

DA LÓGICA UTILITÁRIA À LÓGICA SIMBÓLICA

FROM THE UTILITARIAN TO THE SYMBOLIC LOGIC

Paulo Roberto Albieri Nery¹

Resumo: Estudo das razões simbólicas que orientam a vida humana, partindo-se da importância assumida pela instância econômica nas formas de existência moderna para se chegar à compreensão da falácia da lógica utilitarista que a orienta; tentativa de abordar a lógica simbólica como as teias de significado que dão sentido à existência do mundo humano, condição para o homem orientar-se nesse mundo.

Palavras-chave: Símbolo; Significado; Utilitarismo; Lógica Prática; Lógica Simbólica.

Abstract: Study of symbolic reasons that guide human life, it being assumed by the department of economic importance in the forms of modern existence to come to the realization of the fallacy of the utilitarian logic that guides; attempt to address the symbolic logic as the webs of meaning that give meaning to human existence in the world, condition for humans orient themselves in this world.

Keywords: Symbol; Meaning; Utilitarian; Practical logic; Symbolic Logic.

“A inserção em um agrupamento social – seja o seu círculo mais amplo, a cultura, seja o mais restrito, o meio profissional, que supõe prévias uma classe e uma camada social – se realiza de imediato, pelo acesso a uma rede de símbolos. Esta rede funciona como uma atmosfera” (Costa Lima 1980:70).

1. Introdução

Existe uma crença secular servindo de fundamento à vida social desde as revoluções industrial e francesa, impondo à civilização ocidental um sistema de mercados econômicos? Responder a essa pergunta funciona como um divisor de águas quanto à compreensão crítica de uma consciência social contemporânea.

Para o conhecimento antropológico atual não é desconhecida a presença de mercados entre os vários tipos investigados de sociedade humana. Mas, ao contrário do

¹ Doutor e pós-doutor em Antropologia (respectivamente, pelo Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro e Universidade de Brasília); professor-associado III na Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: pranery@ufu.br.

que ocorre nas sociedades industriais modernas, em outras sociedades de base tradicionais estudadas pela antropologia, o mercado não aparece como uma instituição separada das outras instituições sociais como a religião, a família, o poder, e tampouco ele é visto como um fator regulador *tout court* da vida social.

Muito mais certo dizer que as sociedades tradicionais inserem seus sistemas econômicos na própria vida social, já que nenhuma sociedade pode existir sem uma base econômica. Nas sociedades tradicionais o bem-estar social é assegurado através de fatores extra-econômicos, vale dizer, ali a vida é regida pelo princípio da reciprocidade generalizada, expressão essa que designa justamente as transações altruístas em que o valor dos bens trocados é mínimo, e máxima a importância atribuída às relações entre as pessoas (RODRIGUES, 1989, p.118).

A existência dessa forma de vida baseada na reciprocidade não elimina a existência de outras modalidades de desigualdade social, conforme é mostrado por Weber em sua análise das formas de poder (WEBER, 1964). A vida nas sociedades industriais modernas, contudo, é dominada por uma forma específica de reciprocidade, cunhada como reciprocidade negativa, na qual se estabelece um modelo de troca onde se busca obter algo em troca de nada, caracterizando a importância máxima das coisas em detrimento da relativa pouca importância atribuída às pessoas envolvidas nas trocas. Nessa forma de vida a motivação básica das pessoas diz respeito ao ganho adicional, ou *mais-valia* no sentido marxista (MARX, s/d), que se busca obter seja com a produção, seja com a troca.

O trabalho nas sociedades tradicionais num certo sentido não tem preço, significando não ser natural contar com pagamento monetário para o esforço humano, razão pela qual ele não pode nem ser alugado, nem vendido, mas é tratado como uma obrigação moral, à qual encompassem todas as determinações de ordem econômica que por ventura viessem a ser consideradas como razões práticas e úteis das atividades humanas.

Quando o *trobriandês* de um arquipélago do Pacífico empreende uma viagem longa via marítima visando presentear um desconhecido com objetos de certa forma inúteis, como colares e braceletes feitos de material abundante na região, ele o faz seguindo uma tradição que, em última análise, força a reciprocidade permanente entre grupos diferenciados. Conforme mostra Mauss (1974), a respeito da troca *kula*, o que leva os homens a estabelecerem relações econômicas vai além das motivações de utilidade:

o que trocam não são exclusivamente bens e riquezas, móveis e imóveis, coisas economicamente úteis. Trata-se, antes de tudo, de gentilezas, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras em que o mercado é apenas um dos momentos e onde a circulação de riquezas constitui apenas um termo de um contrato muito mais geral e muito mais permanente (MAUSS, 1974).

São justamente esses fatos sociais que não podem ser chamados de meramente econômicos que movimentam a totalidade das sociedades tradicionais e que motivam a existência de suas instituições.

Nas sociedades industriais modernas, o trabalho, embora também seja visto como obrigação moral sob a égide das ideologias capitalistas (MARX, 1986), ele só alcança valor, no sentido econômico, quando está disponível no mercado para ser comprado e vendido. O trabalho doméstico realizado pela dona de casa não tem valor econômico e, portanto, não tem preço nem faz jus a salário, justamente porque ele não é vendido no mercado de trabalho mas aparece como dispêndio de consumo das próprias donas de casa. O trabalho doméstico só se torna com valor econômico quando é desempenhado em troca de salário por empregados domésticos.

Os atos individuais de troca só são praticados, nas sociedades tradicionais, em caráter excepcional. É impróprio expressar, por exemplo, o valor de um cesto usado para transporte de bens em termos de uma certa quantia de alimentos. Já nas sociedades industriais modernas os atos de troca têm uma função específica e abrangente: eles formam preço de todos os fatores envolvidos na produção e distribuição dos bens e serviços existentes.

Formar preço significa ter valor econômico. E é aqui que está a especificidade antropológica do modo de vida moderno. Ao permitir que o valor econômico regule a vida em sociedade, através do mecanismo automático engendrado pelo mercado econômico de preços, são as condições de ordenação da existência social dessa forma de vida que é posta sob controle.

As sociedades industriais modernas inverteram a imagem da existência humana, enquanto cunhada por uma ordem e controle externamente estabelecidos, seja por deuses ou por pessoas poderosas. O sistema de mercados econômicos aboliu em última instância o titular ou titulares desse papel social, que passa a ser confiado a um mecanismo automatizado do mercado econômico. A autorregulação do mercado corresponde à “mão invisível” (o automatismo do princípio liberal econômico,

conforme Smith, 1979) que ordena e controla a sociedade toda. Essa é a face perversa da secularização, numa interpretação crítica do projeto iluminista que segue caminhos diversos daqueles seguidos pela escola frankfurtiana de pensamento (FREITAG, 1988).

O problema crítico da concepção liberal de sociedade não está no fato de afirmar que a sociedade esteja baseada na economia, pois como já foi dito antes, todas as sociedades de algum modo estão assentadas em alguma base econômica. A questão se mistifica a partir do momento em que toda vida social passa a ser concebida como resultante do gerenciamento que o mercado econômico impõe ao conjunto das forças sociais. Pela primeira vez na história da humanidade, a economia passa a regular a vida social, separando-se dela enquanto instituição que atende necessidades humanas, e criando a ilusão de que sejam dimensões distintas da existência humana. A regulação econômica da vida social é, no entanto, inteiramente anti-natural, no sentido de que os mercados livres não podem funcionar deixando apenas que as coisas sigam o seu curso (POLANYI, 1980).

Percebe-se o alcance dessa transformação, que de modo algum decorreu de um desenvolvimento progressivo ininterrupto a partir da situação anterior. A nova vida em sociedade, implantada a partir do aumento da produção material decorrente da Revolução Industrial, e regulada através de mercados econômicos, nega rigorosamente em tudo os valores culturais produzidos em outras formas de existência social. Dela diz Polanyi ter invertido as reais motivações das ações humanas, modificando seu ser social.

A economia do homem, como regra, está submersa em suas relações sociais. Ele não age desta forma para salvaguardar seu interesse individual na posse de bens materiais; ele age assim para salvaguardar sua situação social, suas exigências sociais, seu patrimônio social (POLANYI, 1980, p.61).

Mas quando todos os bens e serviços passam a ser mobilizados e a adquirir valor só na condição de serem produzidos para venda, a própria vida social passa a realizar-se através de uma ficção, qual seja, a ficção de que nada efetivamente tem valor se não se transformar em mercadoria, isto é, se não se tornar um bem disponível no mercado de compra e venda.

Até se pode pensar que determinados bens econômicos, pelas suas características particulares, como a utilidade na satisfação de necessidades primárias, tenham uma

natureza que transformem esses bens em mercadorias genuínas. Mas o que pensar do trabalho, da terra e do dinheiro? Nenhum desses bens são genuinamente mercadorias. O postulado de que tudo tem que ter preço – e para isso, tem que ser vendido no mercado – como condição de funcionamento do sistema de mercado impõe que se pressuponha a existência social de um modo bastante irreal.

O que caracteriza essas três espécies de “mercadorias” especiais – trabalho, terra e dinheiro? Trabalho é um outro nome para a atividade humana que acompanha a própria vida, que por sua vez não é dirigida para venda mas por razões inteiramente diversas, e essa atividade não pode ser destacada do resto das atividades desempenhadas na vida, como recreação, criação e até exercício da imaginação sem nenhum propósito definido. Ela não pode ser armazenada nem sequer mobilizada por autorregulação. Separar o trabalho das outras atividades da vida, sujeitando-o às leis do mercado, foi o mesmo que aniquilar todas as formas orgânicas de existência e substituí-las por um tipo diferente de organização, uma organização atomista e individualista, conforme sustenta a teoria marxista da alienação (MARX, s/d).

Com a terra dá-se a mesma coisa. Ela é um outro nome para a natureza que não é produzida pelo homem. A função econômica é apenas uma entre as muitas das suas funções vitais. Ela dá estabilidade à vida do homem, é o local de sua habitação, condição de sua segurança física e emocional; é também a paisagem da existência humana, e em seu aparecer anuncia a passagem do tempo, as estações do ano. Imaginar a vida do homem separada da terra é o mesmo que imaginar o nascimento do corpo humano sem mãos nem pés enquanto algo natural (ALASIA DE HEREDIA, 1979). E, no entanto, separar a terra do homem e organizar a sociedade de forma a satisfazer às exigências do sistema imobiliário foi parte vital da ideia fictícia, porém sustentadora da economia de mercado.

Com o dinheiro, se dá a mesma coisa: ele é mero símbolo fictício do poder de compra e venda nele representado, poder esse que passa a ganhar vida no mercado financeiro. Pode-se ainda fazer uma analogia interessante comparando-se esse caráter misterioso da mercadoria com a observação segundo a qual se trata de um “fenômeno mais fantástico do que se dançasse por iniciativa própria” (MARX, s/d, p. 80), uma vez que é mais estranho perceber o poder de compra do dinheiro separado de sua função intrínseca do que vê-lo “dançar” sozinho.

Contudo, muito embora terra, trabalho e dinheiro não sejam mercadorias no estrito senso da palavra, é com a ajuda dessa ficção que são organizados os mercados.

Esses elementos, por serem indispensáveis à organização da produção e distribuição dos bens e serviços existentes, carecem também de ser comprado e vendido no mercado, onde irão formar seus preços, pois a existência de qualquer medida que iniba a formação desses mercados tende a por em risco a autorregulação do sistema como um todo.

A ficção da mercadoria fornece um princípio de organização em relação à sociedade, mas como permitir que o mecanismo de mercado seja o único dirigente do destino dos seres humanos e de seu ambiente natural? E tornar-se ainda o árbitro da quantidade e da qualidade do poder de compra que ele detém?

Se o postulado filosófico que sustenta o liberalismo econômico fosse levado às últimas consequências, sucederia o desmoronamento da vida em sociedade, podendo expressar contradições do pensamento liberal associadas a problemas estruturais do Estado capitalista (OFFE, 1984). O trabalho, ou o esforço que ele representa, não pode ser usado indiscriminadamente sem afetar o indivíduo portador dessa capacidade peculiar, a de produzir trabalho. Se o sistema dispõe do esforço de trabalho de um indivíduo, conseqüentemente dispõe também das entidades físicas, psicológicas e morais da qual esse mesmo indivíduo é portador.

Pensar o homem como sendo capaz de despojar-se separadamente dessas diferentes dimensões de seu ser é o mesmo que transformá-lo em objeto passivo dos agenciamentos culturais. Acontece que a cultura não deve ser vista como uma capa que decora a existência orgânica dos indivíduos, já que ela é a condição de sermos humanos no pleno sentido da palavra, na medida em que somos seres “incapazes de dirigirmos nosso comportamento sem a orientação fornecida por sistema de símbolos significantes” (GEERTZ, 1978, p. 61).

Assim sendo, é inconcebível dizer que o homem se despoja das dimensões morais de seu ser, pois isso implicaria na ideia de que ele deixa também de partilhar regras de comportamento, crença em valores comuns, e assim por diante. É esse o poder supremo que coage a vida humana, como se fosse algo externo à existência. Esse poder manifesta a existência também da sociedade inteira, uma vez que se revela diante de uma vida humana como “coisa” (Durkheim 1968).

Seria ilusão admitir uma sociedade sem poder, modelada apenas pelo desejo e pela vontade humana. Onde o poder parece não existir, pode-se apreender a presença de sua negação, como nas sociedades que excluem o poder coercitivo rejeitando-o para a esfera da natureza, impedindo dessa forma o aparecimento do monopólio da violência,

legitimando-o para indivíduos ou grupos (CLASTRES, 1978). O liberalismo, até mesmo o neoliberalismo dos discursos de dirigentes políticos e sindicais, hoje em voga, nega essa realidade da constituição da sociedade, e permanece fiel a uma ideia ilusória de liberdade.

O aprendizado possível que se pode tirar dessas anotações é de que uma visão distorcida da vida cultural, assim como da sociedade humana em suas diferentes manifestações, nos impele a atribuir naturalidade a uma série de comportamentos que são rigorosamente construídos, no sentido de que chegaram a ser o que são pelo processo altamente elaborado da institucionalização de práticas sociais significativas.

A concepção natural de cultura, que essa nova visão procura criticar, interpreta a dimensão moral da existência humana como um modo de adaptação humana ao mundo natural, em última instância, como uma ordem instrumental (SAHLINS, 1979). Trata-se então da elaboração de uma crítica à posição naturalista a partir de uma perspectiva antropológica, que visa mostrar as consequências perversas de se crer na ideia segundo a qual as culturas humanas são formuladas em função da atividade prática.

2. No limiar da razão prática

O ponto essencial da questão que se propõe discutir aqui diz respeito basicamente às tendências vividas pelo pensamento social contemporâneo ao se debater entre o prático e o significativo. Do lado prático, essa tendência se manifesta via utilitarismo como uma lógica do proveito material que governa a produção. Via teoria da “práxis”, a tendência expressa formas de atividade econômica através das quais os homens em suas relações mútuas, com meios de produção disponíveis e historicamente dados e com a experiência que têm de si mesmos, transformam produtivamente o mundo de uma maneira instrumental. Aqui tudo se passa como se a ordem cultural fosse concebida enquanto uma codificação da ação intencional e pragmática humana.

Contrapondo-se a essa forma de razão prática coloca-se um outro tipo de razão, a saber, a razão simbólica ou significativa, a qual toma como qualidade distintiva do homem não o fato de viver num mundo material – circunstância compartilhada pelo homem com outros organismos vivos – mas de fazê-lo de acordo com um esquema significativo criado por si mesmo. Aqui trata-se de pensar a ação humana no mundo de forma sempre mediada por um projeto cultural que ordena a experiência prática.

Será a cultura uma experiência “real” do sujeito ou será ela uma concepção ideal dessa experiência? Colocar o problema nestes termos implica em retomar um velho dilema da cultura ocidental, que dura 25 séculos já: a oposição entre a matéria, um objeto sem pensamento, e o espírito, um sujeito sem mundo. A literatura básica sobre o assunto das categorias humanas, na sociologia do conhecimento, antepõe uma tese apriorista, que afirma a anterioridade das categorias do pensamento face à experiência, a uma tese empirista, que vê na experiência humana a matéria com a qual o homem constrói essas categorias. Durkheim (1968) critica ambas as posições pelas dificuldades que encerram, mostrando ao final de seu estudo sobre o assunto que aquilo que compreendemos pela razão tem o poder de superar o alcance dos conhecimentos empíricos, e deve-se ao fato de que o homem é duplo: um ser individual com ação limitada, e um ser social, nossa mais alta realidade, encontrada não no organismo do ser individual, mas numa ordem intelectual e moral da sociedade (DURKHEIM, 1968, p. 17).

O que faz com que fiquemos enroscados nesse dilema é o tipo de relações sujeito e objeto da epistemologia pré-simbólica, sustentadora da visão de mundo ocidental, aquela traduzida por Morgan (1976) nos seguintes termos:

O uso da palavra parece ter-se desenvolvido a partir das formas mais rudimentares e mais simples da expressão. Como sugeria Lucrecio, os gestos ou a linguagem por sinais devem ter precedido a linguagem articulada, assim como o pensamento precedeu a palavra (MORGAN, 1976, p. 15).

Ideias como essa – acreditar que o pensamento só teria se transformado em palavra quando já estivesse formado – desconhecem a necessidade do aprendizado social da linguagem, comprovada, por exemplo, pelos relatos de crianças abandonadas por seres humanos e que se criam com animais, sem desenvolver o potencial de fala. Como mostra Feyerabend, “a criança começa a usar palavras sem compreendê-las, acrescentando mais e mais fragmentos linguísticos não entendidos a sua atividade lúdica, para só depois descobrir o princípio de atribuição de significado” (FEYERABEND, 1985, p.383) que lhe corresponde.

Para nós, o comentário anterior tem duplo efeito: mostra, por um lado, que o símbolo é uma construção ad hoc e, portanto, o pensamento não pode ser preexistente à

palavra; também mostra o efeito perverso que tem sobre nossa compreensão o impulso, vítimas que dele somos, de buscar sempre alcançar clareza imediata quanto à compreensão das coisas.

É preciso antes aprender a falar através de enigmas, pois estes não são coisa inútil, mas o núcleo em torno do qual se cristalizam nossas observações e reflexões.

A transcendência de uma epistemologia pré-simbólica para uma epistemologia simbólica foi a condição histórica de surgimento do pensamento antropológico, bem como do conceito antropológico de cultura, uma vez que a cultura é a “condição social de possibilidade” (SAHLINS, 1979, p. 10) simultaneamente da experiência “real” do sujeito – fundamentação materialista – quanto de suas concepções idealizadas – fundamentação idealista.

O conceito antropológico de cultura, no sentido moderno, nasce exatamente do descontentamento com esse quadro bipolar, constituído pela simetria entre sujeito e objeto, sem mediação. Nasce da descoberta, revelada empiricamente através das pesquisas antropológicas de campo, da existência de descontinuidade entre o sujeito e o objeto no estar no mundo do homem.

A cultura aparece então como uma razão mediadora da relação humana com o mundo, razão essa construída através de uma lógica social de significação. O mecanismo de construção dessa lógica é o objeto desse estudo.

3. Dois paradigmas antropológicos: Morgan e Boas

Interessa observar que no interior da prática e teoria antropológicas existem posições paradigmáticas de ambos os lados da questão anunciada, entre razão prática e razão simbólica. Conforme mostra Sahlins (1976), existem dois pensadores pioneiros no campo antropológico cujo pensamento é emblemático para o entendimento do problema. São eles: Lewis Henry Morgan e Franz Boas, respectivamente para a razão prática e razão simbólica.

Morgan tornou-se importante, entre outros motivos, para o pensamento marxista, já que grande parte das anotações dessa obra, feitas por Marx na juventude, serviram para que ele concebesse posteriormente a concepção materialista da história, segundo afirma Engels, seu parceiro de trajetória intelectual (ENGELS, 1984, p. 1). Para Marx, Morgan teria referendado a ideia marxista insurgente segundo a qual o fator decisivo do

progresso na história é, em última instância, a produção e reprodução da vida imediata (ENGELS, 1984, p. 2).

Que não se veja nessas observações motivo para a superestimação da influência das concepções evolucionistas sobre a construção do pensamento de Marx. Vale destacar ainda, a título de ponderação, outras fontes desse pensamento, tais como o pensamento estrutural, por exemplo, bem como sua marca de distinção pela originalidade com que articulava esses elementos diversos.

Considerando a discussão de Morgan, no livro *Ancient Society*, traduzido como *A sociedade primitiva* (MORGAN, 1976, 2 vol.), somos levados a acreditar que não é o esquema conceitual que é visto como resultado de uma “construção da experiência humana” (SAHLINS, 1976, p. 71), mas sim sua verbalização. Tal dedução é assumida a partir da consideração de Morgan de que as classificações de parentesco não são outra coisa do que os termos de uma ordenação de relações, já existentes de fato, ordenações essas efetuadas pela vantagem econômica ou biológica da adaptação humana.

Em outras palavras, segundo Morgan existiria uma lógica prática orientando a reflexão humana, de modo que a linguagem apareceria somente como reflexo de distinções previamente existentes nas coisas, distinções tais que têm sua própria razão de ser. O atributo simbólico da cultura na melhor das hipóteses só aparece no esquema morganiano como um adereço ou então nem aparece, uma vez que, para ele, as palavras são somente os nomes das coisas (SAHLINS, 1979, p. 75).

Para nosso propósito nesse estudo, é particularmente relevante considerar a explicação proposta por Morgan quanto ao aparecimento da exogamia, regra de comportamento que leva os indivíduos de um grupo social a buscarem conjugalidade entre os membros de fora do seu grupo. Para Morgan, trata-se de uma vantagem comparativa apresentada pelo modo de organização social a partir dos fatores práticos. Tudo se passa como se os homens tivessem desenvolvido certas práticas muito cedo no processo evolucionário, tais como o comportamento de exclusão de irmãos e irmãs de suas uniões sexuais legítimas, exclusão essa que teria se mostrado com o tempo vantajosa e útil para a existência do grupo social em questão.

À respeito do desenvolvimento da instituição do casamento, pode-se render homenagens a Morgan, sem no entanto perdermos senso crítico em relação a algumas de suas posições, já que Morgan foi o primeiro pensador a investigar de forma mais criteriosa o sistema de parentesco e afinidade, descobrindo uma diferença fundamental entre o sistema de parentesco moderno, ao qual ele denominou descritivo, e o sistema de

parentesco associado à maioria das sociedades de pequena escala, ou mais simples, por ele denominado classificatório, terminologia pela qual se refere aos parentes lineares – um primo paterno, por exemplo – com os mesmos termos com que se refere aos parentes colaterais – irmãos por parte de pai.

Acompanhemos a seguinte passagem ilustrativa do texto de Morgan:

Dada a família consanguínea que englobava na relação matrimonial tanto os irmãos e irmãs carnais como os colaterais, bastava excluir os primeiros do grupo e conservar os restantes para transformar a família consanguínea na família punaluana. Mas era difícil excluir os irmãos carnais e manter os irmãos colaterais, pois tal medida implicava uma transformação radical da composição da família, e mesmo da antiga estrutura da vida doméstica. Implicava ainda o abandono de um privilégio a que o homem selvagem não renunciaria facilmente. É de supor que esta medida fosse tomada a princípio em casos isolados, que as suas vantagens fossem lentamente reconhecidas e que tivesse sido adotada a título experimental durante longos períodos. Começou por ser aplicada em certas tribos, depois na maioria, antes de ser universalmente adotada pelas tribos mais evoluídas, ainda no estado selvagem, onde pela primeira vez se esboçara este movimento. A sua adoção é um excelente exemplo do princípio da seleção natural” (MORGAN, 1976, p. 165-166).

Vemos que aquilo que Morgan está a dizer é que a diferença entre “marido” e “irmão” decorre de uma racionalização praticada sobre uma diferença objetiva já encontrada no mundo, e não tem nada a ver com a ideia de construção simbólica do mundo humano. A representação do sistema de parentesco punaluano reflete em termos sociais uma lógica que é externa aos termos desse sistema. Essa forma social de família decorreria, então, na concepção de Morgan, da percepção de vantagens biológicas associadas à diferença entre homens superiores e homens inferiores (SAHLINS, 1976, p. 72-73). Nesse sentido, para Morgan, o conceito social de descendência constitui “uma consciência de relações já prevaletentes” (SAHLINS, 1979, p.73).

A representação objetiva do mundo é o ponto de partida, segundo Morgan, para o processo de formação da linguagem humana. A linguagem só acontece num mundo acabado em termos de percepções objetivas. Em outras palavras, existiria uma significação do mundo exterior ao homem, e que o seu pensamento reflete objetivamente. Enquanto o pensamento humano seria o reconhecimento dessa significação exterior, as palavras criadas pelos homens são seus signos.

Dáí decorre a crítica de Sahlins a Morgan, segundo a qual Morgan teria reduzido “a linguagem ao ato de nomear as diferenças manifestas na experiência” (SAHLINS, 1979, p. 75). Se o pensamento de Morgan fosse consistente neste aspecto específico, poderia aplicar-se sua teoria também para os animais não-humanos, pois o que ele entende por inteligência humana sugere a mera capacidade de agir racionalmente sobre a experiência.

Seguindo-se essa linha de raciocínio, essa capacidade é partilhada por outros mamíferos, na medida em que tanto para uns quanto para outros a fonte de significação materializada nas produções de cada espécie – seja a habitação de um Yakut, seja o ninho de um joão-de-barro – está presente na própria natureza física dessas espécies. Como aponta criteriosamente Sahlins, para Morgan “a linguagem só é simbólica no sentido de que representa o mundo de uma outra forma” (SAHLINS, 1979, p. 76).

Mas serão as razões práticas o leitmotiv absoluto da ação e pensamento humanos?

Pensamos que não, e essa negativa decorre do fato de que os homens não se relacionam com a natureza de modo similar ao de vegetais e outros animais. Enquanto esses se encontram organicamente programados para uma forma específica de relacionamento com a natureza, não há entre os homens prescrição genética para que a relação entre homem e natureza aconteça de maneira determinada (RODRIGUES, 1989, p. 61). Mais do que entre quaisquer outros animais, a relação do homem com a natureza é, antes de tudo, relação dos homens entre si, e como mostra Rodrigues, “depende das convenções simbólicas vigorantes em cada sociedade” (RODRIGUES, 1989, p. 77).

Até mesmo um gesto elementar e caracteristicamente orgânico da espécie humana, o gesto de alimentar-se, não pode ser atribuído tão somente à função econômica de provimento de necessidades primárias. A brilhante constatação de Rodrigues a esse respeito é sintomática quanto ao ponto que perseguimos aqui. Diz ele:

Os etnógrafos encontram por toda parte o testemunho de que alimento é algo para distribuir, antes de ser coisa para consumir. Ninguém o encara como objeto que o mesmo sujeito produz, possui e consome (RODRIGUES, 1989, p. 84).

Até a sobrevivência humana, coisa que pareceria aos mais incautos como sendo coisa da natureza individual, enquanto função biológica básica de cada organismo,

ganha novo sentido através do trabalho etnográfico, se mostrando como efetivamente é: uma elaboração coletiva.

Não poderia ser encontrada prova mais explícita dessa verdade do que aquela que extrai Clastres de seu estudo do povo Guaiiqui. Nesse estudo, é mostrado como a sobrevivência humana apresenta uma dimensão comunicacional que a precede. Devido à existência de um tabu alimentar que impede que a principal fonte de alimento do grupo – a caça – seja consumida diretamente pelo indivíduo que a obtém, vale dizer, o caçador, ocorre um fenômeno interessante ao qual os antropólogos denominam princípio de reciprocidade. Os Guaiiqui explicitam: “os animais que matamos, nós mesmos não devemos comer” (RODRIGUES, 1989, p. 84). Por conta disso, cada indivíduo Guaiiqui, ainda que seja caçador, se vê forçado a buscar alimento de outras pessoas, alimentando uma corrente de troca que é a característica básica do referido princípio.

A conclusão a que se chega é de que o “tabu sobre a caça aparece então como o ato fundador da troca de alimentação entre os Guaiiqui, isto é, como um fundamento da sua própria sociedade” (CLASTRES, 1978, p. 80). De onde se conclui que, se para os homens “conviver é mais importante que viver” (RODRIGUES, 1989,p. 86), dado que a sobrevivência social prevalece sobre a sobrevivência orgânica dos indivíduos, então a vivência individual só ganha sentido dentro de determinados sistemas simbólicos convencionados. Tal conclusão, porém, não pretende refutar a teoria marxista da história, apenas matizar as consequências perniciosas da adoção de concepções deterministas e mecanicistas para pensar a sociedade humana.

O sentido naturalista que Malinowski quis atribuir a nossas necessidades orgânicas (MALINOWSKI, 1976), como fundamento da vida social, fica comprometido pela descoberta de que a crença no homem racional, agindo sobre a natureza de uma forma ativa e individualizante, é nada mais nada menos do que isso mesmo, vale dizer, uma crença tão somente, a qual consiste em acreditar que a natureza humana age meramente por princípio racional, procurando obter o máximo benefício pelo dispêndio mínimo de energia enquanto organismo biológico individual.

O que mais precisa ser dito para que esse paradigma da natureza humana, onde impera a lógica prática, se mostre como aquilo que parece ser seu destino: um mito moderno?

4. A razão cultural

Num livro tocante pela singeleza com que defende suas ideias, o antropólogo americano Edward Hall desenvolve a concepção de linguagem estabelecida por Benjamin Lee Whorf, a qual passou a ser conhecida pela expressão hipótese Sapir-Whorf. Segundo essa hipótese:

A língua é mais do que apenas um meio de expressão do pensamento. Trata-se, na verdade, de um elemento importante na formação do pensamento. Além disso, a percepção que o homem tem do mundo em torno de si é programada pela língua que fala, exatamente como um computador. Com este, a mente do homem só registra e estrutura a realidade externa de acordo com um programa (HALL, 1989, p. 13-14).

É a esse programa que chamamos *cultura*.

A despeito de um certo reducionismo presente nessa visão de cultura, como um código de comunicação socialmente instituído, ela tem o mérito de apontar o atributo público e construído do significado, o qual é aplicado pelos homens às suas relações com a natureza e entre si.

Não se trata de uma racionalização a posteriori de realidades objetivas pré-existentes. Assim como a língua ajuda a formar nosso pensamento e nossa visão de mundo, a cultura estabelece os limites dentro dos quais a realidade vivenciada pelo homem aparece diante dele como algo já dado.

Mais do que isso até, tal visão de cultura permite perceber a realidade pelo seu traço eminentemente transformável. Sem depender diretamente de uma natureza orgânica, já que é feita de outra matéria, a cultura permite às sociedades humanas se habilitarem “não somente a inventar suas próprias convenções, como também a substituí-las por outras” (RODRIGUES, 1989, p. 34).

Ao buscar num mecanismo mecânico nossa autoimagem, como se fôssemos constituídos de maneira “complicada como uma máquina de calcular” (MAUSS, 1974, p. 176-177), o pensamento cartesiano conseguiu esconder de nós o fato de que durante muito tempo o homem foi outra coisa. O mito de uma lógica racional regendo a ação do homem, mito no qual se baseia grande parte da ciência moderna, não se sustenta à luz das descobertas etnográficas contemporâneas. Sahlins nos adverte disso, ao mostrar como “a racionalidade é nossa racionalização” (SAHLINS, 1979, p. 86).

Isso nos leva ao segundo polo dos paradigmas antropológicos, àquele representado pela obra pioneira de Franz Boas (1938; 1940). Criticando a posição naturalista, que concebe a cultura como o modo humano de adaptação à natureza, Boas estabelece uma ruptura com esse pensamento, ao apresentar a percepção humana como “um órgão da tradição” (SAHLINS, 1979, p. 78). Em defesa do caráter histórico do problema referente à cultura, Boas aponta a necessidade de se saber não somente como as coisas são, mas como elas se tornam e vêm a se tornar o que são (BOAS, 1940, p. 204).

Com essa ruptura, Boas se nega a ver a cultura surgindo da natureza, com se aquela derivasse mecanicamente dessa. Se, para Morgan, o pensamento era a representação de uma significação objetiva das coisas, para Boas, a significação das coisas é que se revela uma propriedade do pensamento.

Sahlins aponta com clareza que “onde Morgan entende a prática pela lógica das circunstâncias objetivas, Boas intercala um subjetivo independente entre as condições objetivas e o comportamento organizado” (SAHLINS, 1979, p. 83). Uma ilustração clássica da crítica boasiana à concepção naturalista de cultura é aquela em que se procura explicar o comportamento humano à mesa. Como não é comum levar a faca à boca, chega-se à dedução que isso não acontece porque tal uso traria risco de cortar os lábios. Contra tal argumentação, Boas tenta mostrar que:

A tardia invenção do garfo e o fato de facas sem corte serem usadas em muitos países, e de que existe um perigo semelhante de se furar a língua ou os lábios com os garfos de aço ponteados comumente usados na Europa, deixam claro que essa explicação é apenas uma tentativa racionalista secundária para explicar um costume que, de outro modo, permaneceria inexplicável (BOAS apud SAHLINS, 1976, p. 86).

A conclusão a se tirar dessas observações é a de que, para o homem, não existem tais coisas como “natureza pura, necessidade pura ou puros interesses, ou ainda forças materiais, sem que haja um ser culturalmente construído” (MARCUS & FISCHER, 1986, p. 142).

Nesses termos a tarefa da antropologia passa a ser a produção de relatos culturais que revelem as estruturas de significado de cada contexto específico. Ao invés de revelar significados incrustados em realidades objetivas, o antropólogo estaria

perseguindo a compreensão da forma como esses significados são construídos socialmente, passando então a estruturar a ação e o pensamento humanos.

Tal concepção da tarefa do antropólogo nos ajuda a repensar a visão cotidiana e de senso comum sobre o que fato é natural nos homens, de modo que possamos compreender esse “natural” sempre orientado por uma lógica cultural arbitrária, porque instituída socialmente. Equivale dizer que não existe nada, nenhum traço ou o que quer que seja, que distingue alguns homens de outros por condição naturalmente adquirida.

O que o estudo da obra de Boas sugere incisivamente é que há uma dimensão criativa na existência humana, a qual impede que desconsideremos seu papel na orientação da ação dos homens.

Entretanto, isso não quer dizer que “a cultura seja a única responsável pela ação social” (SEEGER, 1977, p. 336-342). Ao contrário, outros domínios são igualmente importantes para a compreensão da conduta humana. O que procuramos enfatizar, no entanto, é que a análise da natureza social da ação humana não pode ignorar os significados simbólicos e socialmente construídos que informam essa ação. Tal é o desdobramento do pensamento que o paradigma boasiano avança para nós.

Pois, se nossa dependência enquanto espécie de redes simbólicas, que orientam nossa ação no mundo, é simultaneamente nosso sinal de distinção, a vida em grupo é impossível salvo quando inserida em uma rede de símbolos significantes, o que torna lícito pensar que “sem cultura não haveria homens” (GEERTZ, 1978, p. 61) e o mundo sem cultura permaneceria tão vazio de conteúdo para nós, quanto o som é vazio de conteúdo para ouvidos surdos.

Referências

BOAS, Franz. *The mind of primitive man*. Nova York: MacMillan, 1938.

BOAS, Franz. *Race, language and culture*. Nova York: MacMillan, 1940.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

DURKHEIM, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: onSchapire, 1968.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

FEYERABEND, Paul. *Contra o método: esboço de uma teoria anárquica do conhecimento*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1985.

FREITAG, Bárbara. *A teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

HALL, Edward T. *A dimensão oculta*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

HEREDIA, Beatriz Maria. *A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1976.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do pacífico ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MARCUS, George & FISCHER, Michael. *Anthropology as cultural critique: an experiment moment in the human sciences*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Hucitec, 1986.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política, livro 1, vol. 1*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, s/d.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU/Edusp, 1974.

MORGAN, Lewis Henry. *A sociedade primitiva*. Lisboa: Presença, 1976 (2 vol.).

OFFE, Claus. *Contradictions of the welfare state*. Londres: Hutchinson, 1984.

POLANYI, Karl. *A grande transformação: as origens de nosso tempo*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

RODRIGUES, José Carlos. *Antropologia e comunicação: princípios radicais*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SEEGER, Anthony. O conceito de cultura nas ciências sociais. In: *Anuário Antropológico 76*, 1977.

WEBER, Max. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.