

# Reciprocidade e Hierarquia

*Marcos Lanna*

*Departamento de Antropologia – Univ. Federal do Paraná*

“The dreams of men, the seeds of  
commonwealths, the germs of empires”  
J. Conrad, *The heart of darkness*

RESUMO: Este artigo apresenta uma interpretação de várias concepções já clássicas das relações de troca, das teorias instrumentais e individualistas anglo-saxãs àquelas de Pierre Clastres e Luc de Heusch. Uma ênfase especial será dada ao *Stone age economics*, procurando reavaliar a abordagem de Marshall Sahlins do complexo de trocas de dádivas em torno dos “chefes primitivos”, especialmente melanésios e polinésios. O artigo pretende demonstrar a possibilidade teórica de um conceito que sintetizaria o princípio de reciprocidade de Claude Lévi-Strauss e a noção de hierarquia de Louis Dumont. Esta “reciprocidade hierárquica” ou “redistributiva” seria diferentemente institucionalizada em cada situação concreta. Apenas descrições etnográficas e históricas que considerem os aspectos políticos das relações de troca poderiam permitir um futuro entendimento da dimensão hierárquica do princípio de reciprocidade.

PALAVRAS-CHAVE: reciprocidade, hierarquia, etnografia da troca, redistribuição..

Este artigo objetiva demonstrar a possibilidade teórica de um princípio que sintetize aqueles de reciprocidade, tal como definido por Lévi-Strauss, e de hierarquia, tal como definido por Dumont. Este novo conceito poderia ser denominado “reciprocidade redistributiva” ou “reciprocidade hierárquica”. Sem pretender fazer aqui uma exegese do *Ensaio sobre a dádiva*, minha sugestão é que Lévi-Strauss e Dumont desenvolveram conceitualmente aspectos diferentes, porém complementares, de dois temas fundamentais daquela obra do grande mestre de ambos, Marcel Mauss. A meu ver, está implícita no *Ensaio sobre a dádiva* a proposição de que reciprocidade e hierarquia devem ser entendidas como correlatas, faces de uma mesma moeda. A partir desta interpretação de Mauss, comentarei várias abordagens já clássicas das estruturas de troca, como as de Sahlins e Clastres.

Note-se que na obra de Mauss tanto reciprocidade como hierarquia não aparecem como conceitos e sim temas. Da mesma forma, a reciprocidade hierárquica aparecerá neste artigo como um tema. A partir de um reconhecimento da importância das contribuições de Lévi-Strauss e de Dumont, busco, sem propor uma definição acabada, dar um passo na direção da construção do conceito de reciprocidade hierárquica. Sempre segundo a perspectiva maussiana, ficará implícito que tal conceito é elaborado de modo diferente por grupos sociais específicos, por meio das manifestações concretas de suas trocas. Não se poderia, assim, demonstrar a existência deste conceito a partir de uma perspectiva teórica, como a que adotarei aqui. Minha ambição, como foi dito, é simplesmente demonstrar a *possibilidade* de existência deste conceito, além de indicar, de um modo bastante geral, as suas características básicas.

A perspectiva teórica que adoto se justifica na medida em que este artigo oferece uma rápida retrospectiva crítica de abordagens do tema da reciprocidade e da troca de diversos autores, que estudaram diversas sociedades. Em outros trabalhos, busquei iniciar a elaboração do conceito de reciprocidade hierárquica, ou redistributiva, a partir de uma perspectiva diferente, não

teórica, mas sim a partir da análise de realidades concretas, seja a das Ilhas Trobriand (Lanna, 1992), seja de um pequeno município do Nordeste do Brasil (Lanna, 1995). Nestes trabalhos, a demonstração concreta da correlação entre reciprocidade e hierarquia não é feita exatamente pelo antropólogo, que, enquanto autor, apenas tenta mostrar como esta correlação é estruturada por grupos sociais específicos.

Não será possível oferecer aqui uma análise aprofundada de realidades concretas, inclusive porque os textos que escolhi comentar sobre o tema da troca e da reciprocidade abordam realidades bastante diversas: no caso de M. Sahlins e F. Damon, a Polinésia e a Melanésia, no caso de S. Tcherkezoff, L. de Heusch e T. Beidelman, diferentes grupos africanos, no caso de P. Clastres e Cardoso de Oliveira, diferentes grupos indígenas da América do Sul, no caso de L. Dumont e E. Leach, o Sudeste Asiático etc. Não deixarei, entretanto, de submeter a todo momento o pensamento teórico à abordagem etnográfica.

Uma ênfase especial será dada ao trabalho de Marshall Sahlins; proponho uma crítica a argumentos centrais de seu livro *Stone age economics*, argumentos estes que não foram reconsiderados por Sahlins em suas obras posteriores, mas, muito pelo contrário, foram fortalecidos. Entre estes, destaco a oposição, radical demais, a meu ver, que faz Sahlins entre as sociedades polinésias e melanésias, as primeiras fundadas na realeza divina e as segundas na instituição da chefia dos chamados *big men*. Este artigo pretende aprofundar o estudo das trocas refletindo sobre a inter-relação entre dádiva e chefia, mostrando que suas institucionalizações específicas implicam invariavelmente relações que são simultaneamente recíprocas e hierárquicas. Assim, está claro que não pretendo negar a evidente diferença entre reis divinos polinésios e *big men* melanésios e muito menos perguntar por que os *big-men* não se tornam reis divinos<sup>1</sup>. Busco apenas mostrar que há uma semelhança fundamental entre eles: ambos são chefes hierárquicos.

Meu argumento também não é uma repetição daquele, feito por Lévi-Strauss (1944), segundo o qual “o princípio de reciprocidade pode ope-

rar no interior de relações de subordinação”. Ao contrário, penso que podemos inverter esta idéia, mostrando que as relações de subordinação não-capitalistas, hierárquicas, são geradas pela própria troca recíproca, estando de certo modo no seu interior. A proposição de Lévi-Strauss (1944) parece sugerir, para o caso bororo, a existência de um paralelismo entre reciprocidade e subordinação, entendidos como princípios diversos e que poderiam estar inter-relacionados.

Estudos recentes de Sahlins (1988) demonstram como estruturas hierárquicas fijianas, chinesas, havaianas e *kwakiutl* manifestam sua capacidade inclusiva englobando a realidade capitalista. Nestes casos, o princípio de reciprocidade e as relações de subordinação não seriam paralelos, nem o primeiro funcionaria “no interior” das segundas, mas o inverso seria verdadeiro: formas de subordinação não capitalistas surgem no interior e a partir das relações de reciprocidade.

Assim, a concepção de Lévi-Strauss do princípio de reciprocidade e das relações de subordinação como diferentes e em relação de contiguidade entre si parece adequada para entendermos, além do caso bororo, encontros culturais essencialmente diferentes daqueles analisados por Sahlins. Isto é, encontros onde a lógica de reciprocidade de uma sociedade hierárquica qualquer não é capaz de englobar as relações de subordinação individualistas da lógica capitalista. Nestes casos, teríamos, para dar um novo sentido à expressão de Lévi-Strauss, um “paralelismo” entre reciprocidade (hierárquica) e subordinação (capitalista).

Mas nos interessa mais diretamente neste artigo uma outra sugestão de Lévi-Strauss: estudar a “inter-relação” entre “estruturas comunicativas e de subordinação” (Lévi-Strauss, 1975:352). Essa inter-relação pode ser mais imediata do que comumente se supõe. Se há entre reciprocidade e hierarquia uma sobreposição, ou mesmo uma unidade, como se ambos formassem um princípio único que poderia futuramente ser decifrado, as estruturas comunicativas seriam necessariamente também estruturas de subordinação<sup>2</sup>. Isto reforça a importância dos estudos sobre a dádiva, e poderia explicar o sucesso de Sahlins (1988) ao estudar, a partir das trocas, o

englobamento da lógica capitalista pela chinesa, por exemplo, ou pela *kwakiutl*.

Se a reciprocidade é, como veremos, instituída a partir da assimetria inerente à troca, por outro lado, a hierarquia, tal como definida por Dumont (1980), implica a alternância da subordinação. Lévi-Strauss (1944) já mostrara que esta alternância está presente no sistema bororo

[...] de metades, que pode exprimir não apenas mecanismos de reciprocidade, mas também relações de subordinação. Mas mesmo nestas relações de subordinação o princípio de reciprocidade se faz presente, pois a própria subordinação é recíproca [Lévi-Strauss, 1944:467-8].

Dumont fez desta alternância da dominação, presente no sistema bororo, como em tantos outros, algo inerente à sua definição de hierarquia. Por exemplo: de um modo geral, na Índia, o brâmane seria superior em termos religiosos, mas subordinado em questões políticas e de guerra, ao *ksatrya* (cf. Tcherkezoff, 1987). Se esta idéia é radicalizada, impõe-se a conclusão de que os conceitos de reciprocidade e hierarquia – que, de acordo com as demonstrações respectivamente de Lévi-Strauss e Dumont, teriam caráter universal – implicam-se mutuamente<sup>3</sup>.

Não devemos, assim, postular uma “contradição entre poder e parentesco”, a subordinação e a hierarquia caracterizando o primeiro e a reciprocidade o segundo. Para Sahlins, entretanto, esta suposta contradição definiria a chefia “primitiva” (Sahlins, 1972:143). Complementar a este postulado está aquele da exterioridade do poder em relação à ordem moral (cf. Sahlins, 1972), ou mesmo, como Sahlins argumentou mais recentemente, de que uma “violência original” seria “a negação do comportamento familiar” (Sahlins, 1985:79). Em outro trabalho, mostro que uma síntese entre violência e troca de dádivas é um dos fundamentos da autoridade dos patrões brasileiros (Lanna, 1995). Logo, não compartilho com Sahlins a idéia de que, nas sociedades pré-capitalistas em geral, a “violência que institui a sociedade é perigosamente inadequada para constituí-la” (Sahlins, 1985:90). Lévi-Strauss (1982:127) já mostrara que não devemos opor ontogênese a filogênese. Sahlins se contradiz ao pretender que a violência seja inadequada para constituir a vida social e simultanea-

mente reconhecer que ela é uma “receita cultural”, associada à poligamia e à *womanizing prowess* (Sahlins 1985:91) na Polinésia. Aliás, este também é o caso no Brasil contemporâneo, entre tantos outros lugares.

Para Sahlins, “poder e natureza se assemelham por estarem além e aparte (*beyond and apart*) das normas culturais. Respaldado em uma apropriação privilegiada de palavras e coisas como valores hierárquicos, em vez de modos simétricos de comunicação, o poder é a negação da comunidade” (Sahlins, 1985:76). A meu ver, não há contradição entre “valores hierárquicos” e “comunicação recíproca”, porque o poder obviamente não está apenas além e aparte (*beyond and apart*), ou “acima e além (*above and beyond*)”, (Sahlins, 1985:78) da realidade social: como a natureza, o poder está simultaneamente além e *no interior* da sociedade<sup>4</sup>

Ficará claro que a minha é uma interpretação dumontiana da diferenciação social. Já Sahlins afirma que seu argumento apenas reproduz a “filosofia polinésia da vida social” (Sahlins, 1985:73). Mas logo no capítulo seguinte de *Islands of History*, Sahlins retoma o mesmo argumento, desta vez creditando-o à análise de J.P. Vernant do rei divino das lendas citas, que exercia sua soberania “como alguém que está acima e além das diversas classes funcionais constituidoras da sociedade, todas representadas na sua pessoa; e como todas elas encontravam nele as virtudes pelas quais se autodefiniam, ele não mais pertencia a nenhuma delas” (Vernant, citado por Sahlins, 1985:34). Segundo as lições de Dumont, um soberano ou sacerdote pode ser capaz de representar as diversas camadas de uma dada sociedade e ao mesmo tempo pertencer a uma delas; isto é, se a sua pessoa possui as virtudes através das quais cada uma destas camadas se autodefine, sempre de modo específico em cada caso, isto implica que ele se situe não apenas “acima e além”, mas também “dentro”<sup>5</sup>.

Além da Polinésia e da Grécia, o argumento lançado por Sahlins também é utilizado para explicar outras províncias etnográficas, aparecendo na obra de africanistas eminentes como Luc de Heusch e Thomas Beidelman. Após endossar as teses do *Stone age economics*, o primeiro afirma que o “poder do rei (*kingship*), longe de surgir naturalmente da ordem do parentesco, nela introduz uma ruptura radical” (De Heusch 1981:19)<sup>6</sup>. Para o segundo, o

“poder deriva, paradoxalmente, da quebra dos fundamentos que os membros de uma cultura afirmam ser importante preservar” (Beidelman, 1973:92). Como Sahlins, Beidelman reproduz um argumento presente na tradição de Hobbes e Locke: haveria uma exterioridade do Estado em relação aos indivíduos e à sociedade<sup>7</sup>. Inspirado em Durkheim, adoto o argumento oposto, que também não é nada novo, segundo o qual o poder é uma transcendência da sociedade e da cultura.

Se o poder é definido, em tantas culturas, como incesto real, um “crime contra o parentesco”, como colocam De Heusch (1981) e Sahlins (1985), ele é também, e pelo mesmo processo, como Lévi-Strauss (1982) nos mostra, uma exacerbação do parentesco. Vê-se que o postulado de uma exterioridade das trocas recíprocas em relação à subordinação é muito mais radical em Sahlins do que em Lévi-Strauss. Neste sentido, Sahlins aproxima-se da antropologia política de Pierre Clastres (1978), como ele mesmo notou em artigo dedicado a este último em *Islands of History*.

Entre as múltiplas influências do trabalho de Sahlins, saliento ainda a marxista. Há no *Stone age economics* um entendimento da generosidade dos chefes – em geral, não apenas melanésios e polinésios – como uma ideologia mistificadora. Veremos a seguir que, neste livro, não apenas a generosidade, mas também as relações de dívida e o próprio princípio de reciprocidade, aparece como ideológica, sempre neste sentido de fatos mistificadores. Já o esforço para entender a reciprocidade hierárquica como fonte de subordinação nos leva à concepção dumontiana de ideologia, definida como “a totalidade de idéias e valores – representações – comuns a uma sociedade e corrente em qualquer grupo social” (Dumont, 1976:16). Isto porque, nesta perspectiva, a reciprocidade, sendo fenômeno estrutural por excelência, não seria nunca “ideológica”, no sentido marxista do termo. Assumir esta posição não implicaria, porém, negar que a reciprocidade possa eventualmente ser associada à simetria em algumas sociedades.

De qualquer modo, Sahlins dá uma contribuição fundamental quando indica que “a conjunção de uma norma de reciprocidade com uma realidade de exploração não distinguiria a economia política primitiva de qual-

quer outra” (Sahlins, 1972:134). Mas se passamos a entender esta “norma de reciprocidade” como “reciprocidade hierárquica”, devemos então concluir, com Dumont, que apenas no capitalismo esta norma não é generalizada, não é o fundamento do edifício social. Em outras palavras, se proponho um afastamento em relação a Marx quanto à noção de ideologia, não deixo de reconhecer sua demonstração de que a essência do sistema capitalista não é dada pela norma de reciprocidade, mas sim pela generalização da categoria “mercadoria”. O caráter não-primordial que aquela norma assume no capitalismo gera o contraste entre este e quaisquer realidades não-capitalistas. Este argumento já foi, inclusive, desenvolvido de outra maneira por Sahlins (1976, cap. 2).

Vimos que Sahlins supõe haver, nas sociedades não-capitalistas em geral, uma exterioridade ou “impacto do sistema político na esfera da produção” (Sahlins, 1972:131), impacto este que teria “efeitos econômicos” (Sahlins, 1972:131). Ora, é exatamente esta a posição assumida por Malinowski e outros funcionalistas (cf. Lanna, 1994). Há, por outro lado, no próprio *Stone age economics*, a sugestão de uma perspectiva diferente, infelizmente não desenvolvida. Justamente na sua análise de casos melanésios, Sahlins afirma que a diferenciação política pode surgir também – e não unicamente – como uma “radicalização do parentesco” (Sahlins, 1972:132). Esta diferenciação não seria apenas ideológica, mas também “na prática uma forma mais alta de reciprocidade e liberalidade” (Sahlins, 1972:132). A meu ver, estas teses, que para Sahlins restringem-se aos casos melanésios, podem ser enormemente expandidas<sup>8</sup>.

De qualquer modo, Sahlins não enfatizou o fato de a reciprocidade ser uma fonte de relações de subordinação estruturais porque, para ele, ao menos na Polinésia,

[...] em termos puramente materiais, a relação não pode ser ao mesmo tempo “recíproca” e “generosa”, a troca ao mesmo tempo equivalente e não. “Ideologia”, então, porque a “liberalidade do chefe” deve ignorar o fluxo contrário de bens do povo aos chefes [...] ou a generosidade será

cancelada; ou ainda, a relação esconde um desequilíbrio material – talvez racionalizado por outras formas de compensação – ou a reciprocidade será negada” [Sahlins 1972:134].

Neste contexto, “falando de reciprocidade”, Sahlins se refere “à relação econômica ideológica entre o chefe e a população, não necessariamente à sua forma concreta. Esta pode ser tecnicamente redistribuição” (Sahlins, 1972:134). Sahlins sugere então “um retorno ao argumento original: a vida política é um estímulo à produção” (Sahlins, 1972:135). Este argumento, típico da psicologia malinowskiana (cf. Lanna, 1992, 1994), é um exemplo daquilo que o próprio Sahlins (1976) mais tarde denominou “razão prática”. Isto porque reduz a reciprocidade a um meio para o chefe atingir um determinado fim. Por trás desta razão prática revela-se ainda uma tentativa de generalização: para Sahlins (1972), tanto o chefe polinésio como o melanésio – o primeiro através dos tabus (principalmente), este último através da poliginia – buscam “intensificar sua força de trabalho” (Sahlins, 1972:136) e a própria produção. Aqui Sahlins não só adota posições da “razão prática”, mas não se diferencia da “antropologia econômica” de outros autores profundamente influenciados por Malinowski, como R. Firth (1939) e C. Belshaw (1968).<sup>9</sup>

Mas o trabalho de Sahlins deve ainda muito à outra vertente da antropologia econômica, a de Karl Polanyi e seus discípulos substantivistas, que já buscavam, na primeira metade deste século, uma superação do que Sahlins veio a denominar “razão prática”. É importante, entretanto, salientar uma divergência entre a perspectiva deste artigo e a de Polanyi, ou, como poderia ser dito, a de Polanyi e Sahlins. Em primeiro lugar, Polanyi distinguia radicalmente reciprocidade de redistribuição enquanto princípios estruturantes<sup>10</sup>. Em segundo lugar, considerava ambos como “dois princípios de comportamento não associados basicamente à economia”, mas sim “capazes de assegurar o funcionamento de um sistema econômico” (Polanyi, 1980:63). Ora, minha argumentação inicial procurou justamente não enfatizar a distinção entre estes dois princípios, mas sim mostrar sua complementaridade. Não vejo ainda por que

não associar ambos à organização econômica, ou melhor, à organização social, já que o econômico está, por definição, segundo as lições de Marcel Mauss e do próprio Polanyi, “embebido no social geral”.

Além disto, recuso a posição funcionalista expressa acima por Polanyi, segundo a qual tais princípios “garantem o funcionamento do sistema econômico”: a meu ver, eles o criam. Finalmente, para Polanyi, apenas a redistribuição implicaria hierarquia, enquanto a reciprocidade implicaria simetria; já a “reciprocidade hierárquica” se fundaria na “redistribuição”, o que implica que não há redistribuição sem reciprocidade. Este princípio único que proponho não seria ainda, como a reciprocidade e a redistribuição de Polanyi, um “princípio de comportamento”, mas sim “generativo” (cf. Turner, 1976), ou por outra, fato social total, no sentido de Mauss, relacionado simultaneamente a todas as esferas da vida social.

Voltando ao *Stone age economics*, vimos que neste livro o domínio do parentesco se opõe àquele do poder político. Poder-se-ia mesmo dizer que, de um modo geral, a oposição entre parentesco e poder político proposta por Sahlins se dá de tal forma que o segundo engloba o primeiro. Aliás, Sahlins (1972) sugere que a esfera política engloba não só a do parentesco mas também a econômica, e isto, como veremos, não apenas na Polinésia, mas também na Melanésia, isto é, mesmo em sociedades “sem reis e Estado”, onde “o parentesco é rei” (Sahlins, 1972:132).

É interessante contrastar este procedimento com aquele de outros autores que abordaram questões semelhantes em outras regiões, e que argumentaram de modo oposto ao de Sahlins, sugerindo que hierarquia e estratificação seriam “fenômenos superestruturais” (Stavenhagen, 1966:167). Devemos incluir entre estes autores vários antropólogos que estudaram os sistemas de metades de grupos indígenas brasileiros.

Os estudiosos destes grupos frequentemente seguiram a concepção de Lévi-Strauss (1944) do princípio de reciprocidade como coexistente, mas de certo modo exterior às relações de subordinação (cf., entre outros, Crocker, 1969); mais ainda, radicalizaram esta perspectiva de tal modo

que acabaram identificando os sistemas de metade à simetria perfeita (cf. Cardoso de Oliveira, 1976, por exemplo, entre outros).

Estes autores reproduziram um aspecto da ideologia nativa, o fato de vários grupos enfatizarem a simetria e não a assimetria (cf. Da Matta, 1987, para um resumo do caso apinagé). Minha crítica se baseia na lembrança de que a assimetria também é um dado destas realidades etnográficas. A meu ver, a diferença não pode ser “fato impensável”, nem “expulsa”, nem “domesticada”, em qualquer grupo (cf. os comentários de Viveiros de Castro, 1986:4-7, sobre o trabalho de J. Overing-Kaplan sobre os piaroa). Somente seguindo a razão prática poderíamos imaginar que grupos indígenas sul-americanos teriam o “objetivo” de “conjurar” a diferença. Devemos, então, entender não como a diferença seria supostamente “conjurada”, mas sim como ela é, de fato, conjugada. É nesse sentido que entendo a imensa relevância de se pensar “a diferença das formas de pensar a diferença” (Viveiros de Castro, 1986:46).

Lembro que a etnologia brasileira se desenvolveu extraordinariamente na mesma década (60/70) em que Sahlins fazia os estudos reunidos no *Stone age economics*. Há outra importante semelhança, além da contemporaneidade (e das divergências já mencionadas), entre a etnologia dos índios brasileiros daquele período e estes estudos de Sahlins: em ambos os casos há uma assimilação da reciprocidade à simetria. Mas se esta assimilação levou Sahlins a não enfatizar o caráter estruturante da reciprocidade para oferecer-nos uma análise aprofundada das relações políticas, o oposto ocorreu no caso de Cardoso de Oliveira (1976). Sugerindo a idéia romântica de que vários grupos indígenas sul-americanos evitam a diferenciação política (o que é criticado por Turner, 1984), estudos como os de Clastres (1978) e Cardoso de Oliveira (1976) deram uma contribuição fundamental ao adotar uma concepção lévi-straussiana da reciprocidade como princípio estruturante da vida social e mostrar que, ao contrário do que propunha Sahlins, a reciprocidade não é apenas um “disfarce ideológico”. Meu argumento é que esta concepção não implica necessariamente a impossibi-

lidade de uma análise aprofundada das relações políticas ou, para usar uma expressão cara a Clastres, de comando-obediência.

Como Parry (1986:457) notou, em seu artigo “O Espírito da Dádiva”, Sahlins (1972) supõe ser independentes o entendimento de Mauss (1974) do *hau maori* como ideologia nativa e aquele da dádiva como “contrato social”. Como mostrei, no desenrolar do *Stone age economics* Sahlins reconhece que a dádiva é um princípio estruturante, especialmente para os casos melanésios, mas acaba reduzindo-o a uma forma ideológica. Isto fica claro na seguinte citação:

Generosidade é uma imposição da dívida, colocando o recipiente numa posição cautelosa e submissa em relação ao doador durante todo o período em que a dádiva não é retribuída. A relação econômica doador-recebedor é a relação política líder-seguidor. Este é o princípio atuante. Mais exatamente, esta é a ideologia operante [Sahlins, 1972:133].

De qualquer modo, para Sahlins a chefia polinésia aparece como uma “centralização de reciprocidades”, capaz de gerar “um bem público” (Sahlins, 1972:140). Em seus trabalhos posteriores, Sahlins expande suas análises da diferenciação política por meio do conceito dumontiano de hierarquia, especialmente quando mostra a capacidade dos chefes polinésios para “gerar um reino” (Sahlins, 1985:17). Como já foi dito, uma qualidade fundamental de toda sua obra é a constante busca de superação da compreensão instrumental do poder. Sahlins alcança um entendimento do que Dumont chamou de “dimensão ontológica da subordinação”, que para Dumont teria sido perdida pela tradição britânica desde Locke (Dumont, 1976:242). Esta tradição entende a subordinação a partir da ação individual, reduzindo-a muitas vezes à noção de manipulação. Sahlins sempre reagiu contra esta característica desta tradição. Já em seus trabalhos iniciais afirmava que “talvez nós estejamos há muito acostumados a perceber estratificação (*rank*) e governo (*rule*) da perspectiva dos indivíduos envolvidos, em vez daquela da sociedade, como se o segredo da subordinação de um homem a outro estivesse na satisfação pessoal do poder” (Sahlins, 1963:300).

Parry (1986:457) notou que este procedimento criticado por Sahlins já estava presente, antes de Locke, em Hobbes. Parry talvez tenha se inspirado em uma citação de McNeilly encontrada no próprio *Stone age economics*: nos seus trabalhos anteriores, “Hobbes procura tirar conclusões políticas de certas proposições (duvidosas) sobre a natureza específica de seres humanos individuais”, enquanto “no *Leviathan* o argumento depende de uma análise da estrutura formal das relações entre indivíduos” (McNeilly, citado por Sahlins, 1972:172).

Parry nota que “Hobbes, que parte do indivíduo, estava interessado na criação de uma unidade mais ampla a partir de um Estado original atomizado da humanidade”. Este procedimento é inverso ao de Mauss (1974). Parry critica, então, a aproximação que faz Sahlins entre Hobbes e Mauss. Mas Parry não se dá conta de uma outra diferença fundamental entre Hobbes e Mauss. Não é que exista entre estes apenas uma “inversão da seqüência do argumento” (Parry, 1986:457), e sim que, se Hobbes postulava uma teoria, Mauss apenas observou o fato inegável de que certas instituições humanas estão em processo de progressiva atomização. Se Hobbes baseava-se em suposições – que se tornam premissas – acerca da natureza humana, Mauss seguia “ideologias nativas”, sejam elas atomizadas ou holistas, e comparava-as. Assim, se é verdade que Hobbes “parte do indivíduo”, não se pode simplesmente “inverter a seqüência do argumento” e dizer que Mauss “parte do holismo”, pois para este não se trata de fazer suposições e criar premissas: é sempre uma determinada sociedade, como na Índia, por exemplo, que “parte do holismo”.

Quanto ao já mencionado argumento da dádiva como princípio estruturante, ou, na expressão de Sahlins, “contrato social”, temos que para Mauss a questão crítica: “em que condições uma sociedade é possível?” acha-se constantemente subentendida (Lefort, 1979:22). Mauss mostrou que a troca de dádivas “não é somente um ato, mas o ato por excelência pelo qual o homem conquista sua subjetividade” (Lefort, 1979:31), conduzindo-nos “a uma realidade mais profunda do que a das relações indi-

viduais: a realidade social propriamente dita” (Lefort, 1979:32). Vê-se claramente que o estatuto ontológico da troca de dádivas é negado quando consideramos esta troca unicamente a partir do ponto de vista da ação individual; é por isto que a perspectiva individualizante nega também a “dimensão ontológica da subordinação” (Dumont, 1976:242).

Vê-se ainda a importância da contribuição de Sahlins ao negar a perspectiva individualizante e recuperar a “dimensão ontológica da subordinação”. Tal não é o caso de autores que, mesmo compreendendo que a troca de dádivas se funda simultaneamente na reciprocidade e na assimetria, não reconhecem o caráter social de algo que tomam como intercâmbio individual, como Gouldner (1957), entre tantos outros.

Já Pierre Clastres (1978) faz uma contribuição importante ao definir “a chefia indígena” a partir da posição privilegiada desta em relação a um complexo de trocas. Mas Clastres caracteriza o lugar do chefe como sendo o de relações não-recíprocas, como se a chefia fosse uma anomalia na vida social, ou ainda, como se fosse possível um tipo especial de relação social que exclua a reciprocidade. Inversamente, a reciprocidade fundaria a vida social das sociedades “sem Estado”, que seriam “contra” a chefia. Exatamente ao contrário do que proponho aqui, para Clastres a chefia se caracterizaria pela não-reciprocidade, e não por uma reciprocidade assimétrica. Clastres se afasta de Mauss duplamente: ao desvincular chefia e reciprocidade e ao tentar teorizar a “chefia sul-americana” e não uma chefia particular, de uma sociedade específica.

Clastres descreve os chefes como os recebedores de mulheres por excelência e doadores de bens e palavras. Descrevendo apenas um lado de cada um desses circuitos de troca, Clastres pode facilmente imaginar que elas não eram recíprocas, e então criar um modelo onde o lugar do chefe, definido por uma suposta ausência de reciprocidade, é englobado pelo grupo<sup>11</sup>. Clastres não aborda questões etnográficas fundamentais, como, por exemplo: num determinado grupo, para quem são dadas as irmãs e as filhas do chefe? As respostas a questões deste tipo, qualquer que fosse a sociedade estudada, mostrariam quão infundada é a construção

teórica de Clastres. Aliás, antes mesmo da publicação dos textos de Clastres, Sahlins (1960:397) já havia notado que alguns antropólogos descrevem os chefes apenas como redistribuidores de bens, como é o caso de Clastres, outros enfatizam o movimento oposto, descrevendo os chefes apenas como receptores de bens. O que devemos é abordar os dois lados, ou momentos, da mesma relação.

No seu segundo livro, Clastres sugere que o estruturalismo “evita” considerar “a dimensão política” da vida social (Clastres, 1982:158). Mas o seu próprio livro anterior demonstrara a possibilidade de uma “antropologia política estruturalista” ao analisar a chefia a partir dos complexos de trocas. Aliás, é o que também faz Sahlins (1985) no artigo que dedica à memória de Clastres. De qualquer modo, Clastres inegavelmente aponta para uma lacuna existente no pensamento de Lévi-Strauss. Ainda que este último tenha feito contribuições fundamentais também para a análise das desigualdades políticas, parece-me que é o próprio “olhar distanciado” que não permite uma apreensão de todas as desigualdades que são condição de qualquer troca<sup>12</sup>.

Se dizemos, por exemplo, que numa sociedade qualquer primas cruzadas são trocadas entre metades exogâmicas, o olhar distanciado toma como um dado a existência de uma certa equivalência entre cada uma destas mulheres, que permitiria a ocorrência da troca. Mas onde este olhar poderia localizar a desigualdade, que também é uma condição lógica da troca? Para o olhar distanciado, esta desigualdade só pode ser exterior à relação de troca. Ela estaria no fato de os próprios grupos trocadores serem diferentes, no caso do exemplo acima, metades exogâmicas que já se diferenciariam por rituais e/ou totens próprios.

Mas a mesma troca poderia ser entendida de outra maneira, adotando-se a perspectiva daqueles que trocam. Neste caso, a diferença deixa de ser exterior à troca. Assim, “eu” troco “minha” irmã com “você” por “sua irmã”, “minha prima”. A diferença entre estas mulheres, minimizada pelo olhar distanciado (cf. Lanna, 1987), é fundamental para permitir a troca<sup>13</sup>. O olhar distanciado deve, então, ser complementado com uma análise do

lugar dos trocadores, uma análise que assuma não o ponto de vista de um indivíduo supostamente universal, como é freqüentemente o caso na tradição britânica, mas sim de um indivíduo ou grupo envolvido na especificidade das transações. Esta é a perspectiva do etnógrafo.

Mais ainda, se, ao formalizar o princípio de reciprocidade, Lévi-Strauss expande brilhantemente a demonstração de Mauss de que “na troca há algo mais do que coisas trocadas” (Lévi-Strauss, 1982:99), a saber, os vínculos sociais propriamente ditos, parece radical demais a suposição de que “aquilo que tem importância é a troca e não as coisas trocadas” (Lévi-Strauss, 1982:178). Meu argumento é que tanto uma como as outras têm a sua importância relativa. Em outras palavras, se, por um lado, “a relação de troca é dada anteriormente às coisas trocadas”, isto não implica que ela seja totalmente “independente destas” (Lévi-Strauss 1982:178). Isto porque, como reconhece o próprio Lévi-Strauss, “se os bens considerados isoladamente são idênticos, deixam de ser quando os situamos no lugar que lhes pertence na estrutura de reciprocidade” (*id, ibid.*). O olhar distanciando deve, assim, ser complementado duplamente, pela uma análise do lugar dos trocadores e pela análise da diferença daquilo que é trocado.

Esta perspectiva de um olhar “não-distanciado” foi assumida por Lévi-Strauss em suas considerações sobre o tabu do incesto, ao refletir “por que não casar com tal ou qual mulher” a partir de uma consideração da posição desta enquanto indivíduo, em relação à “ego”, numa rede de parentesco. Mas, no decorrer das *Estruturas elementares do parentesco*, Lévi-Strauss abandona esta perspectiva, talvez desnecessariamente, quando, no momento seguinte da análise, passa a perseguir as “determinações da aliança” (Lévi-Strauss, 1982:71) através de uma teoria das “compensações positivas” (Lévi-Strauss, 1982:91). Isto é, Lévi-Strauss demonstrou como o incesto e a reciprocidade são fenômenos universais, analisando ambos tanto segundo a perspectiva dos indivíduos envolvidos como segundo aquela da sociedade como um todo; porém, sua análise da assimetria das relações adota “apenas” a perspectiva do olhar distanciando.

Veremos a seguir que esta assimetria estaria presente, necessariamente, até mesmo nas trocas restritas (cf. tb. Lanna, 1992).

Esta falta de uma “topologia” levou alguns autores a identificar o pensamento de Lévi-Strauss ao dos economistas clássicos. Em ambos os casos o analista “se coloca numa perspectiva exterior à dos trocadores” (Aglietta & Orlean, 1982:32). Aglietta & Orlean acreditam ainda que tanto Lévi-Strauss como os economistas clássicos entendem a troca “como relação binária e simétrica” e que “nada distingue um trocador do outro” (Aglietta & Orlean, 1982:32-3). Mas o fato é que esta última crítica se aplica apenas à “troca restrita” lévi-straussiana, dado que a “troca generalizada” não é nunca, por definição, binária e simétrica. A sugestão de uma semelhança entre Lévi-Strauss e os economistas clássicos – estes sendo criticados mais extensivamente no decorrer do livro de Aglietta & Orlean – deve ser aceita apenas com respeito à exterioridade do analista em relação à troca.

Mas Aglietta & Orlean não se limitam a isto. Ignorando completamente o legado de Mauss, sugerem que Lévi-Strauss, como os economistas clássicos, também “muniria os trocadores com o status de sujeitos racionais”. Isto implicaria um conceito de socialização que, concebido nestes termos, seria “um simulacro”, já que a socialização estaria pressuposta “antes da troca” (Aglietta & Orlean 1982:32). Tal procedimento é encontrado em economistas clássicos e “neoclássicos”, mas não em Lévi-Strauss, cuja “concepção de troca tem uma base empírica indisputável” (Gregory, 1982:33).

Em outras palavras, o olhar distanciado não é um impedimento para “o nativo falar através do observador”. Não posso assim concordar com a conclusão que “Marx assume a única posição cientificamente legítima para alcançar um entendimento da troca: aquela dos próprios trocadores” (Aglietta & Orlean, 1982:33). Ainda que tenhamos muito a aprender com Marx sobre a análise da troca, a sua perspectiva não é a única possível.

A contribuição de Aglietta & Orlean é, entretanto, importante por mostrar que há a necessidade de se assumir uma posição “interna”, não distanciada, para que se compreendam todas as desigualdades inerentes a

uma relação de troca qualquer. Isto também é verdadeiro caso se pretenda analisar as “manipulações empíricas” da troca (Trognon, Beauvois & Lopez, 1972:82-3). Mas devemos notar quão desnecessário é o esforço destes três últimos para dar “conteúdo empírico” aos estudos estruturalistas, dado que as contribuições teóricas de Lévi-Strauss foram sempre fundadas em “realidades etnográficas específicas” (Damon, 1980:268). Deve ainda estar claro que a “topologia” que complementaria a perspectiva de Lévi-Strauss não deve ser, como a de Trognon, Beauvois & Lopez, elaborada por analistas, no caso, matemáticos, mas sim apresentada pelos próprios trocadores; isto é, apreendê-la é um dos objetivos da análise etnográfica.

É, assim, fundamental entender como a própria desigualdade é concebida e construída por um grupo qualquer, e não buscar construir modelos gerais da estruturação das desigualdades, o que, em boa medida, foi o que Sahlins fez no *Stone age economics* e Clastres na *Sociedade contra o Estado*. É por isto que na introdução deste artigo eu dizia que poderia fazer aqui necessariamente apenas uma demonstração inicial e teórica da sobreposição entre os conceitos de reciprocidade e hierarquia, já que uma demonstração mais completa implicaria a análise contextualizada de uma realidade concreta qualquer.

Da mesma maneira, poderíamos até mesmo supor que Lévi-Strauss estivesse consciente da impossibilidade de incluir uma análise política nas *Estruturas elementares do parentesco*, no momento em que buscava fundar uma teoria geral do parentesco. Isto porque a política seria o domínio do específico, algo que caberia a cada etnógrafo revelar. Daí o absurdo do projeto de Pierre Clastres: tentar fazer um modelo geral da organização da chefia sul-americana sem uma análise etnográfica aprofundada de pelo menos um caso.

Eu dizia que Aglietta & Orlean associam a concepção da troca de Lévi-Strauss à dos economistas clássicos por supostamente definir a troca “como relação binária e simétrica” (Aglietta & Orlean, 1982:32). Aglietta & Orlean parecem reduzir a noção de troca de Lévi-Strauss à sua noção de troca restrita, já que o conceito de troca generalizada implica sempre assimetria e a presença de pelo menos três trocadores. Em sua crítica ao conceito

de troca generalizada, Frederick Damon sugeriu que ele implicaria também circularidade, porque “uma mulher dada deve ser retornada” (Damon, 1980:272). Damon assume a perspectiva do olhar distanciado, do próprio Lévi-Strauss, segundo a qual a mulher dada e a retornada são indistintas, como se a mulher dada fosse a mesma que retorna; por isto Damon imagina um círculo, isto é, um circuito fechado. Mas, como indiquei, é sempre uma outra mulher que retorna. Infelizmente esse fato não é elaborado por Lévi-Strauss (1982), mesmo na sua formulação do conceito de troca generalizada, que, como aquele de troca restrita, privilegia a identidade sobre a diferença entre as mulheres.

Damon argumenta a favor do abandono puro e simples do conceito de troca generalizada por imaginar uma contradição entre circularidade e assimetria: “O sistema se funda numa relação assimétrica mas também pressupõe equivalência” (Damon, 1980:272). Segundo minha interpretação, o conceito pressupõe equivalência, mas também inequivalência perpétua, pois é sempre uma outra mulher que retorna, repondo então a diferença. A troca generalizada de Lévi-Strauss é mais bem descrita geometricamente não pelo círculo, mas sim por uma mola helicóide. Mesmo assim, não é errôneo falar em circularidade se se tem em mente que esta circularidade é sempre potencial, de acordo com a própria definição do conceito de troca generalizada de Lévi-Strauss.

É claro que esta “circularidade potencial” não implica o retorno de uma mesma dádiva, o que, por definição, não é nunca alcançado na esfera do parentesco, onde a reciprocidade é sempre estabelecida a partir da troca de algo diferente, sejam pessoas, objetos, visitas, as prestações maussianas, enfim (cf. Lanna, 1995, cap. 1). Muito excepcionalmente uma dádiva pode ser retornada na esfera de troca de objetos. No caso de este retorno de uma mesma dádiva acontecer, teríamos então caracterizada uma circularidade “de fato”, não “apenas” potencial<sup>14</sup>. De qualquer forma, mesmo esta circularidade “de fato”, o surgimento de um circuito fechado percorrido por um mesmo objeto implicaria uma dupla inequivalência: em primeiro lugar, cada receptor fica com o objeto por um lapso de tempo dife-

rente antes de passá-lo adiante; em segundo lugar, cada doador tem status diferente, pertence a um grupo diferente. Estas inequivalências se inscreveriam no próprio significado de cada transação, diferenciando uma da outra, particularizando cada troca. Assim, ao contrário do que coloca Damon, é possível ter-se circularidade e assimetria. Concluindo: nos raríssimos casos em que a assimetria não está nos próprios objetos trocados, ela é dada na posição dos trocadores e no tempo da troca. Aliás, essa assimetria no tempo é estudada por Mauss nas seções sobre o “prazo” e o “crédito” do *Ensaio sobre a dádiva*.

De qualquer modo, na grande maioria das trocas, e como já disse acima, na totalidade daquelas na esfera do parentesco, há assimetria dos objetos ou pessoas envolvidos; a circularidade pode, então, apenas se concretizar como uma tendência. De todo modo, ela é sempre também uma elaboração nativa, como o próprio Damon mostrou muito bem ser o caso do *kula*<sup>15</sup>. Leach já havia mostrado que esta circularidade é “uma ficção” no caso de diversas sociedades que praticam o casamento com a prima cruzada matrilateral. Esta forma de casamento é claramente uma forma de produção de diferenças através do que chamei reciprocidade hierárquica. Assim, não é exato dizer que as pessoas necessariamente se “casem em círculo” (Leach, 1961:64): o “sistema circular de casamento não representa um fato empírico, mas simplesmente um modelo verbal que os *kachin* usam para explicar o modelo geral de seu sistema” (Leach, 1961:81).

No caso das Ilhas Trobriand, acredito que é precisamente porque a regra do casamento com a prima cruzada patrilateral lá existente já implica em si mesma uma certa “completude”, um fechamento do ciclo de trocas matrimoniais, ainda que “apenas após o espaço de tempo de uma geração” (Leach 1961:59), que a produção de diferenças através da troca de objetos *kula* se torna tão importante. Isto é, a produção de diferenças ocorre mais na esfera do *kula* do que na do parentesco.

Leach comenta que “sérios mal-entendidos surgem constantemente a partir da tendência para confundir diagramas estruturais com realidade etnográfica”

(Leach, 1961:61). Um aspecto fundamental do argumento de Leach é a demonstração de que a circularidade não existe na prática dos casamentos. Ela seria, então, para Leach, “diagrama estrutural”. Mas, como mostrei acima, a circularidade só estaria *potencialmente* presente ao nível do diagrama estrutural. Graficamente, teríamos que as duas pontas do helicóide podem ou não se encontrar; na verdade, elas jamais se encontram no caso das relações de parentesco e só raríssimamente no caso da troca de objetos. Proponho, então, uma inversão do argumento geral de Leach.

Ainda que este autor tenha demonstrado que a circularidade não é um aspecto dos casamentos com a prima cruzada matrilateral que realmente ocorrem entre os kachin, ela não deixa de ser um aspecto da realidade etnográfica, presente, neste caso como em tantos outros, não nas práticas matrimoniais propriamente ditas, mas sim no pensamento kachin. O próprio Leach nos mostra que a circularidade está na interpretação que os kachin fazem de suas trocas. Está claro que a circularidade potencial é elaboração indígena, e não “do conceito (de troca generalizada)”, como quer Damon, de certo modo repetindo o mesmo erro de Leach.

Minha proposta é entender a assimetria como o elo entre o conceito de troca de dádivas de Mauss e as infinitas elaborações nativas. Esta assimetria pode ser: a) uma relação temporal, casos da dívida (cf. Racine, 1986) e do empréstimo (cf. Guidieri, 1984); b) uma diferença na posição social dos trocadores; c) a diferença (inequivalência) inscrita na individualidade de cada dádiva – não obstante, estas dádivas seriam concebidas também como equivalentes, pois se não fossem de um mesmo tipo não haveria troca. Note-se que não se trata apenas da diferença entre dois objetos (ou pessoas) envolvidos numa troca (mulher por gado no casamento kachin, por exemplo); a proposta, desenvolvida com mais detalhe em outro trabalho (Lanna, 1992), é que a troca restrita pode muitas vezes ser apenas um momento de superposição de dois circuitos de troca generalizada: este fato poderia ser ilustrado se imaginarmos, por exemplo, um caso de *bride-wealth*, semelhante aos que encontramos em várias regiões da África, onde

as mulheres seguem do grupo A para o B, do B para o C e de C para A, e o gado faz o circuito inverso. As três trocas restritas

A — B (mulher) / B — A (gado)

B — C (mulher) / C — B (gado)

C — A (mulher) / A — C (gado)

se dissolvem em dois circuitos; um, de mulheres,

A — B — C — A

e outro, de gado,

C — B — A — C.

A reciprocidade pode se estabelecer de um modo duplo: não apenas dentro de um mesmo circuito de troca generalizada, como propunha Lévi-Strauss (1982), mas também na superposição de circuitos. Assim, a reciprocidade não estaria apenas, imaginando outro exemplo, mais próximo da realidade do Brasil contemporâneo, no “dar uma festa hoje e ir a outra futuramente”, mas também em “dar uma festa hoje e receber um presente” – este último caso caracterizando uma troca restrita, de festa por presente – e futuramente ir a uma festa e dar um presente. Idealmente, a troca restrita mencionada acima seria dissolvida em dois circuitos de troca generalizada: a reciprocidade é mais forte quando “você vem à minha festa e me dá um presente e eu vou à sua festa e lhe dou outro presente”, ou seja, a reciprocidade se estabelece simultaneamente através de uma troca restrita e de uma troca generalizada.

No exemplo “africano” imaginado, um clã, uma família ou um indivíduo “A” recebe de “B” uma esposa e retorna o gado, demonstrando desejo de retornar futuramente a mulher, mas não cancelando a dívida original – geralmente não se prescreve e freqüentemente a boa etiqueta proíbe que se retorne imediatamente uma mesma dádiva, isto é, no caso, que haja uma troca imediata de esposas. O que ocorre é que o presente de gado funda outra dívida, no sentido oposto. O diagrama estrutural que representaria este fato seria a superposição de curvas helicoidais, cada uma representando dádivas que se movem em um sentido, ou direção, único – gado

num caso e mulheres no outro; no caso do *kula*, braceletes vão para um lado, colares para o outro.

Haveria algo de aparente no fenômeno da troca restrita. Isto não significa que a troca restrita seja uma relação não-estrutural, ou uma relação ideológica, no sentido marxista do termo. O *kula*, por exemplo, mais que uma troca de braceletes por colares, é o movimento de braceletes num sentido sendo compensado pelo movimento de colares no sentido oposto; a retribuição estaria no fato da compensação. Ao aprofundar a análise além deste nível aparente, temos dois circuitos de troca generalizada. Por outro lado, o *princípio de reciprocidade* atuaria nos dois níveis, no da troca generalizada e no da troca restrita. No caso desta última, a exigência de se dar algo de qualidade radicalmente diferente em retribuição a algo que se recebe (dar um bracelete quando se recebe um colar) fundaria um novo circuito de troca (generalizada).

As diversas formas de desigualdade enumeradas acima (no tempo, na posição dos trocadores e na qualidade de cada dádiva) explicariam, do ponto de vista dos trocadores, o *interesse* em se efetuar uma transação qualquer. Quanto ao tempo, poderia haver, num dado caso específico, interesse, por exemplo, em se reter algo por um dado período; respectivamente quanto à posição dos trocadores e à qualidade da dádiva, pode haver interesse em se estabelecer uma relação de troca com uma certa pessoa ou obter-se um determinado objeto. Concordo assim com a tese de Parry (1986) – desenvolvida também em Parry & Bloch (1989) – de que há uma universalidade da categoria “interesse”, categoria esta que obviamente difere do “interesse individual”; isto não implica, obviamente, negar que esta categoria assuma formas e significados diferentes em cada contexto etnográfico<sup>16</sup>.

O fato de a troca generalizada estar por trás de uma série de trocas que, aparentemente, seriam restritas (como a troca de braceletes por colares *kula*), dá um novo fundamento à concepção de Clastres (1978) de haver uma certa unilateraridade no movimento de mulheres, bens e palavras. Que unilate-

rialidade seria esta? Não que exista movimento sem reciprocidade, como sugere Clastres para o caso da posição do chefe, mas sim que a reciprocidade plena, inerente à troca generalizada, se estabelece sempre através de um novo movimento, num sentido contrário ao da dádiva inicial; uma dívida (como o recebimento de um colar) é assim retribuída por uma outra, simétrica e inversa (o doador do colar passa a ser também o recebedor de um bracelete).

Explico-me melhor; não é certo supor, com Clastres, que entre os “grupos indígenas sul-americanos” exista unilateralidade do movimento de bens do chefe para a sociedade, como se a sociedade não canalizasse bens na direção do chefe (tributos), ou que exista unilateralidade no movimento de mulheres da sociedade para o chefe, como se este não fosse também um doador de mulheres, ou unilateralidade no movimento de palavras do chefe em direção ao grupo (sempre segundo Clastres). Mas o fato é que há, além da relação de troca, uma certa unilateralidade em qualquer movimento de bens, já que um movimento qualquer só pode ser retribuído, mas nunca perfeitamente cancelado, por um novo movimento, diferente, na direção oposta, ambos tendo sempre uma circularidade potencial. As dádivas do chefe só podem ser retribuídas por um movimento no sentido oposto, movimento este essencialmente desigual em relação ao primeiro, além de implicar um lapso de tempo entre eles e desigualdade daquilo que é dado, já que cada dádiva é sempre única, individualizada.

Cada um destes movimentos poderia potencialmente envolver sempre mais de dois parceiros, correspondendo ao que Lévi-Strauss chama uma “troca generalizada”. Assim, se Lévi-Strauss (1982) mostrou que a troca restrita, quando definida pelo casamento com a prima cruzada patrilateral, implica uma “justaposição de trocas” e daí uma menor “solidariedade orgânica” e um “perpétuo desequilíbrio” (cf. os comentários de Needham, 1962:16-8), tentei mostrar aqui que tal desequilíbrio, ou “solidariedade por justaposição de trocas”, também é inerente aos movimentos de troca generalizada, sejam eles ou não exemplificados pelos casamentos com a prima cruzada matrilateral. Obviamente, isto não implica discordar da

demonstração de Lévi-Strauss de que troca restrita e troca generalizada implicam diferenças nos modos de solidariedade que elas acarretam.

Concluindo, por implicar sempre a fundação de um novo movimento, que é uma nova dívida e um novo circuito, a reciprocidade é sempre *desigual*. Por implicar sempre um lapso de tempo e desigualdade do que é trocado, a reciprocidade é sempre *desequilibrada*. Assim é a vida social: “são estas desigualdades, (...) grandes ou minúsculas, que animam o mundo, o transformam sem parar nas suas estruturas superiores, as únicas verdadeiramente móveis” (Braudel, 1970:479). Entender até que ponto essas desigualdades implicam “injustiças e contradições” (*id.*, *ibid.*) permanece uma tarefa fundamental para as ciências sociais.<sup>17</sup>

## Notas

- 1 O que Sahlins já mostrou ser equivalente a perguntar o porquê dos cristãos europeus não ter adotado o canibalismo fijiano, por exemplo (cf. Sahlins, 1990:82).
- 2 Está claro que, segundo a definição de Dumont de hierarquia, esta subordinação pode ser, como no caso hindu, um fato religioso, não necessariamente e antes de mais nada um fato político.
- 3 Mesmo que se confirme a sugestão de Cohn (1988) de que o conceito de hierarquia é uma construção européia, que surgiu a partir dos primeiros censos feitos na Índia, isto não implica que este conceito não possa se manifestar universalmente. Isto é, Cohn fez uma história desta noção a partir da perspectiva inglesa da colonização da Índia, o que não esgota a história deste conceito; trata-se “apenas” da história de um dos infinitos modos de este conceito se construir, num determinado tempo e lugar. É inegável que, mesmo de uma perspectiva européia, tal conceito é anterior ao próprio fato da colonização da Índia. Dumont mostrou aspectos da construção especificamente indiana do conceito, o que talvez só tenha sido possível dada a própria universalidade deste último.

- 4 O mesmo argumento permitiria uma crítica à leitura dos papéis sociais de chefe e xamã proposta no estudo da categoria “pessoa” de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979). Segundo a perspectiva que desenvolvo aqui, não devemos assemelhar os chefes (e xamãs) ao renunciador indiano e ao indivíduo moderno, como fazem Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979:15). Estes autores não notaram que chefes e xamãs diferem do renunciador indiano e do indivíduo moderno num ponto fundamental: os dois últimos não têm seguidores, não são líderes. Se chefes e xamãs são sempre colocados fora da sociedade, é importante que voltem, transformados e mais fortes, como representantes do todo. Como o indivíduo e o renunciador, eles estão fora, mas, ao contrário destes, têm a capacidade e uma certa legitimidade para representar o todo social; estão, mais que ninguém, dentro (como, por exemplo, os reis incestuosos egípcios ou africanos). Não podem, assim, ser entendidos unicamente como “uma vertente individualizada”, já que esta vertente representa apenas um momento da trajetória de um chefe, justamente o momento liminar. A evidência etnográfica indica que, onde quer que haja chefes (e xamãs), eles são, mais que indivíduos, as *personas* por excelência. O mesmo nos é indicado pela evidência histórica de reis-xamãs (cf., por exemplo, Bloch, 1993).
- 5 A meu ver este é o significado do rito fijiano de abertura do dia após o chefe tomar o cava, bebida venenosa que o mata simbolicamente. Este não seria um exemplo de “sociedade contra o Estado” (Sahlins, 1985:75), mas sim de incorporação do chefe, um estrangeiro e canibal, que, morto pelo cava, passa a estar também “dentro”. Sahlins (1985:99) mesmo define a soberania como esta síntese das qualidades complementares representadas por chefe e povo. Ao “reviver” (Sahlins, 1985:97), no interior da sociedade, o chefe é simultaneamente englobado e englobante. O mesmo se repete no ritual de investidura, através do qual o chefe passa da periferia ao centro e o “povo” do centro à periferia. Ao “recapitular as passagens lendárias... do mar à terra, da periferia ao centro”, culminando numa “cerimônia do cava” (Sahlins, 1985:85), estes ritos constroem a chefia como um “centro” que incorpora a “periferia” e ao mesmo tempo é incorporado por ela. Infelizmente não há espaço para comentar a contribuição fundamental de Sahlins à teoria da hierarquia ao demonstrar que em Fiji o segmento autóctone e subordinado é capaz de gerar “o conceito genérico da totalidade”, designando o nome do “grupo como um todo” (Sahlins, 1985:83). Sahlins mostra que o mesmo ocorre na lenda do rei Latino, que entrega sua filha

Lavínia a Enéas, invasor troiano. Como em Fiji, o grupo doador de mulheres é politicamente inferior, mas capaz de gerar a noção do todo social. Não creio, entretanto, que esta dádiva represente uma “transformação da reciprocidade entre rei e povo num fluxo hierárquico de mulheres para o rei-estrangeiro” (Sahlins, 1985:83). Além do casamento com a prima cruzada patrilateral dos latinos envolver sempre estrangeiros como afins (os rótulos, por exemplo), as trocas com os troianos poderiam vir a seguir o mesmo modelo, ou qualquer outro que, como aquele, combinasse reciprocidade e hierarquia. Voltarei a este aspecto do casamento com FZD. Inadvertidamente, Sahlins contradiz Clastres, pois para este o fluxo de mulheres para o chefe cancelaria a hierarquia.

- 6 É interessante notar que De Heusch (1981:20) acaba sendo obrigado a entender os sistemas tributários dos grupos que estuda como exteriores ao “modo de produção doméstico” (De Heusch usa o conceito de Sahlins, 1972). Ora, o conceito de reciprocidade redistributiva nos permitiria decifrar a lógica que organiza tanto a produção (doméstica ou não) como a tributação (cf. Lanna, 1995). De Heusch acaba postulando desnecessariamente uma separação radical entre duas realidades que são dadas num todo, intrinsecamente ligadas, dentro de um mesmo sistema econômico que se organiza, como alhures, em torno da chefia.
- 7 Entretanto, veremos a seguir que, em outros momentos, Sahlins se contrapõe à tradição anglo-saxã. Isto porque, tanto em sua fase inicial como naquela mais recente, a obra de Sahlins se caracteriza pela tentativa de elaborar uma concepção de poder que se afaste da perspectiva individualista, da concepção da sociedade como realidade atomizada, fragmentada (cf. Lanna, 1994).
- 8 O próprio Sahlins mostrou que a generosidade é uma “prerrogativa da chefia” (Sahlins, 1972:259) entre os Tikopia, visitados por Raymond Firth. A generosidade é concebida como um valor nas mais diversas sociedades estudadas pelos antropólogos, inclusive o Brasil contemporâneo. É consenso que, enquanto ideologia, a generosidade é sempre função da institucionalização específica das trocas de dádivas em um dado tempo e lugar, nas sociedades não-capitalistas assim como nas capitalistas. Daí minha sugestão de expandir a teoria da chefia melanésia exposta no *Stone age economics*.

- 9 Alguns anos mais tarde, Sahlins (1976) fará uma brilhante crítica a este tipo de análise instrumental que transfere para estruturas não-capitalistas uma racionalidade específica, baseada na lógica da relação entre meios e fins, mostrando inclusive que este procedimento funda todo um paradigma das ciências sociais.
- 10 Já Sahlins, como vimos, não fazia uma distinção radical, se esforçando para pensar a articulação entre esses conceitos, mas, de todo modo, associa redistribuição à estrutura concreta e reciprocidade à sua forma ideológica.
- 11 Note-se que a posição que Dumont desenvolveu contemporaneamente a esta noção de Clastres é exatamente inversa: é a camada dominante – religiosa, no caso dos brâmanes – que tem a capacidade de englobar o grupo como um todo.
- 12 Claro que é junto com a igualdade que a desigualdade também é uma condição da troca. No contexto das análises de Sahlins, a meu ver um exemplo de construção ideológica de uma equivalência ou unidade sobre a qual se funda toda troca seria o *aloha* recíproco entre chefe e povo havaianos, que Sahlins (1985:17) mostra ser uma relação de compaixão. Sobre esta dialética entre igualdade e desigualdade, Crocker lembra que “apenas itens similares podem ser diferenciados (*ranked*)” (Crocker, 1969:53). Também Lefort notara que “o dom é ao mesmo tempo o estabelecimento da diferença e a descoberta da similitude” (Lefort, 1979:33).
- 13 Esta diferença seria facilmente captada por uma abordagem individualista, que adota a perspectiva de algum dos indivíduos envolvidos. Se as abordagens individualistas “negam a dimensão ontológica da subordinação” (Dumont, 1976:242), por outro lado, ao contrário do “olhar distanciado”, elas não deixam de captar as relações de desigualdade; a meu ver isto explica por que a etnografia britânica fez excelentes relatos da esfera política (cf. Lanna, 1992).
- 14 Há testemunhos de que tal foi o caso de um objeto *kula*, cujo “caminho” foi acompanhado pela população de várias tribos durante décadas. É interessante notar que este excepcional retorno de um mesmo objeto implicou um intervalo em torno de um século (Nancy Munn, comunicação pessoal). No *Ensaio sobre*

*a dádiva*, Mauss levanta a hipótese, hoje refutada pela etnografia de inúmeros grupos melanésios, de este retorno ocorrer em prazos bem menores.

- 15 Gostaria de ressaltar a importância da demonstração de Damon de que entre os Muyuwa há uma contradição entre a troca de objetos *kula* e a troca de *kitoums*, dado que esta última, sendo essencialmente didática, não poderia ser nunca uma forma de troca generalizada, como acredito ser o *kula* (cf. Lanna, 1992).
- 16 Cf. também a contribuição de Sahlins, 1985:150, que distingue “valor convencional” de “valor intencional”, adequando a este último a noção de interesse.
- 17 Agradeço ao professor Valerio Valeri, do depto. de Antropologia da Universidade de Chicago, pela cuidadosa leitura crítica que fez de uma versão inicial deste trabalho. Obviamente, a responsabilidade pelo seu conteúdo é unicamente minha.

## Bibliografia

AGLIETTA, M. & ORLEAN, A.

1982 *La violence de la monnaie*, Paris, PUF.

BEIDELMAN, T.O.

1973 “Three kaguru texts”, *Zeitschrift fur Ethnologie*, 28 (1):90-101.

BELSHAW, C.

1968 *Troca tradicional e mercado moderno*, Rio de Janeiro, Zahar.

BLOCH, M.

1993 *Os reis taumaturgos*, São Paulo, Cia. das Letras.

BRAUDEL, F.

1987 *Civilização material e capitalismo*, tomo I, séculos XV–XVIII, Lisboa, Edições Cosmos.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R.

- 1976 "O dualismo terena", in SCHADEN, E. (ed.), *Leituras de etnologia brasileira*, S. Paulo, Cia. Ed. Nacional.
- 1988 *Sobre o pensamento antropológico*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

CLASTRES, P.

- 1978 *A sociedade contra o Estado*, Rio de Janeiro, Liv. Francisco Alves Ed.
- 1982 *A arqueologia da violência*, S. Paulo, Ed. Brasiliense.

COHN, B.

- 1988 *An anthropologist among the historians and other essays*, Oxford University Press.

CROCKER, C.

- 1969 "Reciprocity and hierarchy among the eastern bororo", *Man*, 4(1):44-58.

DA MATTA, R.

- 1987 *Relativizando: uma introdução à antropologia social*, Rio de Janeiro, Rocco.

DAMON, F.

- 1980 "The kula and generalized exchange: considering some unconsidered aspects of the elementary structures of kinship", *Man* 15.

DUMONT, L.

- 1976 *Homo Aequalis*, Paris, Gallimard.
- 1980 *Homo Hierarquicus*, Chicago, The Univ. of Chicago Press.

FIRTH, R.

- 1939 *Primitive polynesian economics*, London, G. Routledge.

GOULDNER, A.W.

- 1957 "Reciprocity and autonomy in functional theory", in GROSS, L. (ed.) *Symposium on Sociological Theory*, Evanston, Row, Peterson & Co.

GREGORY, C.

1982 *Gifts and commodities*, London, Academic Press.

GUIDIERI, R.

1984 *L'Abondance des pauvres*, Paris, Seuil.

HEUSCH, L. DE

1981 *Why marry her? Society & symbolic structures*, Cambridge, Cambridge University Press.

LANNA, M.

1987 *Troca e sociedade; Interpretando alguns textos da antropologia britânica*, dissertação de mestrado, Unicamp

1992 "Repensando a troca trobriandesa", *Revista de Antropologia*, n° 35, S. Paulo, USP.

1994 "Observações sobre a categoria indivíduo na obra de Malinowski", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n° 24, fevereiro.

1995 *A dívida divina; troca e patronagem no Nordeste brasileiro*, Editora da Unicamp.

LEACH, E.

1961 "The structural implications of matrilineal cross-cousin marriage", *Rethinking Anthropology*, London, Athlone Press.

LEFORT, C.

1979 *As formas da História*, S. Paulo, Ed. Brasiliense.

LÉVI-STRAUSS, C.

1944 "Reciprocity and hierarchy", *American Anthropologist*, 46:266-68.

1970 *O pensamento selvagem*, S. Paulo, Cia. Ed. Nacional.

1975 *Antropologia estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

1982 *As estruturas elementares do parentesco*, S. Paulo, EDUSP.

MAUSS, M.

1974 *Sociologia e antropologia*, vol. I & II, S. Paulo, EPU/EDUSP.

MERLEAU-PONTY, M.

1962 "De Mauss a Claude Lévi-Strauss", in *Sinais*, Lisboa, Ed. Minotauro.

NEEDHAM, R.

1962 *Structure and sentiment*, University of Chicago Press.

PARRY, J.

1986 "The gift, the indian gift and the 'indian gift'", *Man*, vol. 21.

PARRY, J. & BLOCH, M.

1989 "Introduction", in *Money and the morality of exchange*, New York, Cambridge Univ. Press.

POLANYI, K.

1980 *A grande transformação*, Rio de Janeiro, Ed. Campus.

RACINE, L.

1986 "Les structures élémentaires de la reciprocité", *L'Homme*, 99(3):97-118.

SAHLINS, M.

1960 "Political power and economy in primitive society", in DOLE G. & CARNEIRO R.(eds.), *Essays in the Science of Culture*, New York, Crowell.

1963 "Poor man, rich man, chief: political type in Melanesia and Polynesia", *Comparative Studies in Society and History*, 5.

1972 *Stone age economics*, Chicago, Aldine.

1976 *Culture and practical reason*, Chicago, Univ. of Chicago Press.

1981 *Historical metaphors & mythical realities*, Ann Arbor, Univ. of Michigan Press.

1983 "Raw women, cooked men & other 'great things' of the Fidji Islands", in BROWN, P. & TUZIN, D. (orgs.), *The ethnography of cannibalism*, Washington, Society of Psychological Anthropology.

1985 "The stranger-king; or, Dumézil among the Fidjian's", *Islands of History*, Chicago, Univ. of Chicago Press.

1988 “Cosmologies of capitalism: the trans-Pacific sector of the ‘world system’”, *Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology*, London, The British Academy.

1990 “China reconstructing or vice-versa: humiliation as a stage of economic ‘development’, with comments on cultural diversity in the modern ‘world system’”, in *Toward one world beyond all barriers*, Seoul Olympic Sports Promotion Foundation.

SEEGER, T., DA MATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E.

1979 “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, *Boletim do Museu Nacional*, n° 32.

TCHERKEZOFF, S.

1987 *Dual classification reconsidered*, Cambridge Univ. Press & Ed. de la Maison des Sciences de L’Homme.

TROGNON, A. & BEAUVOIS, J.L.

1972 “Topologie et théorie de la métaphore”, *L’Homme*, XII, 3.

TURNER, T.

1976 “Family structure and socialization”, in LOBSTER, J. et al., *Explorations in General Theory in Social Science*, New York, The Free Press.

1984 “Dual opposition, hierarchy, value; Moiety structure and symbolic polarity in central Brazil and elsewhere”, *Differences, Valeurs, Hiérarchie*, textes réunis, Paris, Editions de l’École des Hautes Études en Sciences Sociales.

VIVEIROS DE CASTRO, E.

1986 *Araweté: os deuses canibais*, Rio de Janeiro, J. Zahar/ANPOCS.

ABSTRACT: This paper suggests a re-evaluation of several analysis of exchange relations. It places special emphasis on M. Sahlins' interpretation of gift exchange in Stone Age Economics, focusing on the complex of exchanges around “primitive” chiefs. It aims to set the grounds for a demonstration of the possibility of a concept which would synthesize

Dumont's "hierarchy" with Levi Strauss's "reciprocity". It is implied that this "redistributive" or "hierarchical reciprocity" would be differently institutionalized in specific situations. Only historical or ethnographic descriptions which consider the political aspects of exchange relations could allow us in the future to re-think the concept of reciprocity as implying a hierarchical dimension.

KEY WORDS: reciprocity, hierarchy, ethnography of exchange, redistribution.

Aceito para publicação em setembro de 1995.