é definido pelo objeto e o objeto pelo sujeito.

Desse modo, as teorias econômicas dos meios-fins sustentam uma mitologia das necessidades. Na qual, o discurso das necessidades econômicas é a forma como os sujeitos interpretam a sua relação com os objetos e com o mundo.

A análise da construção do conceito de “necessidade econômica” na obra de Sahlins, não é uma tentativa de elaborar uma teoria geral das necessidades, como a pretendida por Malinowski, durante suas buscas por regras universais na condição humana. Na verdade, a leitura da obra de Sahlins é uma oposição a esse psicologismo, na medida em que ao dialogar com o estruturalismo de Lévi-Strauss e com o interpretativismo de Geertz,

permite a conclusão de que as “necessidades econômicas” não são psicológicas, mas sim influências das estruturas de significados culturais.

Como afirma Kuper (2002), Sahlins buscava uma síntese entre o marxismo e o estruturalismo, mas especificamente uma síntese que fornecesse tanto uma história estruturalista como uma compreensão cultural da economia. Essa busca aparece de maneira muito interessante em *Cultura e Razão Prática*, livro no qual Sahlins (2003[1976]) estabelece uma continuidade ao longo debate entre as duas escolas americanas de antropologia cultural.

Essas análises de Sahlins permitem discutir como funciona a estrutura significativa do consumo capitalista, na medida, em que propõem uma definição das “necessidades econômicas”, em oposição à tese naturalista-idealista, que as observa segundo a ótica da força inata e espontânea. Com Sahlins, é possível pensar as “necessidades econômicas” e o consumo como formas induzidas nos indivíduos, pela lógica interna do sistema cultural.

O pensamento econômico ocidental está preso ao postulado de que os homens são condenados por natureza à insatisfação de suas necessidades e, portanto, eles são forçados a calcular o uso ótimo de seus meios, procedimento que será o objeto e fundamento da Ciência Econômica.

Entretanto, Farrel (1952) constatou empiricamente através de estudos econométricos, que as variáveis estritamente econômicas são pouco importantes na determinação da demanda. Nesses estudos as chamadas variáveis sociais apresentam efeitos na estrutura da demanda muito maiores do que os efeitos dos preços e da renda. A etnografia é capaz de demonstrar que existem hierarquias no processo de consumo. Nesse sentido, o objetivo do consumidor é operar um sistema coerente de informações, utilizando critérios de marcação.

Nessa linha de raciocínio, a produção e o consumo são partes de uma estrutura cultural. Assim, a lógica da maximização é somente a aparência de outra razão. Uma

observação mais atenta percebe a existência de um código simbólico dos objetos, em relação ao qual o mecanismo de oferta-demanda-preço é dependente.

Os objetos e as pessoas da produção capitalista estão inseridos em um sistema de avaliações simbólicas. Desse modo, a própria economia capitalista escapa as teorias utilitárias ao configurar-se como um processo simbólico. Sahlins (2003[1976]) observa que na cultura ocidental a economia é um *locus* de produção simbólica.

Portanto, a produção capitalista de mercadorias é um processo cultural, como qualquer sistema econômico, e não uma atividade exclusivamente material e natural. Dessa forma, a produção, que na perspectiva das teorias econômicas, consiste em um processo de satisfação das necessidades humanas, com a abordagem de Sahlins passa a ser interpretada como um processo de produção de significados, na medida em que a produção está associada a uma demanda simbólica. Como a acumulação de valor de troca se dá enquanto valor de uso, a produção capitalista desenvolve um código simbólico, expresso através de diferenças significativas entre os produtos.

“No entanto, como ela se apresenta ao produtor como uma procura de ganhos pecuniários e ao consumidor como uma aquisição de bens ‘úteis’, o caráter simbólico básico do processo fica totalmente às escondidas dos participantes- e também dos economistas em geral, na medida em que a estrutura significativa da demanda é um ‘dado’ exógeno em suas análises.” (SAHLINS, 2003[1976]: 211).

A desconstrução antropológica do conceito de “necessidade econômica” percorre um caminho conceitual, no qual as necessidades são compreendidas como produtos simbólicos, ou seja, “as necessidades econômicas” não são dadas *a priori*, pois são produzidas socialmente, dentro de um contexto cultural. A interpretação do conceito de “necessidade econômica” proporcionada pela leitura da obra de Sahlins permite interpretar o consumo capitalista como parte de uma estrutura de significados culturais.

“O campo da economia política, construído exclusivamente sobre os dois valores de troca e de uso, se desfaz e necessita ser inteiramente reanalisado sob a

forma de uma *Economia política generalizada*, e que vai sugerir a produção do valor de troca simbólico [valeur d' echange/signe], como a mesma coisa e no mesmo movimento que a produção de bens materiais e do valor de troca econômico. Portanto, a análise da produção de símbolos e cultura não se mostra externa, ulterior, ou 'superestrutural em relação à produção material; ela se mostra como uma *revolução da própria economia política*, generalizada pela intervenção teórica e prática do valor de troca simbólico." (BAUDRILLARD, 1972: 130, Apud SAHLINS, 2003[1976]): 166).

"Sem o consumo, o objeto não se completa como produto: uma casa desocupada não é uma casa. Entretanto, o valor de uso não pode ser compreendido especificamente ao nível natural das 'necessidades' e 'desejos'... A produção, portanto, é algo maior e diferente de uma prática lógica de eficiência material. É uma intenção cultural." (SAHLINS, 1976: 169).

O significado social do objeto, o que o faz útil a determinada categoria de pessoas, é menos evidente em suas propriedades físicas do que no valor que pode ter na troca, na medida em que a utilidade não é uma qualidade do objeto, mas uma significação das qualidades objetivas.

Portanto, é a lógica simbólica que organiza a demanda. O valor social do objeto é o determinante da diferença em seu valor econômico. Assim, o próprio consumo capitalista consiste em uma troca de significados, ou seja, consiste em um discurso, no qual as utilidades são agregadas.

"Um consumidor nunca está isolado, como um orador. É nesse sentido que precisamos fazer uma total revolução na análise do consumo. Da mesma maneira que não há uma linguagem simplesmente por causa da necessidade individual de falar, mas antes de tudo a linguagem- não como um sistema absoluto, autônomo, mas como uma estrutura contemporânea de troca de significado, ao qual é articulada a interação individual da fala- no mesmo sentido, também não há consumo por causa

de uma necessidade objetiva de consumir, uma intenção final do sujeito em relação ao objeto. Há uma produção social, um sistema de troca, de materiais diferenciados, de um código de significados e valores constituídos. A funcionalidade dos bens vem depois, se auto-ajustando, racionalizando e ao mesmo tempo reprimindo esses mecanismos estruturais fundamentais.” (BAUDRILLARD, 1972: 76-77).

Associada a racionalidade de mercado está a noção de que o valor de troca e o consumo dependem de decisões sobre a utilidade. Toda via, tais decisões dependem de significações sociais que constroem as diferenciações entre os produtos e os objetos. Os objetos só se tornam trocáveis através de processos de diferenciações significativas, em relação a outros bens. Assim, tornam-se valores de uso.

“Pelo arranjo sistemático das diferenciações significativas atribuídas ao concreto; a ordem cultural se realiza também como uma ordem de bens. Os bens ficam como um código-objeto para a significação e avaliação de pessoas e ocasiões, funções e situações... a produção é, portanto a reprodução da cultura em um sistema de objetos.” (SAHLINS, 2003[1976]: 178).

A Antropologia Econômica de Sahlins permite pensar as necessidades como uma forma induzida nos indivíduos pela lógica interna do sistema cultural, como uma força produtiva requerida pelo funcionamento do próprio sistema. No sistema capitalista, o processo de diferenciação do valor simbólico é expresso como apropriação de valor de troca. A acumulação do valor de troca é sempre a criação do valor de uso.

Para Lanna (2001), a noção de necessidade seria uma construção social e especificamente ocidental. Sempre desejando mais e nunca podendo satisfazer os seus desejos, especialmente os desejos da acumulação de bens temporais, o homem, nas sociedades capitalistas, nunca consegue o que deseja, justamente ao contrário das sociedades paleolíticas comentadas no primeiro capítulo de *Stone Age Economics* (1972)

“A produção visando o lucro é a produção de uma diferença simbolicamente significativa. No caso do mercado de consumo, é a produção de uma distinção social

apropriada através de um contraste concreto no objeto. Isto está implícito na aparente ambigüidade do termo ‘valor’, que pode referir-se ao preço de alguma coisa, ao seu significado (como conceito diferencial de uma palavra), ou de uma maneira geral como tudo aquilo de que as pessoas gostam por motivos morais ou monetários.” (SAHLINS, 2003[1976]: 212).

Desse modo, a produção estabelece valores de troca, ao produzir objetos que tem um significado diferencial na sociedade. A produção racional visando o lucro se move junto com a produção de símbolos.

“Assim procede a economia, como *locus* institucional dominante: produz não somente objetos para sujeitos apropriados, como sujeitos para objetos apropriados. Ela joga uma classificação sobre toda a superestrutura cultural, ordenando as distinções de outros setores através da oposição de seus próprios setores- exatamente como ela usa essas distinções para seus próprios propósitos (lucro). Ela produz o que pode ser chamado de “sinapses simbólicas.” Conjunções de oposições de planos culturais distintos que então tomam a forma de diferenciações homólogas. (SAHLINS, 2003[1976]: 214).

Nesse sentido, a produção social do desejo é que aparece como o fundamento do consumo capitalista. Na lógica capitalista, existe uma espécie de evidência fantástica do consumo e da abundância, criada pela multiplicação dos objetos, dos serviços e dos bens materiais. Esse discurso alucinante dos objetos de consumo veicula um código de poder e de abundância virtual, materializados simbolicamente no tempo dos objetos. Essas relações de consumo são permeadas pela sedução. Os objetos de consumo são sedutores na medida em que abrem canais que orientam o impulso de compra em intensidades encantadoras que capturam a subjetividade de grupos de consumidores.

“Não é o desejo que se apóia nas necessidades; ao contrário, são as necessidades que derivam do desejo: elas são contraproduzidas no real que o desejo

produz. A falta é um contrafeito do desejo, depositada, arrumada, vacuolizada no real natural e social.” (DELEUZE & GUATTARI, 2010: 44).

Baudrillard (1995) observa que é o pensamento mágico que governa o consumo, pois o processo de consumo está associado a uma mentalidade sensível ao miraculoso. Consomem-se imagens, discursos e simulacros. Assim, os objetos de consumo são veículos de significados. Ao consumir um produto ou um alimento, o consumidor está devorando um código, pois está se apropriando de uma significação. Esse processo de apropriação é vivenciado como captação simbólica, seguindo um modo de eficácia miraculosa. Portanto, o consumo contemporâneo é um sistema de interpretação.

BIBLIOGRAFIA

- BATAILLE, G. 1967. A Parte Maldita. Rio de Janeiro, Imago Editora.
- BAUDRILLARD, J. 1972. Para uma crítica da economia política do signo. Lisboa Edições 70.
- BAUDRILLARD, J. 1995. A sociedade de consumo. Lisboa, Edições 70.
- BAUDRILLARD, J. 2000. O sistema dos objetos. São Paulo, Editora Perspectiva.
- BAUMAN, Z. 2008. Vida para consumo. Rio de Janeiro, Editora Jorge Zahar.
- BENEDICT, R. 1934. Patterns of Culture. New York, Mariner Books.
- BENTHAM, J. 2007 [1789]. An introduction to the principles of morals and legislation, Dover publications.
- BOAS, F. 2005. Antropologia Cultural, Rio de Janeiro, Editora Jorge Zahar.
- BOURDIEU, P. 1974. A economia das trocas simbólicas. São Paulo, Editora Perspectiva.
- BOURDIEU, P. 1999. Distinction: a social critique of the judgement of taste. London, Routledge.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 2006 O Trabalho do Antropólogo, São Paulo, Ed. UNESP.
- CARVALHO, E. A. 1978. Antropologia Econômica. São Paulo, Livraria editora ciências humanas Ltda.
- CLASTRES, P. (1982[1974]). A sociedade contra o estado. Rio de Janeiro, Ed. Francisco Alves S.A.
- CLASTRES, P. 1977. Guerra, Religião e Poder. Portugal, Edições 70.
- CLASTRES, P. 2004. Arqueologia da violência. São Paulo, Ed. Cosac Naify.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. 1995. Mil Platôs. V. 1. São Paulo, Editora 34.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. 1995. Mil Platôs. V. 2. São Paulo, Editora 34.

- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. 1996. Mil Platôs. V. 3. São Paulo, Editora 34.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. 1996. Mil Platôs. V. 4. São Paulo, Editora 34.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. 1997. Mil Platôs. V. 7. São Paulo, Editora 34.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. 2010 [1972]. O Anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenia. Rio de Janeiro, Editora 34.
- DESCOLA, P. 1996. Nature And Society. London, Routledge, 1996.
- DOUGLAS, M. 1979. O Mundo dos bens. Para uma antropologia do consumo. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ.
- DUMONT, L. 2000. Homo Aequalis. São Paulo, EDUSC.
- DUMONT, L. 1992. Homo Hierarchicus. São Paulo, EDUSP.
- DURHAM, E. R. 2004. A dinâmica da Cultura. São Paulo, Ed. Cosac Naify.
- ELIAS, N. 1990. O Processo Civilizador. Uma história dos costumes. Rio de Janeiro, Editora Jorge Zahar Editor.
- ELIAS, N. 1993. O Processo Civilizador. A formação do estado e civilização. Rio de Janeiro, Editora Jorge Zahar Editor.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. 1999. Os Nuer. São Paulo, Ed. Perspective.
- FARREL, M.J. 1942. “Irreversible demanda function”. *Econometrica*, n.20
- FEATHERSTONE, M. 1995. Cultura de consumo e pós-modernismo. São Paulo, Studio Nobel.
- FERNANDES, F. 2006 [1952]. A função social da Guerra na sociedade Tupinanbá. São Paulo, Editora Globo.
- FIRTH, R. 1939. Primitive Polynesian Economics. London, Routledge.
- FIRTH, R. 1957. “The Place of Malinowski in the History of economic anthropology”, In: Man and Culture. London, Firth ed. Routledge.

- FIRTH, R. 1974. Elementos Organização Social. Rio de Janeiro, Zahar Editor.
- FORTES, M. 1957. “ Malinowski and the study of kinship”. In: Man And Culture. London, Firth ed. Routledge.
- FOUCAULT, M. 2007[1969]. A arqueologia do saber. Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária.
- GEERTZ, C. 1973. A Interpretação Das Culturas. Rio de Janeiro, LTC.
- GEERTZ, C. 1979. Meaning and order in Moroccan society: Three essays in cultural analysis. Cambridge, Cambridge University Press.
- GODELIER, M. 1966. Racionalidade e Irracionalidade na Economia, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- GRAEBER, D. 2007. Possibilities. Essays on Hierarchy, Rebellion and Desire. Canadá, AK Press.
- GUATTARI, F. & ROLNIK, S. (2005). Micropolítica. Cartografias do desejo. São Paulo, Editora Vozes.
- GUATTARI, F. 1992. Caosmose: Um novo paradigma estético. São Paulo, editora 34.
- GUTMAN, J. 1976. Funcionalismo, Estructuralismo y Marxismo. Barcelona, Ed. Anagrama.
- GUTMAN, J. 1977. Antropologia e Marxismo. São Paulo, Ed. Riunit.
- GUTMAN, J. 1997. Perspectives in Marxist Anthropology. London, Cambridge University Press.
- HOBSBAWN, E. 2000. Bandidos. São Paulo, Editora Paz e Terra.
- HOLLIS, M. e NELL, E. 1977. O Homem Econômico Racional, Rio de Janeiro, Zahar.
- INGOLD, T. (Org.) 1988. Hunters and Gatherers. Volume I. Washington. Editora Berg.
- INGOLD, T. 2000. The perception of the environment: Essays in livelihood, dwelling and skill. London, Routledge.

- KUHN, T. 1978[1962]. A Estrutura das Revoluções Científicas. São Paulo, Perspectiva,
- KUPER, A. 2002. Cultura: A visão dos Antropólogos. São Paulo, EDUSC.
- KUPER, A. 2008. A reinvenção da sociedade primitiva. Recife, Editora UFPE
- LANNA, M. P. D. 1987. Troca e Sociedade : Interpretando alguns textos da Antropologia Inglesa, Campinas, Unicamp, Dissertação de Mestrado.
- LANNA, M. P. D. 2001. Sobre Marshall Sahlins e as “cosmologias do capitalismo”. Rio de Janeiro, Mana. Ensaio Bibliográfico.
- LEACH, E. 1957. “The epistemological background to Malinowski’s empiricism”. In: Man and Culture, London, Firth ed. Routledge.
- LEROI-GOURHAN, A. 1995. Os caçadores da pré-história. Lisboa, Edições 70.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1975. Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro, Tempo brasileiro.
- LÉVI-STRAUSS, C. 2003. As estruturas elementares do parentesco. Petrópolis, Ed. Vozes.
- LÉVI-STRAUSS, C. 2006[1972]. O Pensamento Selvagem, São Paulo, Papirus Editora.
- MACFARLANE, A. 1987. A cultura do capitalismo. Rio de Janeiro, Editora Zahar
- MALINOWSKI, B. 1978. Argonautas do Pacífico Ocidental. Coleção Os Pensadores, São Paulo, Ed. Abril.
- MALINOWSKI, B. 2003. Crime e Costume na Sociedade Selvagem. Brasília, Ed. UnB.
- MALINOWSKI, B. 1962. Uma Teoria científica da Cultura. Lisboa, edições 70, 1ªed.
- MARX, K. & ENGEL, F. 1996. A ideologia Alemã, São Paulo, Ed. Grijalbo,
- MARX, K. 1962. Economic and Philosophical Manuscripts, Nova York, Frederik Ungar.
- MARX, K. 1985. O Capital, V. 1, São Paulo, Ed. Abril Cultural.
- MAUSS, M. 2001[1950]. Ensaio sobre a dádiva, Lisboa, Edições 70.
- MILL, J. S. 2010. Utilitarianism. United Kingdom, Lightning Source.

- MORGAN, L. H. 1985. Ancient Society. Arizona, Arizona Press University.
- MORIN, E. 2000. O Paradigma Perdido: a natureza humana. Portugal, Publicações Europa-América.
- PARSONS, T. 1957. “Malinowski and theory of social systems”. In: Man and Culture. London, Firth ed. Routledge.
- POLANYI, K. 2000. A Grande Transformação. As origens da nossa época, Rio de Janeiro, Campus.
- RAPPAPORT, R. 2000[1968]. Pigs For The Ancestors. Ritual In The Ecology Of A New Guinea People. Illinois, Waveland Press.
- ROLL, E. 1994. História De Las Doctrinas Economicas. Editora Fondo de Cultura.
- SAHLINS, M. 2000. Cultura na prática. Rio de Janeiro, editora UFRJ.
- SAHLINS, M. D. 1972. Stone Age Economics. Chicago, Aldine-Atherton.
- SAHLINS, M. D. 1974 [1968]. Sociedades Tribais, Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- SAHLINS, M. D. 1976. Culture And Practical Reason. Chicago, Press.
- SAHLINS, M. D. 1990. Ilhas De História. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- SAHLINS, M. D. 2003 [1976]. Cultura e Razão Prática. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- SAHLINS, M. D. 2004. Cultura na Prática. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ.
- SAHLINS, M. D. 2006. História e Cultura: apologia a Tucídides. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- SEN, A. 1987. Sobre ética e economia, São Paulo, Companhia das Letras.
- SIMON, H. A. 1980. Models of Thought, USA, Yale University press.
- SMITH, A. 1999[1759]. Teoria dos Sentimentos Morais. São Paulo, Martins Fontes.
- SMITH, A. 2009[1776]. A riqueza das nações. São Paulo, Editora Madras.
- STEWART, J. 1977. Evolution And Ecology. Illinois University.

- SWEEZY, P. 1967. Princípios de Economia Política Marxista. Rio de Janeiro, Zahar.
- THOMPSON, E. P. 1986. Senhores e caçadores. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra.
- TVERSKY, A. 1988. Decision Making. Cambridge.
- TVERSKY, A. 2000. Choices, Values and Frames, Cambridge ISE.
- TVERSKY, A. 2003. Preference, Belief and Similarity. USA, MIT Press.
- WAGNER, R. 1981. The Invention of Culture. The University of Chicago Press. Chicago.
- WEBER, M. 1996. A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo, São Paulo, Ed. Pioneira.
- WHITE, L. 1949. The Science of Culture. Nova York, Farrar.
- WHITE, L. 1959. The concept of Culture. American Anthropologist.