A teorização sobre as sociedades da abundância e a sua relação com a teoria da sociedade capitalista

Marco Vanzulli*

O melhor do plano é a idéia inovadora de utilizar o élan desportivo e cerimonial dos mairuns, convertendo-o em força produtiva (...). A idéia é canalizar para a produção o entusiasmo esportivo. Os mairuns, explica, aplicam todo o vigor físico e intelectual – que poderiam colocar no esforço para progredir – na superelaboração de sua etiqueta social, cerimonial e esportiva. Trata-se, agora, diz ele, de induzi-los a deslocar essas forças motivadoras para o setor econômico, a fim de promover o desenvolvimento¹.

A teorização sobre as sociedades arcaicas como sociedades da abundância tem de certa forma seu ponto de partida no Essai sur le don (1923-1924) de Marcel Mauss. A obra que, de forma específica, desenvolve o assunto é, porém, Stone age economics di Marshall Sahlins (1972). Jean Baudrillard retoma a questão em La société de consommation (1970; Baudrillard se refere ao texto de Sahlins, La première société d'abondance publicado em Les Temps Modernes no outubro 1968 e, depois, confluido com o titúlo The Original Affluent Society como capítulo de Stone age economics) e depois desenvolve sua crítica como crítica ao marxismo em Le miroir de la production ou l'illusion critique du matérialisme historique. Em geral, reconhecemos o valor teórico dessas obras no sentido de que todas, de alguma

^{*} Filósofo e professor da Università degli Studi di Milano.

^{1.} Darcy Ribeiro, Maíra, São Paulo, Círculo do Livro, 1977, p. 214-215.

forma, têm feito época e despertado muito interesse e debate pelas novas conceituações desenvolvidas. É preciso observar que nós não estamos considerando as teorias distintas desses textos – que, mesmo no caso das obras antropológicas de Mauss e Sahlins, são teorias apenas parcialmente conciliáveis, opondo visões diferentes mesmo no que diz respeito a aspectos centrais da natureza da economia arcaica (o mercado arcaico contendo, na forma da dádiva, todas as instituições da economia moderna, é, por exemplo, tema recusado por Sahlins) –, as quais propõem, porém, uma problemática comum. Nossa intenção aqui é apenas uma avaliação da problemática que essas obras têm como denominador comum. E dessa problemática os temas são os seguintes:

Há uma crítica e uma recusa da visão tradicional (historicista, evolucionista, economicista e marxista, segundo os autores) relativa às sociedades arcaicas. Desse ponto de vista, Sahlins desenvolve algumas intuições de Mauss, e Baudrillard, que não se ocupa dos povos arcaicos, mas da sociedade dos consumos, aceita a perspectiva de Sahlins. A recusa da visão economicista das sociedades arcaicas constitui, ao mesmo tempo, uma crítica de seu etnocentrismo implícito. O economicismo teria, com efeito, como critério de avaliação aquela centralidade do econômico que caracterizaria apenas as sociedades modernas e capitalistas. Assim, o evolucionismo considera a técnica como o elemento de partida para a compreensão das sociedades e o elemento central de reconstrução do todo social e também como o critério ordenador de sua sucessão histórica ou lógico-histórica. Assim, o ser humano e suas sociedades seriam reduzidos ao mero homo œconomicus, enquanto a esfera do econômico separada só existe na contemporaneidade. Essa recusa da visão economicista se transforma numa crítica do materialismo histórico tout-court. É Baudrillard o autor que mais desenvolve essa conseqüência, achando-a uma consequência direta.

De outro lado, todos os autores mencionados se ocupam da relação que essa renovada leitura do arcaico tem com uma crítica da sociedade capitalista. No caso do Baudrillard é o contrário, é a aceitação da teoria das sociedades da abundância de Sahlins que se insere na sua análise crítica da sociedade capitalista contemporânea como sociedade do consumo.

Tentaremos considerar essa relação de forma crítica, destacando, nesse sentido, os tópicos presentes nas obras acima mencionadas, para deixar em aberto algumas questões da tendência analisada que não nós parecem totalmente aceitáveis.

Na origem da questão, encontramos a direção dada pelo Essai sur le don:

Nous décrirons les phénomènes d'échange et de contrat dans ces sociétés qui sont non pas privées de marchés économiques comme on l'a prétendu - car le marché est un phénomène humain qui selon nous n'est étranger à aucune société connue -, mais dont le régime d'échange est différent du nôtre. On y verra le marché avant l'institution des marchands et avant leur principale invention, la monnaie proprement dite; comment il fonctionnait avant qu'eussent trouvées les formes, on peut dire modernes [...] du contrat et de la vente d'une part, la monnaie titrée d'autre part. Nous verrons la morale et l'économie qui agissent dans ces transactions. Et comme nous constaterons que cette morale et cette économie fonctionnent encore dans nos sociétés de façon constante et pour ainsi dire sous-jacente, comme nous croyons avoir ici trouvé un des rocs humains sur lesquels sont bâties nos sociétés, nous pourrons en déduire quelques conclusions morales sur quelques problèmes que posent la crise de notre droit et la crise de notre économie².

Essa passagem contém muitos pontos de interesse, pode-se até dizer que nessas poucas palavras já se exprime todo o desenho do Essai sur le don. É bem clara a tensão que queremos destacar: por um lado, as economias das sociedades arcaicas são redesenhadas em oposição à leitura economicista - que as priva de mercado ou faz delas simplesmente a pré-história do mundo econômico plenamente desenvolvido, lendo nelas formas elementares de troca destinadas a evolver-se. Em ambos os casos, o economicismo não sabe ler a complexidade sócio-antropológica em que se realiza o fato econômico. Por outro lado, essa nova leitura do arcaico não quer ser simplesmente operação historiográfica, mas visa o moderno. E aqui dois são, simultaneamente, os alvos (não sempre distintos de forma adequada): as teorias econômicas da modernidade (que aparecem, enquanto economicistas, ideológicas) e a própria modernidade enquanto época histórica. Há um motivo de ambigüidade nessa crítica do homo æconomicus: essa noção crítica implica não apenas a recusa de uma posição teórica, mas simultaneamente do próprio "estilo" de vida capitalista. Evidentemente, a idéia de Mauss é que o segundo determina a primeira, e isto transforma a crítica da teoria numa crítica da realidade da civilização moderna. Isto faz com que, para dizer assim, o côté romântico da pesquisa de Mauss

^{2.} Marcel Mauss, Essai sur le don in Id., Sociologie et anthropologie, Paris, PUF, 2004, p. 148 [p. 143-279].

seja fortalecido com dano do *côté* iluminístico. É clara a preocupação de Mauss: a moral e a economia ativas nas transações econômicas arcaicas e ainda subjacentes nas práticas das nossas sociedades contemporâneas podem talvez constituir uma resposta moral à crise do mundo capitalista?

Mas acompanhamos melhor o discurso de Mauss.

Segundo ele, nunca existiu a assim chamada "economia natural". Nos sistemas econômicos e jurídicos "precedentes aos nossos" não há nunca "simples troca de bens, de riquezas e produtos", e não são os indivíduos, mas as coletividades – os clãs, as tribos, as famílias – que trocam e contratam, que estão envoltas numa rede de obrigações. Além disso, não se trocam apenas bens, mas toda uma série de *coisas* de que o mercado constitui só um momento ou um aspecto. Trata-se do que Mauss chama de "sistema das prestações totais"³. A dádiva, o *potlach*, é uma troca à qual participam muitos atores, que povoa-se de relações com os deuses, os espíritos, as almas dos defuntos e os homens viventes, que têm os nomes e são de uma certa forma seus representantes. Eis aqui a idéia da riqueza comunitária e simbólica do arcaico contra a pobreza individualista do moderno (morte do simbólico, mero cálculo, redução do homem a ser que procura proveito material). Tema que voltará como central também em Sahlins e Baudrillard.

A análise de Mauss pretende refutar a linha teórica de desenvolvimento simplesmente evolucionista entre primitivos e civilizados porque dominada pelo critério tecnocêntrico e produtivista capitalista. Ele pretende mostrar a riqueza da vida jurídica e econômica dos povos tribais e descreve a existência, entre essas comunidades, de uma economia doméstica e de um sistema de troca muito desenvolvidos, cujo ritmo de desenvolvimento é bem mais intenso do que o das cidades de pescadores europeus da idade moderna; eles têm uma vida econômica bem ampla que supera os limites das ilhas e dos dialetos. Mediante o sistema das dádivas, eles substituem o sistema da compra e da venda. Embora lhes falhem a idéia de compra e de venda, eles cumprem operações jurídicas e econômicas dotadas das mesmas funções⁴. Essa análise, como veremos em breve falando da obra de Sahlins, não é conciliável com a de Sahlins que insiste sobre a abundância como escolha da privação e da penúria, pelo menos no que diz respeito aos

^{3.} Idem, ibidem, pp. 149-151.

^{4.} Idem, ibidem, p. 193.

Ainsi une partie de l'humanité, relativement riche, travailleuse, créatrice de surplus importants, a su et sait changer des choses considérables, sous d'autres formes et pour d'autres raisons que celles que nous connaissons⁵.

Trata-se então de uma economia rica e abundante (as sociedades descritas por Mauss são ricas, ricas especialmente em pesca, dotadas de um copioso surplus, e não são sociedades que vivem na privação) em virtude de seu sistema econômico-jurídico. Podemos considerar a descrição e explicação do potlach de Boas que Mauss aceita e refere⁶: estamos em presença de um sistema de crédito equiparado totalmente àquele dos povos contemporâneos capitalistas. O potlach constitui, simultaneamente, o ato notarial da dívida contraída, do empréstimo obtido, do empréstimo reembolsado e da nova dívida contraída, segundo um movimento circular. Assim, Mauss pretende refutar o evolucionismo simplificador que não vê nas sociedades arcaicas senão a rudimentar economia de troca, enquanto a venda a crédito caracterizaria uma fase superior das civilizações. No fenômeno complexo da dádiva encontra-se a noção de crédito, de empréstimo e de pagamento adiado para um prazo exato, estabelecido perante a comunidade inteira. Não houve, pois, nenhuma evolução do direito da economia da simples troca até à venda, distinguida depois em uma primeira fase de venda à vista e em uma segunda fase de venda a prazo. Tudo isto estava, com efeito, já presente nas transações dos povos arcaicos.

Resta, todavia, em Mauss a descrição de uma certa continuidade e filiação histórica, de uma ligação entre o arcaico e o m oderno - Mauss, aliás, partilhava o evolucionismo dos tipos sociais de Durkheim -, ou talvez de uma persistência, embora latente, dos caracteres humanos que fazem humanas as relações comunitárias. Isto permite a eficácia sobre o moderno do discurso antropológico sobre o arcaico. Mauss critica a recente noção do homem como "animal econômico", mas afirma que ainda hoje existem comportamentos que podem ser explicados segundo outras lógicas. Com efeito, segundo Mauss, a mentalidade moderna (fria e calculista), o direito abstrato que separa as coisas e as pessoas mantém, no seu fundo, historicamente (mas, também, essencialmente: a

^{5.} Idem, ibidem, p. 194.

^{6.} Idem, ibidem, p. 198.

natureza humana), o patrimônio simbólico e generoso testemunhado pelos sentidos que tem a dádiva nas sociedades arcaicas. Está implícita aqui a idéia de uma plenitude humana das relações arcaicas. Essas relações não são, com efeito, atravessadas apenas por representações mágicas, mas, de forma mais geral, por representações religiosas⁷. Mauss contrapõe o jurídico e o econômico puros modernos às tradições de Roma arcaica. As coisas do direito romano antigo - o contrato coletivo apenas reconstruível agora com a documentação existente - tinham uma personalidade e uma virtude. Elas não eram os seres inertes presentes no direito de Justiniano e no nosso próprio direito. Elas eram, antes de tudo, partes da família. Mauss encontra no arcaico a união do direito-economia e do ethos, enquanto o racionalismo da vida jurídico-econômica moderna se dessecou, ficou puramente utilitarista, desvencilhado das crenças, das instituições coletivas como a família. A res, no começo, não era a coisa bruta e apenas tangível, o objeto simples e passivo de transação que se tornou depois. A res era o que causa prazer em alguém e era sempre marcada, era propriedade da família, res mancipi. Havia, depois, as coisas destinadas à venda, as res nec mancipi: apenas estas últimas são agora indicadas sob o conceito de coisa. A passagem histórica da dádiva ao contrato corresponde a um desenvolvimento do mercado, do comércio e da produção. O antigo sistema que não separava direitos pessoais e coletivos, que não separava a venda, a dádiva e a troca, a obrigação moral e o contrato legal, que não distinguia o ritual religioso e o sistema jurídico era um sistema anti-econômico. Com a distinção das coisas e das pessoas, o direito e a economia ficaram desanimados (podemos bem entender aqui "desanimados" no pé da letra) e racionalizados8.

A dádiva, a necessidade da partilha, exprime valores contrários aos do utilitarismo moderno. É preciso, porém, lembrar que a interpretação do *potlach* dada por Mauss não exclui o utilitarismo escondido no ritual, tanto assim que pode ser identificado com a teoria utilitarista do sacrifício na qual se doa aos deuses para se ter mais em troca e também por todos os motivos utilitaristas que serão mencionados nas conclusões do *Essai sur le don*, entre os quais o interesse econômico quase capitalista do penhor, o interesse político da destruição, da dádiva que transforma o doador em superior e obriga o recebedor colocando-o numa posição inferior. Mesmo depois de ter mostrado que o interesse e o cálculo estão presentes na dádiva arcaica, Mauss afirma que não

⁻⁻⁻⁻⁻

^{7.} Idem, ibidem, p. 228-229 e 271-272. 8. Idem, ibidem, p. 231-239.

se trata ali, porém, da nossa noção de útil, não há ali a fria razão do mercante, do banqueiro e do capitalista. Os comportamentos das sociedades arcaicas não são regidos pelo racionalismo econômico⁹. Mauss cria assim uma relação especular, ou seja, no moderno age ainda o arcaico, mas no arcaico encontramos o moderno, na venda ou compra a dádiva, e na dádiva a venda e a compra. Assim, seu sistema pode funcionar como reformador e ao mesmo tempo afastar e aproximar o moderno, condenar e tentar salvar o moderno.

Os juízos de Mauss têm um acento moral, por exemplo, quando ele acha que a permanência da influência das coisas trocadas – que constitui o fundamento do sistema da dádiva tribal (baseada na questão do *hau*) – é para se entender como um símbolo da vida social traduz diretamente a ligação social, ou seja, o fato de que os subgrupos destas sociedades segmentadas de tipo arcaico percebem que se devem tudo um ao outro¹⁰. Contraponto ao anonimato das relações escondidas e ao fetichismo das mercadorias do sistema capitalista.

Retornando então às observações iniciais – quando nos perguntávamos se a moral e a economia ativas nas transações econômicas das sociedades arcaicas e subjacentes ainda às práticas das nossas sociedades podem, talvez, constituir uma resposta moral à crise do mundo capitalista -, fica claro em qual medida o discurso do Essai sur le don encontra o seu centro no presente das sociedades modernas, na "questão moral" que elas põem a Mauss. A moderna sociedade capitalista e industrial não põe a Mauss uma questão política nem sociológica e tampouco uma questão econômica, mas moral, antropológico-moral. Com efeito, o alvo declarado de Mauss nas conclusões do ensaio é o de retornar com os resultados de sua análise sobre a dádiva arcaica e pensar dessa maneira a reforma do moderno. É preciso, porém, acrescentar que essas mesmas análises sobre as sociedades modernas têm sido conduzidas mediante a oposição entre arcaico e moderno, entre simbólico e utilitarista, oposição interna ao mesmo juízo antropológico. As conclusões começam com um parágrafo intitulado precisamente "Conclusões de moral", mas, também, os parágrafos seguintes das conclusões não mudarão de tom. Mauss alegra-se pelo fato de que a moral e a vida dos contemporâneos guardem ainda em seu fundo o simbolismo da dádiva, que as coisas estejam ainda de certa forma animadas, que o presente empenhe ainda quem o recebe, etc, enfim que

^{9.} Idem, ibidem, p. 270-271. 10. Idem, ibidem, p. 194.

não tudo esteja reduzido aos meros termos da compra e da venda. Mauss lamenta a existência de valores venais puros, a afirmação de uma moral de mercantes¹¹. É interessante, nesse momento, a seguinte observação sobre o trabalho industrial:

> Même on peut dire que toute une partie du droit, droit des industriels et des commerçants, est, en ce temps, en conflit avec la morale. Les préjugés économiques du peuple, ceux des producteurs, proviennent de leur volonté ferme de suivre la chose qu'ils ont produite et de la sensation aiguë que leur travail est revendu sans qu'ils prennent part au profit12.

A participação do lucro, comenta Mauss, é desigual no direito comercial e industrial contemporâneo. A coisa produzida e vendida não pertence a quem a fez, que queria seguila. Aqui pareceria abrir-se a questão da expropriação do trabalho na sociedade capitalista, mas Mauss não distingue as classes sociais e seu discurso resta genérico. Lanna observa a ingenuidade da posição de Mauss, para o qual seria a própria lógica da dádiva que permitiria a superação da alienação industrial, na medida em que o trabalho seria sempre uma dádiva, isto é, a entrega de uma parte de si pelo operário ao capitalista¹³. Mas a entrega da força de trabalho ao industrial não pode de forma nenhuma ser entendida como uma forma de dádiva, pois esta se insere dentro de um contexto histórico de mercado e a nada pode servir o recurso a formas de relações de sociedades pré-históricas.

Nas mesmas conclusões, Mauss reconstrói (sem querer fazê-lo, apenas sob o impulso de preocupações morais) um esboço de história do direito tampouco convincente. Os direitos sociais, o welfare state, as caixas de previdência lhe aparecem como uma integração do puro direito da venda com as antigas formas de direito:

> Des nos jours [...] toute une partie de notre droit en gestation et certains usages, les plus récents, consistent à revenir en arrière. Et cette réaction contre l'insensibilité romaine et saxonne de notre régime est parfaitement saine et forte14.

12. Idem, ibidem, p. 258.

^{11.} Idem, ibidem, p. 258.

^{13.} Marcos Lanna, "Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a dádiva", Revista de Sociologia e Política, no 14, 2000, p. 31.

^{14.} Marcel Mauss, Essai sur le don, cit., p. 260.

Para que esta teoria do arcaico (leia-se "humano") subjacente ao moderno (leia-se "desumano" – Mauss fala mesmo de "les inhumanités des nos codes")¹⁵ seja mais convincente, ela deveria ser explicada historicamente, isto é, deveria fazer ver como, no processo histórico e em suas lutas, ocorre esse encontro. Em outras palavras, o que falta é uma teoria do sujeito dessa integração, e este sujeito é justamente a classe operária em luta com a classe capitalista. Mauss, ao contrário, lamenta o paternalismo, por exemplo, das caixas de previdência, esquecendo-se que, num certo ponto duma sociedade capitalista um fenômeno que tem suas raízes no estado da luta social, dando disto uma leitura moral e não sociológica. Mauss não vai além de nos dizer que os capitalistas deveriam desistir de toda atitude individualista e egoísta e distribuir suas riquezas espontaneamente ou deveriam ser forçados nessa direção, e escreve:

il faut que, comme en pays anglo-saxon, comme en tant d'autres sociétés contemporaines, sauvages et hautament civilisées, les riches reviennent – librement et aussi forcement – à se considérer comme des sortes des trésoriers de leurs concitoyens¹⁶.

Mas não consegue entender por quem eles deveriam ser forçados e de qual maneira, através de qual processo histórico-social. Talvez em nome de uma autoridade moral? Evidentemente, toda essa tentativa de mitigar ou temperar a injustiça social, suas diferenças, é insatisfatória e lacunosa de uma análise política, sociológica. O ideal de Mauss resta paternalista e apologético: os ricos deveriam voltar (mas por que? Quando já os foram?) a se considerar como "des trésoriers de leurs concitoyens". Ora, tudo o que falta a essa pesquisa de Mauss revela limites que devem pertencer à própria análise da dádiva. Vamos então do outro lado do espelho, o arcaico.

Mesmo na análise da dádiva nas civilizações arcaicas, o pressuposto de que elas constituem uma humanidade na qual o simbolismo que exprime o valor específico das relações humanas se manifesta plenamente condiciona a atitude sociológica de pesquisa. Isto precisamente porque o papel que é conferido a elas é o de servir de contraponto às áridas sociedades capitalistas modernas. Um etnocentrismo crítico permitiria medir melhor mesmo as qualidades e o valor histórico do direito moderno.

^{15.} Idem, ibidem, p. 260.

^{16.} Idem, ibidem, p. 262.

O ponto de vista de Mauss é, ao contrário, tanto mais etnocêntrico quanto mais pensa poder atingir a plenitude existencial e humana ("a moral eterna dos homens" diz ele claramente, "comum a toda sociedade", "fundamento constante do direito" e "princípio da vida social normal") das civilizações arcaicas, é o reflexo do moderno; o arcaico em Mauss é o pleno do vazio do moderno. É essa a postura teórica que acabamos de ver aplicada ao moderno, a regressão ao arcaico. Para melhorar as leis modernas "on devra remonter à des lois de ce genre [arcaicas]»"17. Por isso, as conclusões de Mauss são moralistas e não analíticas, se resumem em um auspício e não levantam uma problemática teórica. Ele simplesmente deseja (il faut, il faudrait), para limitar o egoísmo de nossos contemporâneos, mais atenção para o indivíduo e sua vida, saúde e educação, família, boa fé, sensibilidade, generosidade nos contratos e que se procurem os meios para limitar a usura e a especulação. O que queremos ressaltar, entretanto, é que essa postura moralista não é um aspecto acessório ou secundário do Essai sur le don, mas constitui sua inspiração fundamental. Aqui encontramos, em suma, a essência da atitude de pesquisa de Mauss nessa obra, pelo menos a respeito da problemática que estamos procurando esclarecer.

A regressão ao arcaico é o meio simples que substitui a análise no *Essai sur le don*. Parte notável nesta obra tem a questão da natureza do *potlach*. Ora, não esqueçamos o que é dito no fim do ensaio, que o sistema das prestações totais é aquilo para o qual as sociedades modernas deveriam se dirigir¹8. É essa cogitação que orienta a explicação sociológica sobre as sociedades arcaicas fornecida por Mauss. Embora entendamos o que Mauss quer dizer quando afirma que os fenômenos sociais como o *potlach* são fatos sociais totais, isto é, fenômenos, ao mesmo tempo, econômicos, jurídicos, religiosos, estéticos, parece-nos que a natureza idealizada da dádiva constitui um limite para a compreensão desse caráter total. Lembramos a esse propósito o juízo de Bourdieu:

Le caractère exotique et extra-ordinaire des objets auxquels se sont appliquées les analyses de l'échange, comme le potlach, a porté à oublier en effet que les relations d'échange les plus gratuites et les moins coûteuses [...] lorsqu'elles s'établissent dans des conditions de dissymétrie durable [...] et qu'elles excluent la possibilité d'une contrepartie [...] sont de nature à créer des relations de

^{17.} Idem, ibidem, p. 262.

^{18.} Idem, ibidem, p. 263.

dépendance durables, variantes euphémisées de l'esclavage pour dettes des sociétés archaïques¹⁹.

A unidade dos elementos, presente *no fato social total* em si, é um dado passível de muitas utilizações e explicações antropológicas diferentes, de muitas interpretações. Em Mauss, o fato social total se opõe ao moderno com sua separação de econômico, jurídico, estético, religioso, etc, quer dizer, com sua abstração e utilitarismo puro. Age, em suma, em Mauss, ainda uma visão idílica das sociedades tribais, a antiga ilusão romântica e rousseauniana. Não apenas podemos ressaltar que a dádiva não é suficiente para a explicação sociológica da economia arcaica, embora ela seja carregada de muitas e complexas (e contraditórias) significações; é preciso separar o útil que está na dádiva do útil que domina o resto da vida material dos povos. E isso é um preceito que consideramos válido tanto para as sociedades arcaicas quanto para as modernas. Voltaremos em breve sobre esse ponto. O centro de todo o *Essai sur le don* é, precisamente, a oposição entre a troca arcaica, coletiva, moral, radicada no mundo simbólico e spiritual do povo e a troca moderna, individual e puramente econômica, sem mais capacidade alguma de simbolização, a não ser mero signo de cálculo.

Observamos antes que Mauss destaca a riqueza jurídica e econômica das formas arcaicas de troca (disso divergirá Sahlins, que, porém, não se ocupa das sociedades neolíticas, mas principalmente do assim chamado MPD dos povos caçadores e coletores). Tomamos o exemplo da acepção muito ampla em Mauss do termo "moeda". Malinowski critica o fato de que o significado de moeda de Mauss comporte apenas a noção de meio de troca e não também a de modelo geral de valor. Com efeito, chamando de moeda alguns objetos trocados, Mauss revela ainda sua intenção de pensar o mercado arcaico como algo completo e o mercado capitalista como seu empobrecimento, onde são perdidas a riqueza e compacidade simbólica do fato social total. É o mundo da racionalidade técnica e do desencanto de que fala Max Weber. O mercado capitalista é, então, para Mauss um empobrecimento do mercado arcaico, porém não aparece como sua extensão lógica, psicológica, sociológica, etc, em termos de civilização, independentemente da nossa avaliação desse processo histórico. E isto representa o avesso da posição ingênua do economicismo. Tampouco Mauss entende a passagem ao moderno como um desenvolvimento e uma liberação (certamente parcial

19. Pierre Bourdieu, Méditations pascaliennes, Paris, Éditions du Seuil, 2003, p. 288.

e não absoluta) da servidão da mentalidade mágica e animística. Essa consideração balançaria a distribuição do *ethos* (que é tudo do lado do arcaico) na dicotomia entre arcaico e moderno, toda pendente a favor do primeiro termo. Concluindo sobre esse ponto, muitas das contradições presentes numa obra efetivamente rica em aporias e incongruências como é o *Essai sur le don*, dependem justamente da tentativa de Mauss em impor a lógica da dádiva como lógica anticapitalista ou de correção do utilitarismo capitalista, quando, na sua própria lógica, estão implícitas a busca da utilidade, a competição, o sacrifício, a produção de desigualdades e da estratificação social. E, todavia, a dádiva, e o repetimos, embora tenha uma importância econômica particular nas sociedades arcaicas, não coincide com o econômico *tout-court* nem no mundo arcaico neolítico nem no MPD.

Marx ensinou que a passagem ao capitalismo realiza-se quando todo o volume da produção material aliena-se na troca, enquanto nos sistemas pré-capitalistas a condição comum é a da troca apenas do supérfluo da produção material e extensos setores restam fora das esferas da troca e da mercadoria. Não fora da vida material e produtiva. Ora - se concordamos com o que diz Bourdieu, que a dádiva recusa a lógica da maximização do proveito econômico, do espírito de cálculo e da busca exclusiva do interesse material porque ela visa a uma acumulação do capital simbólico (reconhecimentos, honra, nobreza, etc.)²⁰ –, uma análise da dádiva nos sistemas pré-capitalistas deveria pesquisar essa natureza da troca, seu valor simbólico, a lógica específica da economia das trocas simbólicas, dentro das condições da vida material e produtiva - "poser la question des conditions économiques de ces actes 'anti-économiques'"²¹ – , e não pensar a dádiva como uma alternativa e substituição da rigidez da esfera do econômico. Também, do outro lado, as sugestões que vêm desses estudos sobre a dádiva estimulam uma pesquisa sobre o simbólico no próprio econômico, visto que o campo econômico tem se constituído sobre a oposição entre as paixões e os interesses²².

A parte propositiva do *Essai sur le don* é animada, como vimos, por uma retórica que se reduz ao voluntarismo, aos bons sentimentos, a uma bela intencionalidade. Essa retórica age, porém, na própria análise da dádiva, baseada na idéia do valor "hu-

^{20.} Idem, ibidem, p. 281-282. 21. Idem, ibidem, p. 284.

^{21.} luelli, ibiuelli, p. 204.

^{22.} Idem, ibidem, p. 281.

mano" da dádiva e de sua função total. Agora, essa postura não ficou sem herdeiros. Lembramos as palavras de Mauss:

Les thèmes du don, de la liberté et de l'obligation dans le don, celui de la libéralité et celui de l'intérêt qu'on a donner, reviennent chez nous, comme reparaît un motif dominant trop longtemps oublié²³.

Temos hoje a mesma atitude em Serge Latouche, embora, como é claro, sua crítica ao presente tenha conteúdos mais atuais. Latouche opõe-se às horríveis "racionalidade científica" e "lógica mercantil"; segundo ele, o desenvolvimento nada mais é do que "uma arma para esfomear os povos", e por isso mesmo seria preciso lutar contra o desenvolvimento e a produtividade em geral. E como? Como isto se traduz numa luta contra a racionalidade ocidental tout-court, a revolução proposta por Latouche consiste essencialmente numa revolução interior, uma revolução do imaginário: "tornar a descobrir a dádiva". Mas é necessário que a própria dádiva responde a lógicas utilitaristas, como o próprio Mauss tinha entendido e descrito. E o valor ideal da dádiva como oposição de civilizações que nós não aceitamos e que conduz Mauss à afirmação de que, apesar de seu caráter utilitarista, a dádiva, nas sociedades arcaicas, seria apenas parcialmente marcada pelo utilitarismo, categoria inapropriada ao arcaico em si. Veja-se bem que aqui é uma categoria ética que domina. Nós não concordamos que essa qualidade da dádiva se mantenha mesmo nas sociedades capitalistas e em geral em todas; acreditamos que a perda de personalização do mundo da troca é um fator de desenvolvimento que deve ser estudado, deixando de lado qualquer forma de oposição ética. Assim, o que é a dádiva? As dádivas são úteis, elas respondem a muitas finalidades, entre as quais consolar e exprimir afeto; reconciliar-se com alguém; desobrigar-se e ajustar contas morais, mostrar nossa riqueza, generosidade, bondade, enfeitar, graças a isto, nossa imagem e vincular os outros a nós. Mas estamos certos de que essas são sobrevivências do arcaico, como pensava Mauss - e também Bourdieu pensa que a dádiva tornou-se apenas "une simple stratégie rationnelle d'investissement orientée vers l'accumulation du capital social"24 - ou, ao contrário, a dádiva está viva mais do que nunca nas sociedades capitalistas contemporâneas e, mais que isto, pode-se

^{23.} Marcel Mauss, Essai sur le don, cit., p. 262.

^{24.} Pierre Bourdieu, Méditations pascaliennes, cit., p. 283-284.

ressaltar que a própria dádiva, longe de desaparecer foi, por seu turno, mercantilizada (o Natal, o dia do pai, etc) e sua condição é a de ser também uma mercadoria, incluída na circulação mercantil, constituindo de certa forma o avesso do que o que foi descrito a propósito do arcaico: enquanto ali o comércio estava sob a supremacia da dádiva, aqui a dádiva está sob a supremacia do comércio. Mas a mercantilização é apenas um aspecto da dádiva nas sociedades contemporâneas. Nós achamos, justamente por todas as razões que constituem suas finalidades, que não se pode eliminar a dádiva e sua lógica é tão ativa agora como o era antes. As finalidades gerais da dádiva que temos elencado são úteis, mas, certamente, não plenamente compreensíveis segundo a lógica da utilidade mercantil. Mesmo tendo sido mercantilizada (nas sociedades arcaicas - onde a dádiva prevalece e o comércio se desenvolveria também segundo a lógica da dádiva – e nas sociedades capitalistas também – onde o comércio prevalece e a dádiva se efetua também segundo a lógica do comércio), por sua própria natureza, a dádiva não pode ser uma alternativa ao comércio, porque é algo diferente, que convive ao lado do comércio e não conseguimos imaginar uma sociedade (ainda menos uma sociedade complexa e estratificada, globalizada) onde a espontaneidade da dádiva substitua o comércio. Bourdieu pensa talvez alguma coisa desse tipo:

> A la question purement spéculative et typiquement scolastique de savoir si la générosité et le désintéressement sont possibles, il faut substituer la question politique des moyens qui doivent être mis en œuvre pour créer des univers dans lesquels, comme dans les économies du don, les agents et les groupes auraient intérêt au désintéressement et à la générosité, ou mieux, pourraient acquérir une disposition durable au respect de ces formes universellement respectées de respect de l'universel²⁵.

Mas nós pensamos que a dádiva não opera segundo a lógica igualitarista da redistribuição social. Além disso, a dádiva é freqüentemente ambígua, enquanto que a transação comercial (sem querer com isso fazer uma apologia do comércio, que é fenômeno muito complexo, certamente não menos que a dádiva) possui uma medida certa que deixa psicologicamente livre e alheio tanto o comprador quanto o vendedor. A regulamentação do comércio – certamente ética e estabelecida segundo um critério

de justiça – num projeto socialista não passa pela dádiva, mas continua passando diretamente pela questão do trabalho e de suas condições e valorização. As boas intenções para edificar um mundo melhor em lugar do capitalista não podem substituir-se à análise; quando isto acontece, estamos diante do típico e fundamental pressuposto do utopismo. Já nos *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*, o jovem Marx sabia que é muito fácil correr o risco de pensar o comunismo de forma simplificada. Achamos que, com base na dádiva contra o comércio, não se pode pensar nenhum socialismo que não seja utópico.

Na introdução de Pierre Clastres à edição francesa de Stone age economics de Marshall Sahlins, aparece claro como a exaltação do primitivo pode ter a função de ilustrar uma teoria política. Segundo Clastres, que apóia suas considerações nos resultados da obra de Sahlins, a sociedade primitiva não é apenas a sociedade sem Estado, mas sim a sociedade que defende a si mesma contra o Estado, isto é, contra um poder separado; tratar-se-ia de uma sociedade que impede de propósito a divisão do corpo social em grupos desiguais e opostos. Ela é por isto também a sociedade sem economia: estruturalmente, nela a economia não existe, ou melhor, ainda o econômico como tal – atividade separada – é recusado. Esta sociedade não permitiria à economia invadir o social e insidiar seu equilíbrio; ela se auto-prescreveria à produção um limite restrito, proibido de ser superado. Diversamente, ela correria o risco de ver o econômico esquivar-se do controle do social e dirigir-se contra a sociedade abrindo nela a brecha da heterogeneidade, da divisão entre ricos e pobres, da alienação dos segundos pelos primeiros. Sociedade sem economia, então, ou melhor, sociedade contra a economia. Nas comunidades primitivas, em suma, a economia seria uma função da política, a atividade de produção estaria subordinada às relações de poder, que são igualitárias. Por isso, precisamente, a sociedade primitiva seria a sociedade contra o Estado, contra o poder político que dela se separa para se dirigir contra ela²⁶.

Agora, é evidente que não estamos, aqui, apenas diante de uma descrição etnológica das sociedades pré-estatais e de suas simples diferenciações sociais (aliás, sempre existentes, mas claramente pouco significativas em relação às economias complexas), mas de uma interpretação, de certa forma, funcionalista de sua estrutura sócio-política. Observamos, com efeito, que o Estado é um perigo do qual a sociedade selvagem

^{26.} Pierre Clastres, *Prèface* a M. Sahlins, Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives, tr. fr. par Tina Jolas, Paris, Gallimard, 1976, p. 19-25 [p. 11-30].

igualitária se protegeria em virtude de uma certa previdência sábia, porque o perigo de que falamos, o Estado, é um perigo ainda desconhecido. Podemos certamente entender de que forma não ocorre nenhuma separação ou delegação de poder numa sociedade pequena em virtude de um igualitarismo difuso. Na interpretação de Clastres, porém, estas instituições selvagens são deliberadamente contra o poder. Trata-se da concepção de "escolha cultural", da qual fala Sahlins e que nós achamos, como veremos, problemática. Temos então que imaginar uma espécie de funcionalismo da estrutura social no sentido de um telos espontâneo de preservação de sua natureza igualitária. Isto transformaria os "selvagens" quase em sujeito teórico coletivo da sociedade sem classes. Age evidentemente, aqui, uma projeção anti-estatista igualitária, na qual o intérprete, mesmo recusando, em sua leitura do arcaico, as categorias que seriam válidas para as sociedade históricas e estatais, como nesse caso a categoria de econômico e de poder, dota-se, em realidade, das mesmas categorias, mas negadas, para entender as sociedades primitivas. Realiza-se assim o sonho do político que determina o econômico. É o que Clastres afirma expressamente na crítica que faz do marxismo como teoria incapaz de entender as sociedades primitivas. Mas pode afirmar isso apenas identificando o marxismo com o determinismo econômico e com o materialismo dialético mais simplista²⁷, esquecendo que um modo de produção é o conjunto das forças e das relações de produção segundo uma particular estrutura que tem que ser verificada caso por caso. Acho que não seria economicismo admitir que é simplesmente o desenvolvimento econômico ainda tão baixo o que impede o surgimento de formas estatais, sem com isso pretender resolver, de uma vez por todas, a questão da relação entre os níveis econômico e político. Clastres parece determinado a vencer o marxismo no seu terreno, quer dizer, no terreno da análise político-econômica da sociedade. Não pode, com efeito, ser recusado que, bem além do economicismo, o materialismo histórico é a teoria que, através da análise histórica em termos de conflito e vida material, elimina as teorias voluntaristas baseadas nas boas intenções, as retóricas românticas da sociedade comunitária (lembramos ainda a sociedade-Gemeinschaft, cara também aos nazi-fascistas); até porque alguma coisa disto age aqui. Clastres retoma a idéia da relação harmônica com a natureza característica das sociedades pré-literatas e esquece que os recursos naturais são, nelas, explorados às vezes de maneira insatisfatória para se proteger das carestias e da escassez mesmo considerando apenas os instrumentos locais

27. Idem, ibidem, p. 29.

(é este, aliás, o argumento "economicista" contra o qual é escrito o livro de Sahlins); esquece que uma vida breve e brutal é dominada pelas doenças, pela subnutrição, pela ignorância e pela superstição mágico-religiosa. A esses argumentos iluministas, é preciso certamente acrescentar, de outro lado, a riqueza da expressão da vida cultural, simbólica, as formas prodigiosas da memória, do saber técnico-artesanal, o respeito pela natureza e a idéia de convivência harmônica com ela, etc, o outro lado da moeda. Nem bons selvagens, nem pobres miseráveis.

Mesmo em Sahlins encontramos a crítica do tecnocentrismo da antropologia evolucionista que parte da tecnologia primitiva para entender sua economia e daí sua sociedade. Isto seria um pressuposto do etnocentrismo do homem da sociedade industrial, que depende das máquinas, considerado como um dado absoluto. Os progressos humanos se apresentam, deste ponto de vista, como uma série de pequenas revoluções industriais coligadas uma a outra, cada uma desencadeada pela descoberta de novos utensílios ou de novas fontes de energia. Sahlins ressalta, porém, como a descoberta de novos utensílios ou de novas fontes de energia, nas sociedades primitivas, é supervalorizada. Não é, ali, tão importante o utensílio ou a fonte de energia em si, mas o know-how humano, a característica relação com as fontes de energia existentes, a maneira específica de se relacionar com elas. Na relação primitiva do homem com o utensílio, é preciso considerar o homem como o elemento fundamental da relação. A questão, segundo Sahlins, é que, nas sociedades primitivas, não existe um âmbito específico do econômico que progride por si, pois apenas a pressão sócio-política determina, em certo ponto, o desenvolvimento econômico²⁸. Mesmo a idéia marxiana de que o que não é visível nas sociedades modernas aparece claramente na economia primitiva e a observação de Althusser segunda a qual o que não aparece claramente na economia primitiva é que o econômico não é visível diretamente não levam em conta a peculiaridade das sociedades primitivas²⁹. A economia, falando propriamente, não existiria nas sociedades primitivas, não existiria de forma estrutural, não existiria nelas uma esfera separada e específica da economia e da produção, tampouco existiriam atores econômicos claramente distinguíveis como tais. A economia é, portanto, mais uma função da sociedade que uma estrutura, porque o suporte ao processo econômico

⁻⁻⁻⁻⁻

^{28.} Marshall Sahlins, Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives, tr. fr. par Tina Jolas, Paris, Gallimard, 1976 [Stone age economics, 1972], p. 124-125.
29. Idem, ibidem, p. 184.

é fornecido por grupos "não econômicos", grupos domésticos. As condições comumente tidas como "não econômicas" ou "exógenas" constituem, no contexto primitivo, a organização da economia. Nas sociedades arcaicas, há o primado da relação social sobre a econômica, uma transação comercial é, em geral, um episódio momentâneo que se inscreve dentro de relações sociais contínuas. A troca tem menos uma função econômica e mais uma função social e política ("se os amigos fazem os presentes, os presentes fazem os amigos"), não tem o mesmo papel dos fluxos econômicos nas sociedades industriais modernas. A transação é integrada de maneira menos direta ao processo produtivo.

Se estamos diante de uma perspectiva que contém muitas razões de interesse, que problematiza a idéia ingênua do continuum tecnológico e do economicismo no qual desaparece o papel da política, em que a relação entre o nível social e o nível econômico é apenas determinada por este último, encontramos aqui também a comparação e a oposição entre sociedades arcaicas e sociedades industriais. Com linguagem marxista, Sahlins observa, por exemplo, que o MPD é produtor de valores de uso, propõe-se objetivos econômicos limitados, definidos qualitativamente, como modo de vida, e não quantitativamente, como riqueza abstrata. Além disto, nos grupos domésticos das sociedades primitivas, não acontece, ainda, a subtração da força de trabalho ao círculo familiar para utilizá-la num meio externo, para submetê-la a uma organização e a fins alheios. A economia, nas sociedades primitivas, não vem praticada todo tempo e não empenha toda a sociedade. O MPD guarda um princípio anti-surplus30. Porém, não encontramos debatida a questão: o que faz com que a igualdade seja regulada através da sob-produção? O que faz com que, para evitar que apareçam as contradições, internas ou externas, para evitar a instauração da disparidade social que determinaria o fracasso da maior parte e o sucesso de poucos, para evitar, portanto, que se desencadeiem guerras, revoluções ou um estado permanente de sedição, os objetivos econômicos permaneçam limitados ao MPD? A resposta de Sahlins nos parece idealista e nos reenvia a algum tipo de inconsciente coletivo ou social. É a determinação pela escolha cultural. O fato de que as sociedades arcaicas não deverem ser consideradas versões subdesenvolvidas da sociedade moderna implica diretamente a passagem à possibilidade social de uma autonomia cultural irrefutável e desligada da economia. Eis aqui, como em Mauss,

30. Idem, ibidem, pp. 118-119, 184, 237-238.

ao contrário do economicismo, permanece a liberdade cultural, quer dizer, uma forma de idealismo.

Aliás, outros exemplos do próprio Sahlins mostram que a economia, ou melhor, o modo específico de produção, exerce uma coerção sobre a sociedade. Em algumas comunidades nômades, é uma necessidade desembaraçar-se de todos os que, em certas épocas, não podem viajar, nem serem transportados - os velhos, a prática do infanticídio, a abstinência sexual durante a amamentação31. Os homens são, aqui, tratados como coisas e deixados para trás. Para Sahlins, trata-se de uma estratégia necessária para manter o bem-estar, isto é para manter os mesmos níveis de vida, que mudariam com o aumento demográfico, segundo uma lei que determina a diminuição alimentar para cada indivíduo. Tratar-se-ia, então, precisamente de uma escolha cultural. É um pouco paradoxal que, para manter um nível certo de vida (e não para sobreviver), Sahlins atribua aos seus caçadores-coletores um raciocínio ou estratégia de tipo economicista, em que sua escolha cultural os mantém totalmente submetidos às restrições do seu meio-ambiente, a ponto de interromperem ciclos biológicos e deixarem morrerem no caminho suas crianças recém-nascidas e seus velhos. Podemos lembrar aqui o que diz Baudrillard contra a análise marxista (de Godelier) das sociedades não capitalistas: "Ces sociétés semblent en vérité nourries des manuels d'économie moderne: elles obéissent à la même rationalité de choix, de calcul, d'allocation des ressources, etc."32. Sahlins ressalta, a favor da sua tese, que é o mesmo meio-ambiente no qual se desenvolve antes a vida dos caçadorescoletores e depois a dos lavradores. Eminentemente políticas, e não econômicas, seriam as razões da passagem ao neolítico. Esse ponto é interessante porque, com efeito, pode de verdade existir em determinadas conjunturas um primado da política. Isso não justifica, porém, a expressão "escolha cultural". Nem domínio absoluto do meio-ambiente - pressuposto bem ligado ao economicismo - nem escolha cultural. Talvez o termo "escolha cultural" seja mesmo infeliz porque alimenta um mito de liberdade nas condições dadas, que não vale para nenhuma formação social. A cultura não é livre nem absolutamente determinada, mas opera, desde sempre, dentro de costumes e instituições dadas, e as escolhas culturais que pode efetuar

^{31.} Cf. Idem, ibidem, p. 75.

^{32.} Jean Baudrillard, *Le miroir de la production ou l'illusion critique du matérialisme historique*, Paris, Éditions Galilée, 1985 (Casterman, 1973), p. 85.

são muito relativas, seja qual for o fator do desenvolvimento que apontamos, a economia ou a política.

Porém, temos que ressaltar que a falta de estímulos à produção de *surplus* enfraquece o alcance do solidarismo e da redistribuição, que Sahlins, em alguns pontos de seu texto elogia, como veremos. Ele descreve, com efeito, também, como a unidade doméstica, em época de carestia, é uma unidade pouco solidária, sem nenhuma idéia da existência de um interesse comum. Nessas épocas, as famílias dotadas de uma maior capacidade de trabalho não aumentam automaticamente sua produção em favor daquelas desfavorecidas e menos produtivas. E Sahlins admite: "nada, na organização da produção, compensa sistematicamente suas carências sistemáticas"³³.

Os caçadores-coletores vivem na abundância, trabalham pouco, com ritmos brandos, e têm tempo livre como nenhuma outra cultura depois deles. O tempo de trabalho dos indivíduos cresce, com efeito, com o desenvolvimento tecnológico, em particular com a passagem à agricultura. Sobre essa base, a análise de Sahlins, enquanto empenha-se em liberar a economia dos povos caçadores-coletores dos preconceitos economicistas, das projeções dos caracteres e dos valores válidos para o homo œconomicus, utiliza, frequentemente, categorias morais em lugar de categorias científicas: Sahlins não se limita em dizer que é errado afirmar que esses povos são pobres (preconceito etnocêntrico economicista), mas chega a afirmar que eles são livres³⁴. Mais uma vez observamos que essa atitude recusa, não apenas a teoria nascida do mundo econômico ocidental capitalista, mas recusa, ao mesmo tempo, o mundo capitalista. Portanto, a teoria sobre a economia arcaica vem se determinando através dessa dupla recusa. Sahlins leva a polêmica para o campo do "adversário", saindo de seu objeto específico e fazendo explícita a oposição: veja-se quando ele afirma que a carestia não pode ser tida como um traço característico dos caçadores-coletores, o que faria deles uma classe ou uma etapa específica da evolução. É o mundo contemporâneo o mundo da fome, pelo menos aquele de um terço de sua população; tanto é assim que se pode dizer que a fome cresce, seja em termos relativos, seja em termos absolutos, com o progresso cultural. A evolução econômica ampliou a tesoura da riqueza e da pobreza, ou melhor, teria criado a própria noção de pobreza³⁵.

^{33.} Marshall Sahlins, Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives, op. cit., p. 136-137.

^{34.}Idem, ibidem, p. 52.

^{35.}Idem, ibidem, p. 78-80.

Assim, na descrição e na análise, o regime capitalista é sempre o termo de comparação. Fala-se, ainda de forma explícita, da diferença entre o regime de propriedade do MPD e o "burguês", que exerce um controle sobre os produtores em virtude de um direito sobre os meios de produção. Nas sociedades tribais, em geral, a família não tem a propriedade exclusiva de seus recursos produtivos, mas ela mantém uma relação primária com o espaço que a sustenta e a nutre, ela tem o usufruto desse espaço, mesmo se esse último termo é, de certa forma, inadequado para exprimir toda a gama dos privilégios existentes na relação da família com a terra, seja ela ainda indivisa ou já repartida em lotes³⁶. Além disso, não existe, nesse tipo de sociedade, o mercado, isto é, a liberdade de lucrar com o dano dos outros não está inscrita nas relações e modalidades de troca³⁷. Isto é demonstrado pelo fato de que não há, nas sociedades primitivas, mercados propriamente ditos, a saber, competitivos e criadores de preços³⁸. Sahlins retoma, no seu discurso, a dádiva. O que o espírito da dádiva ensinaria é que a troca não é o mercado. Com efeito, a dádiva é a maneira primitiva de assegurar a paz que na sociedade civil é assegurada pelo Estado. O potlach é uma empresa bélica simulada, a ameaça da guerra é contida através da troca das dádivas: a dádiva tem muito mais uma função política que econômica, pois assegurar a paz em sociedades onde a força é descentralizada e falta um poder público e soberano é um processo contínuo. Neste sentido, a dádiva é entendida até como razão e progresso³⁹. A dádiva não é capaz de organizar uma sociedade segundo uma forma compacta, mas apenas segmentada. A reciprocidade é uma relação "entre" dois termos, ela não dissolve as partes distintas numa unidade superior, mas une sua oposição, e assim a perpetua. A dádiva não institui uma terceira parte, cujos interesses prevaleçam sobre os interesses separados dos contratantes. A dádiva não implicaria nenhum sacrifício da igualdade e, ainda menos, da liberdade e ela seria "comunhão espiritual", pois a troca, que se estende a tudo, a todos e a todos os momentos, faz com que cada um, doando, faça de si mesmo uma dádiva (a questão do hau) e, portanto, cada um tornar-se-ia espiritualmente membro de todos⁴⁰. Procurando encontrar modelos

^{36.} Idem, ibidem, p. 137-138.

^{37.} Idem, ibidem, p. 137-138.

^{38.} Idem, ibidem, p. 321.

^{39.} Idem, ibidem, p. 221, 227-228, 238-239.

^{40.} Idem, ibidem, p. 222-223.

anti-capitalistas nas sociedades primitivas, com base na concepção de que o estado corresponda a um ordenamento onde a economia predomina sobre a política, Sahlins sublinha, com Mauss, que não há o caos do estado de natureza e depois, através do contrato social, o Estado, mas existe, no mundo primitivo, toda uma série de formas intermediárias nas quais a ordem não é coercitiva. Encontramos, de novo, a separação de economia capitalista e sistema da troca como separação de mercado e dádiva. Essa análise contém muitos elementos de interesse, mas seria mais útil empregá-los numa análise em que a dádiva não apareça como ética contra o mercado pelas razões já ilustradas às quais nos reenviamos. Seria preciso não fazer intervir, em ambos os casos, categorias morais – ou pelo menos utilizadas como tais – como "igualdade" e "liberdade", que idealizam e mistificam ao mesmo tempo a realidade econômica e social das sociedades primitivas.

A circulação centrípeta dos produtos isolaria a economia doméstica do mundo externo e, ao mesmo tempo, reafirmaria a solidariedade interna ao grupo. A redistribuição aboliria a diferença entre as partes produtivas em vantagem da coesão do conjunto; através dela, a troca não teria como fim a aquisição de meios de produção, como na troca comercial, mas seu fim seria simplesmente a distribuição dos produtos dentro do grupo. Nas sociedades primitivas prevaleceria "o ideal" da reciprocidade, mesmo a relação hierárquica seria sempre compensatória, concebida em termos cujo caráter é o equilíbrio: "mútuo auxílio", "reciprocidade contínua". Em qualquer lugar do mundo, a categoria indígena da exploração é a reciprocidade⁴¹. Sahlins menciona Morgan para o qual o projeto econômico doméstico constitui "o comunismo em ato". A MPD é uma sociedade sem contrato social e sem Estado, uma sociedade sem soberano; nada, dentro da estrutura da produção, constrange os diferentes grupos domésticos a ligarem-se uns aos outros através de um contrato ou a transferirem, cada um, uma parte de sua autonomia.

Parece então que, mesmo recusando a idéia da continuidade histórica, o evolucionismo e a dialética, Sahlins esteja bem próximo da avaliação dada por Morgan e Engels da sociedade arcaica. Engels afirmava, em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, que as sociedades sem Estado são aquelas nas quais não existem classes, visto que o Estado, em geral (existem, porém, com efeito, Estados que têm uma certa

⁻⁻⁻⁻⁻

^{41.} Idem, ibidem, p. 183.

independência dos interesses de uma classe determinada), serve para o domínio de uma classe sobre a outra e ele previa que

> as classes desaparecerão assim fatalmente como surgiram, e com elas cairá inevitavelmente o Estado. A sociedade (...) organizará de novo a produção com base numa associação livre e igualitária de produtores⁴².

A previsão engelsiana baseava-se, também, na comunidade arcaica na qual a única divisão do trabalho é a sexual, a produção é comum, os produtores são donos do processo de sua produção e de seu produto, existe uma repartição direta dos produtos, etc. Porém, em Engels, não é uma instância ética - a dádiva - que pretende se substituir a uma concepção dos modos (dialéticos ou menos) de transição ao socialismo, mas é o conhecimento do processo histórico que levará a uma diferente organização do trabalho.

Concluindo sobre Sahlins, aceitamos a idéia, que é muito séria, de que a pobreza e a abundância devam ser consideradas, antes de tudo, como uma relação entre homens. Ressaltam-se, porém, motivos idealistas na determinação da natureza do arcaico lido principalmente em direta oposição ao capitalismo e ao economicismo (a teoria econômica do próprio capitalismo), enquanto Sahlins nos convida a criticar a ilusão produtivista, a fé no desenvolvimento das forças produtivas como solução das contradições sociais.

Recebemos esse convite, também, de Jean Baudrillard, que continua essa crítica, e tira todas as conseqüências dessa teoria, considerando todos os conceitos do materialismo histórico como conceitos da teoria do homo aconomicus, propondo, assim, sua superação.

Para Baudrillard, a categoria de homo œconomicus é uma indevida projeção de uma determinada concepção do mundo e do homem (a burguesa-ocidental, que, como veremos, segundo o autor, diz respeito ao próprio marxismo) para todas as outras formações sociais. Isto impediria a compreensão das civilizações primitivas, definidas, também por Sahlins, como sociedades da abundância, e de compreender também a sociedade pós-moderna, a sociedade dos consumos, na qual o objeto

Savelli, 1973, p. 214.

^{42.} Friedrich Engels, L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato, tr. it. di L. Cecchini, Roma,

perde sua finalidade objetiva, sua função e torna-se parte de um sistema de signos, em que seu valor é sua relação. Baudrillard insiste sobre o fim da função simbólica na sociedade da abundância, sobre o fim da transcendência (no sentido de *One-Dimensional Man* de Marcuse).

Baudrillard mostra que todos os prejuízos do sistema produtivo capitalista constituem, por seu turno, fatores positivos, fatores constantes do desenvolvimento, que permitem o aumento da produção e do consumo. Aparece, aqui, a diferença entre a dissipação consumista e a prodigalidade destrutiva das assim chamadas sociedades da penúria. Para estas, a destruição de bens era fonte de valores simbólicos coletivos, enquanto a destruição capitalista responde a fins estratégicos, econômicos, segundo a lógica do cálculo produtivo. Baudrillard concentra-se então sobre a noção de dissipação, o dilapidar, e a opõe à noção economicista de utilidade. A vida de uma sociedade não consistiria na existência, na mera existência material, na satisfação das necessidades (besoins), mas na vida simbólica. Seria, então, preciso, segundo ele, considerar as sociedades segundo uma lógica social muito mais ampla e geral, na qual, por exemplo, a dissipação, antes que aparecer como um resíduo irracional, assuma uma função positiva, onde o que sobra, o supérfluo, o que é gasto para nada, torna-se lugar de produção de valores, de diferenças e de sentido. Baudrillard contrapõe assim a dissipação à acumulação e ao cálculo, o instinto do vivente de utilizar sua força ao instinto de conservação, a sobrevivência ao sentido e valor individual e coletivo dado à vida como princípio de organização dos seres. Ora, mesmo as sociedades contemporâneas, para Sahlins, não se explicam segundo o princípio da utilidade, mas segundo o da abundância; elas são sociedades caracterizadas pela imensa dissipação. O útil não explica assim nem a produção das sociedades capitalistas⁴³.

Por tudo isso, nunca teria existido uma sociedade da abundância e tampouco uma sociedade da penúria, porque toda sociedade, qualquer que seja a extensão dos bens produtos ou da riqueza disponível, articula-se, ao mesmo tempo, sobre um excedente estrutural e sobre uma penúria estrutural. O excedente pode caber a Deus, ao sacrifício, ao gasto voluptuário, à mais-valia, ao proveito econômico, aos gastos de prestígio. É o luxo que define a riqueza de uma sociedade e sua estrutura social, porque ele é sempre privilégio de uma minoria privilegiada e sua função é precisamente a de reproduzir o

 $^{43. \,} Jean\, Baudrillard, \textit{La sociét\'e de consommation}.\, Ses\, mythes, ses\, structures, Paris, Deno\"el, 1970, p.\, 47-53.$

privilégio de casta ou de classe. No plano sociológico, não há nenhum equilíbrio. O equilíbrio é o fantasma ideal dos economistas⁴⁴.

A société de croissance é, então, o contrário de uma sociedade da abundância. Mantendo uma tensão constante entre as necessidades (besoins) concorrenciais e a produção, em virtude dessa tensão baseada na penúria, a ordem da produção permite o surgimento e a satisfação apenas das necessidades que lhe são adequadas. Na ordem da croissance, não há necessidades autônomas, mas apenas as necessidades do sistema; tampouco há lugar para as finalidades individuais, mas apenas para as finalidades do sistema. A société de croissance é, portanto, o contrário de uma sociedade da abundância porque nela a relação entre o privilégio e a penúria constitui uma relação necessária, ela é uma sociedade produtora de privilégios. A penúria é aqui definitiva e sistemática, porque ela é sistematizada como função estratégica na própria lógica da croissance. Há uma contradição lógica entre a hipótese ideológica da société de croissance, a saber, a homogeneização social e a sua lógica social concreta fundada numa diferenciação estrutural. A mitologia fundamental dessa falsa sociedade da abundância é a da ilusão da repartição segundo o esquema idealista dos "vasos comunicantes". O fluxo dos bens e dos produtos não se equilibra como o nível dos mares⁴⁵.

Encontramos então, mesmo em Baudrillard, uma crítica do capitalismo. Essa crítica é, em parte, devedora à obra de Sahlins. Com efeito, nesse ponto, a idéia central de Sahlins é retomada por Baudrillard e vem recusada a dicotomia penúria-abundância como dicotomia arcaico-contemporâneo. Baudrillard ressalta que é errada a idéia segundo a qual a nossa sociedade é uma sociedade que pode satisfazer facilmente todas as necessidades materiais e culturais. Trata-se de uma idéia que se abstrai de toda lógica social. Ao contrário, as sociedades industriais e produtivistas são dominadas por aquela forma de raridade que caracteriza a economia de mercado. A société de croissance satisfaz as necessidades da ordem produtiva. Baudrillard expõe a tese de Sahlins: os povos de caçadores-coletores conheciam a verdadeira abundância apesar de sua pobreza absoluta. Eles não possuíam nada e não tinham a obsessão dos objetos, sua prodigalidade era total, não acumulavam, consumiam tudo de uma vez, juntos. O caçador-coletor não se pareceria em nada com o homo œconomicus, uma invenção burguesa. Ele teria confiança na riqueza dos recursos naturais, enquanto nós teme-

⁻⁻⁻⁻⁻

^{44.} Idem, ibidem, p. 65-66.

^{45.} Idem, ibidem, p. 86-90.

mos seu esgotamento, aflitos por uma sensação de catástrofe, efeito da economia de mercado e da concorrência planetária. A prodigalidade coletiva e a imprevidência das sociedades primitivas seriam sintomas de abundância real, enquanto a sociedade dos consumos tem apenas os sinais da abundância. A pobreza não consistiria numa escassa quantidade de bens, nem apenas numa relação entre fins e meios, mas ela é, antes de tudo, uma relação entre homens. A confiança dos primitivos derivaria da transparência e da reciprocidade das relações sociais. Isto permite que eles vivam na abundância mesmo quando estejam com fome. Nenhum monopólio, em suas culturas, modifica e bloqueia as trocas e introduz a raridade. Não há nenhuma acumulação em suas culturas, e a acumulação é sempre a fonte do poder. Na economia da dádiva e da troca simbólica, uma pequena quantidade de bens sempre finita contribui para criar uma riqueza geral, pela razão de que os bens passam constantemente de um para outro. A verdadeira riqueza não está nos bens, mas na troca concreta entre as pessoas. Na nossa sociedade, toda coisa possuída é *relativizada* a respeito das outras, enquanto, na troca primitiva, ela é valorizada em virtude da relação com as outras.

Il n'est donc pas paradoxal de soutenir que dans nos sociétés "affluentes", l'abondance est *perdue*, et qu'elle ne sera pas restituée par un surcroît de productivité à perte de vue, par la libération de nouvelles forces productives. Puisque la définition structurelle de l'abondance et de la richesse est dans l'organisation social, seule une révolution de l'organisation sociale et des rapports sociaux pourrait l'inaugurer. Reviendrons-nous un jour, au-delà de l'économie du marché, à la prodigalité?⁴⁶.

A raridade não é uma dimensão dada da economia, mas ela é o que vem produzido e reproduzido pela troca econômica⁴⁷. Baudrillard opõe de forma explicita a lógica da dádiva à troca capitalista, afirmando simultaneamente a morte do simbólico no capitalismo. O capitalismo morreria não porque não pode se reprodizir econômico-politicamente, mas porque não pode se reproduzir simbolicamente:

Le rapport social symbolique, c'est le cycle ininterrompu du donner et du

^{46.} Idem, ibidem, p. 90-92.

^{47.} Jean Baudrillard, Le miroir de la production ou l'illusion critique du matérialisme historique, cit., p. 62.

rendre, qui va, dans l'échange primitif, jusqu'à la consumation [Baudrillard deve utilisar este termo, que não se encontra nos dicionários de francês em oposição a «consommation»] des 'surplus' et l'antiproduction délibérée lorsque l'accumulation (la chose non échangée, prise et non rendue, gagnée et non perdue, produite et non détruite) risque de briser la réciprocité et de faire surgir du pouvoir. C'est cette relation symbolique que le modèle de l'économie politique (du capital), dont le seul procès est celui de la loi de la valeur, donc de l'appropriation et de l'accumulation indéfinie, ne peut plus produire. Il en est la négation radicale: ce qui est produit ne s'y échange plus symboliquement, et ce qui ne s'échange pas symboliquement (la marchandise) alimente un rapport social de pouvoir et d'exploitation⁴⁸.

Resta em Baudrillard o que é mais típico da mentalidade produtivista da economia política, isto é, a tentação contínua de determinar épocas da história da produção, de determinar seu próprio fim.

Retomamos, agora, a crítica de Baudrillard da noção de besoin. Sua crítica antimarxista passa por ela. O postulado antropológico da economia é o homem como indivíduo dotado de besoins: "un Homme 'doué' de besoins qui le 'portent' vers des objets qui lui 'donnent' satisfaction. Comme l'homme n'est quand même jamais satisfait (...), la même histoire recommence indéfiniment"49. As necessidades (besoins) são o produto do sistema de produção, mas não é produzido um pra um em relação aos respectivos objetos, mas é produzido como força de consumo, como disponibilidade global no quadro mais geral das forças produtivas:

> Les besoins en tant que système sont eux aussi radicalement différents de la jouissance et de la satisfaction. Ils sont produits comme éléments de système, et non comme rapport d'un individu à un objet (...). Ce n'est donc pas la fonction individuelle d'intérêt à travers un corpus d'objets qui est déterminante, c'est celle, immédiatement sociale, d'échange, de communication, de distribution des valeurs à travers un corpus de signes. La vérité de la consommation, c'est qu'elle est non une fonction de jouissance, mais une fonction de production - et donc,

^{48.} Idem, ibidem, p. 160-161.

^{49.} Jean Baudrillard, La société de consommation. Ses mythes, ses structures, cit., p. 93-94.

tout comme la production matérielle, une fonction non pas individuelle, mais immédiatement et totalement collective [...]. La jouissance n'y apparaît plus du tout comme finalité, comme fin rationnelle, mais comme rationalisation individuelle d'un processus dont les fins sont ailleurs. La jouissance définirait la consommation pour soi, autonome et finale. Or, la consommation n'est jamais cela. On jouit pour soi, mais quand on consomme, on ne le fait jamais seul (c'est l'illusion du consommateur, soigneusement entretenue par tout le discours idéologique sur la consommation), on entre dans un système généralisé d'échange et de production de valeurs codées, où, en dépit d'eux-mêmes, tous les consommateurs sont impliqués réciproquement⁵⁰.

Baudrillard estende esse discurso como crítica radical do materialismo histórico. Ele ataca, pois, o "naturalismo" do economicismo marxista precisamente através do conceito de besoin. A besoin não é um dado natural, própria da espécie humana, mas é um dado cultural. Mesmo a distinção entre besoins "reais" e besoins "artificiais" seria um falso problema, porque a contraposição natural/artificial, que implica uma teoria das finalidades humanas, é ela mesma uma produção ideológica do desenvolvimento.

A idéia de Baudrillard é que a metáfora produtivista teria sido racionalizada e radicalizada por Marx, que identifica a liberação das forças produtivas e a liberação do homem⁵¹ e, por isso mesmo, o marxismo não constituiria uma verdadeira alternativa ao capitalismo, mas seria, ao contrário, totalmente interno à sua lógica:

> Faute de concevoir un autre mode de richesse sociale que celui fondé sur le travail et la production, le marxisme ne fournit plus, à long terme, d'alternative réelle au capitalisme. Dans l'assomption du schème générique de la production et des besoins, il y a une simplification fabuleuse de l'échange social par la loi de la valeur. Une proposition fantastique (...) que l'analyse de toutes les organisations primitives ou archaïques dément, mais aussi bien l'ordre symbolique féodal, et même celui de nos sociétés (...). La théorie marxiste, radicale quant à son analyse logique du capital, se soutient par contre d'un consensus anthropologique avec les options du rationalisme occidental, dans

^{50.} Idem, ibidem, p. 104-105 e 109-110.

^{51.} Jean Baudrillard, Le miroir de la production ou l'illusion critique du matérialisme historique, cit., p. 11.

la forme définitive qu'il a prise avec la pensée bourgeoise du XVIII^e. Science, technique, progrès, histoire - c'est toute une civilisation qui se ressaisit alors comme productrice de son propre développement et qui prend son élan dialectique vers un accomplissement de l'humanité, dessiné en termes de totalité et de bonheur. Genèse, développement, finalité: Marx n'a rien inventé de tout cela, il n'y change rien non plus quant à l'essentiel, quant à l'idée de l'homme se produisant dans sa détermination infinie et se dépassant continuellement vers sa propre fin⁵².

O marxismo duplica, na teoria, seu objeto, e "l'au-delà de la forme/production, l'au-delà de la forme/représentation devient alors impensable"53. Mesmo porque, esse ponto é central; para Baudrillard o marxismo não seria mais adequado ao seu próprio presente porque de certa forma o capitalismo acabou:

> Avec le capitalisme monopolistique, la même mutation a lieu que dans la sphère du signe: la référence finale des produits, leur valeur d'usage, disparaît proprement. Les besoins perdent toute autonomie, ils sont codés. La consommation n'a plus valeur propre de jouissance, elle est placée sous la contrainte d'une finalité absolue, qui est celle de la production. Celle-ci, par contre, n'est plus assignée à d'autre finalité qu'elle même. Cette réduction totale du procès à un seule des termes, dont l'autre n'est plus que l'alibi (valeur d'usage alibi de la valeur d'échange, référent alibi du code), désigne plus qu'une évolution du mode capitaliste: une mutation. Par l'élévation de la production à l'abstraction totale (la production pour la production), c'est-à-dire à la puissance d'un code qui ne risque même plus d'être remis en cause par un référentiel aboli, le système réussit à neutraliser non seulement la consommation, mais la production elle-même comme champ des contradictions. Les forces productives comme référentiel (substance 'objective' du procès de production) et donc aussi comme référentiel révolutionnaire (moteur des contradictions du mode de production), perdent leur impacte spécifique, et la dialectique entre forces productives et rapports de production

^{52.} Idem, ibidem, p. 26 e 30-31.

^{53.} Idem, ibidem, p. 27.

ne joue plus, tout comme ne joue plus la 'dialectique' entre la substance des signes et le signes eux-mêmes⁵⁴.

Conclui, então, Baudrillard de maneira idealista:

Le système capitaliste, lié au profit et à l'exploitation, n'est que la modalité inaugurale, la phase infantile du système de l'économie politique [...] le centre de gravité s'est déplacé – l'épicentre du système contemporain n'est plus le procès de production matérielle. Rien ne dit qu'au fond l'économie politique du langage, du signe, de la représentation n'ait pas commencé bien avant celle de la production matérielle⁵⁵.

Aqui chega ao seu ponto extremo a identificação que temos visto também em Mauss e Sahlins entre realidade econômica e teoria econômica que a exprime: a teoria do *homo œconomicus* não é apenas um instrumento de análise inadequado para as sociedades arcaicas, mas toda análise de tipo econômico e não simbólico, não pode colher nada do sistema contemporâneo. O próprio marxismo seria, assim, totalmente homogêneo ao produtivismo capitalista, e uma sua emanação. O próprio conceito de classe é relativizado porque

est un concept rationaliste, universaliste, né d'une société de production rationnelle et du calcul des forces productives: en ce sens il n'y a jamais eu et il n'y aura jamais qu'une seule classe: la bourgeoisie, la classe bourgeoise capitaliste⁵⁶.

Solução absurda porque a inclusão do proletariado no mundo da racionalidade do mundo industrial não passa de uma brincadeira de palavras; mas para Baudrillard significaria, *sic et simpliciter*, a vitória da burguesia em virtude da inclusão do conceito de classe numa organização produtiva que o próprio conceito de classe não pode superar⁵⁷. A história real, o verdadeiro conflito de

^{54.} Idem, ibidem, p. 144-145.

^{55.} Idem, ibidem, p. 146.

^{56.} Idem, ibidem, p. 175.

^{57.} Idem, ibidem, p. 175-178.

interesses, está totalmente liquidada dentro do jogo simbólico.

Mas pode-se ver, no texto em exame, como o tema da dádiva é utilizado com função anti-marxista e anti-ocidental: a riqueza da troca simbólica é oposta à redução e abstração constituída pela noção de trabalho. O marxismo está sob o signo do "terrorisme de la valeur" e o conceito de produção elaborado por Marx é, assim, ideológico e ligado ao sistema geral do valor. E para encontrar o *além* do valor – a única perspectiva revolucionária, segundo Baudrillard - "il faut briser le miroir de la production, où vient se réfléchir toute la métaphysique occidentale"58.

Certamente na Introdução de 1857, Marx afirma que "a anatomia do homem é uma chave para a anatomia do macaco" e Baudrillard se lembra dessa afirmação para destacar o imperialismo da teoria marxista com relação às sociedades anteriores. Mas Marx quer dizer que o que é plenamente desenvolvido, o que "tem se desenvolvido em todo seu significado", a "forma superior" pode permitir entender as formas inferiores. Assim, as categorias que exprimem as relações e a estrutura da organização histórica mais desenvolvida e complexa – a sociedade capitalista – permitem entender a estrutura e as relações de produção de todas as sociedades anteriores que constituem suas premissas históricas ("sobre cujas ruínas e com os elementos das quais ela se construiu")⁵⁹. Todavia, Marx não se põe, através desse discurso, o problema de entender cientificamente a forma inferior não desenvolvida, mas, ao contrário, o de esclarecer melhor a gênese da forma superior plenamente desenvolvida, pois é este o estudo ao qual ele está se consagrando, isto é, precisamente o modo de produção capitalista. É este o caso das categorias econômico-jurídicas do dinheiro e da propriedade, que, como o concreto e o simples plenamente desdobrados, são o resultado das condições mais desenvolvidas⁶⁰. Marx quer explicitamente obter das formações passadas as indicações do processo de formação daquela organização social, em abstrato, em que temos a figura da pura força-de-trabalho e a possibilidade da acumulação originária que se encontra como a base do capital. Trata-se, pois, de ver como se produziu "a separação do trabalho livre em relação às condições objetivas de sua realização"61. Não passa, aliás, despercebido

^{58.} Idem, ibidem, p. 44-46.

^{59.} Cf. Karl Marx, Per la critica dell'economia politica, tr. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Roma, Editori Riuniti, 1984, p. 193.

^{60.} Idem, ibidem, p. 190-191.

^{61.} Karl Marx, Forme che precedono la produzione capitalistica, in K. Marx - F. Engels, Opere, vol. XXIX (1857-1858), a cura di N. Merker, tr. it. di G. Backaus, Roma, Editori Riuniti, 1986, p. 407.

a Marx como uma tal compreensão do passado a partir do ponto de vista do presente, que desenvolveu algumas das antigas formas, implica uma concepção unilateral do próprio passado, e a tendência a considerar as formas anteriores como simples degraus que a ela devem conduzir. Não é, então, o marxismo em si que é unilateral, mas o estudo do modo de produção capitalista.

O conceito de modo de produção não é, em si, economicista, como pretende Baudrillard. Este escreve que há e haverá apenas um só modo de produção, o regido pela economia capitalista, pois este conceito só tem sentido em relação à formação econômica que o produz, e, por isso, não há nenhum modo de produção nas sociedades primitivas⁶². No conceito de modo de produção é certamente central o conceito de produção, mas nele estão presentes, também, as determinações não econômicas, e um modo de produção é diferente precisamente em virtude das diferentes relações entre suas instâncias, das diferentes estruturações de seus elementos. O capitalismo representa a tendência em relação a autonomização absoluta do econômico, o trabalho abstrato e nisso mesmo consiste sua diferença com outras estruturas sociais. Aliás, é preciso lembrar que o capitalismo não é uma formação social, mas um modelo histórico relativo a diferentes sociedades, e então falar em capitalismo é, ao mesmo tempo, fazer um discurso de história universal partindo do século XV e se referir a Estados e organizações sociais variadas. Resta, no conceito de modo de produção, o primado da vida material e social não entendida como algo oposto ao simbólico. Toda a problemática que temos considerado é uma abstração, na medida em que o simbólico nunca está separado da vida material e produtiva do homem, mas está inextricavelmente entrelaçado com ela. Por isso, de um lado, o materialismo histórico não pode ser identificado com o economicismo, apesar do fato de que sua primeira desfiguração tenha originado, já no fim do século XIX, uma corrente economicista. De outro lado, é o próprio materialismo histórico que tem precisamente o mérito de permitir essas críticas, isto é, a questão da diferente determinação do social, do político, do econômico. Como, com efeito, isto seria possível sem a prévia determinação dessas instâncias, que é justamente obra do marxismo? Nós não aceitamos então a crítica de Baudrillard que estima não válido o conceito de modo de produção aplicado às sociedades não capitalistas:

^{62.} Cf. Jean Baudrillard, Le miroir de la production ou l'illusion critique du matérialisme historique, cit., p. 31; cf. também p. 49, 78.

différencier les modes de production - escreve ele -, c'est rendre indépassable l'évidence de la production comme instance déterminante. C'est généraliser sur toute l'étendue de l'histoire humaine le mode de la rationalité de l'économique comme mode générique du devenir humain⁶³.

Respondemos, parcialmente, esta crítica, mas é preciso ressaltar que se certamente a noção de modo de produção foi construída para analisar o capitalismo, ela mantém, porém, um valor explicativo para com as outras formações sociais, nas quais, como temos ressaltado, a posição do econômico pode ser colocada numa diferente relação com as outras instâncias, mas relativamente, não pode com isso ser escondido ou substituído inteiramente pelo social. O conceito de produção mantém, então, uma capacidade explicativa universal das formações sociais. De outra forma, pode-se ou cair no relativismo ou no elogio idealizado do simbólico, da dádiva, etc, como substitutos do econômico, como temos visto acontecer nos autores considerados.

Baudrillard pretende fazer uma separação absoluta entre o ideológico e o simbólico, os quais, na verdade, não existem separados nas crenças e nas próprias idéias com as quais se constroem as teorias. O conceito de produção é eficaz para explicar qualquer formação social, mesmo as sociedades em que o movente econômico não pode ser considerado como dominante e a própria produção não é entendida como "produção", quer dizer, como transformação e exploração da natureza. Outra ideologia existe ali e deve ser tomada em conta em relação à vida material e produtiva. Temos visto que deixar totalmente de lado essa concepção da produção conduz a conclusões idealistas (escolha cultural, autonomia do simbólico), enquanto o próprio conceito de necessidade (besoin), mesmo se a refutação de Baudrillard nos ensina a não tomá-lo de forma ingênua, não pode ser refutado totalmente, mas deve ser culturalizado. Voltamos a considerar não satisfatória a identificação de objeto de estudo e de meio teórico para compreendê-lo que temos visto até aqui como identificação de teoria do homo œconomicus e de sociedade capitalista, mas cujo outro lado é a identificação da sociedade arcaica com uma teoria nova, a qual, porém, nesse caso não é muito clara. Vale lembrar, sobre esse ponto, que a análise de Baudrillard chega a deslegitimar a própria idéia de ciência e de crítica como imperialistas⁶⁴.

```
63. Idem, ibidem, p. 31.
64. Idem, ibidem, p. 71, nota 5, p. 96-97.
```

O que chama atenção no texto de Baudrillard é sua intenção de produzir uma refutação total do marxismo e não uma reforma, enquanto nós sabemos que a crítica do economicismo faz parte da tradição marxista já no século XIX. Seu termina com a bem conhecida crítica do marxismo como secularização de temas teológicos e escatológicos cristãos, mesmo porque o cristianismo constituiria o momento da passagem à ruptura das trocas simbólicas⁶⁵. Baudrillard pode ser definido como tudo, menos como um teórico ingênuo e, por isso, no caso dele, não é desculpável a identificação tout-court entre marxismo e economicismo. Por exemplo, Baudrillard menciona, nessa obra, algumas vezes Althusser e mostra conhecer sua obra. Agora, sabe-se que Althusser critica a relevância dada às forças produtivas, considera a tese do desenvolvimento produtivo uma resposta teórica burguesa e considera, ao contrário, fundamental a consideração das relações de produção, sustentando sua tese com exemplos convincentes. Podemos pensar, portanto, que estamos nos encontrando no que o próprio Althusser chamava de luta no campo do pensamento, tentando depois uma ligação com a luta de classe.

Nos parece, então, que o resultado dessas críticas chegue, antes de tudo, a uma tentativa de refutação do materialismo histórico e não leve, na verdade, a uma nova teoria do agir social, a uma nova filosofia da práxis, porque baseia sua idéia de ação somente sobre a idéia do primado da ética, a qual nos parece estéril como já foi, na história do marxismo na época da IIª Internacional, a separação neokantiana de fatos e valores (Bernstein). O fato de ser histórica e não absoluta, de compreender historicamente a realidade (as realidades) não é apenas o limite de uma concepção histórica (o conceito de produção seria burguês), mas, sim, sua força, sua possibilidade concreta de compreender, de ser crítica em relação ao seu próprio tempo e aos outros e, além disso, de ser teoria e práxis simultaneamente. Ao contrário, as críticas que projetam do exterior, no tempo presente, ideais de outro tempo (que, aliás, nunca são tais, sempre são uma projeção sub-reptícia, como temos visto) permanecem irremediavelmente estéreis.

65. Idem, ibidem, p. 179 segs. e p. 68-69.