

Antropologia e história em Marshall Sahlins:

“Introdução” e “Conclusão” de *Historical Metaphors and Mythical Realities*¹

TRADUÇÃO DE FRAYA FREHSE*

INTRODUÇÃO: HISTÓRIA E TEORIA ESTRUTURAL

Sincronia/Diacronia e Langue/Parole

A antropologia estrutural fundou-se numa oposição binária que mais tarde se tornaria sua marca registrada: a oposição radical em relação à história. De maneira similar, o estruturalismo, trabalhando a partir do modelo saussureano da língua como objeto científico, privilegiou o sistema em detrimento do evento, e a sincronia, em lugar da diacronia. Seguindo uma via paralela àquela da distinção saussureana entre a língua (*la langue*) e a fala (*la parole*), a análise estrutural parece excluir também a ação individual e a prática temporal, exceto quando estas representam a projeção ou “execução” do sistema em questão (Bourdieu, 1977). Argumentarei aqui, sobre-

tudo por meio de demonstrações concretas, que esses escrúpulos todos não são de fato necessários: é possível determinar estruturas na história – e vice-versa.

Para Saussure (1966; or. fr.: 1915), o descomprometimento da estrutura em relação à história é um requisito fundamental, já que a língua só pode ser sistematicamente analisada se assumida como autônoma, referencialmente arbitrária e tida como um fenômeno coletivo. A noção saussureana de “sistema”, com efeito, assemelha-se à categoria kantiana de “comunidade”. Esta se funda no juízo temporalmente discreto de um todo dotado de várias partes compreendidas como mutuamente determinantes, ou seja, “como coordenadas, não subordinadas umas às outras, sendo assim determinantes umas das outras; e isso não apenas numa direção – como numa série –, mas, sim, reciprocamente – como num agregado. Quando se fixa um membro do todo, todos os outros são excluídos, e assim reciprocamente” (Kant, 1965:117). Qualquer elemento dado dessa comunidade, isto é, qualquer um dos objetos distinguíveis numa paisagem, define-se como tal pelas relações que nutre com os outros: é compreendido como valor diferencial ou posicional, condicionado pela presença dos outros elementos. E, assim, haja vista que as partes se constituem por relações recíprocas, contemporâneas, o tempo é eliminado da inteligibilidade.

1. Os dois textos que seguem são, respectivamente, traduções do inglês do primeiro e do último capítulo do livro de Marshall Sahlins, *Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, 2a ed., ASAO Special Publications 1, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1986 (1a ed.: 1981). Ambas as traduções foram feitas com a autorização expressa do autor. Todos os direitos reservados. Agradeço ao Prof. Marcio Ferreira da Silva, do Departamento de Antropologia da USP, por revisar a tradução de algumas noções de Linguística que aparecem no texto original.

* Mestre e Doutoranda em Antropologia Social pela USP, bolsista FAPESP e pesquisadora do Núcleo de Antropologia Urbana (NAU) da USP.

Saussure argumenta que é isso que ocorre com a língua. O valor conceitual do signo é fixado por meio das suas relações com outros signos coexistentes. Por meio dos contrastes entre o signo e os outros do ambiente (sistêmico) envolvente, sedimenta-se o seu sentido ou valor conceitual próprio. O valor de “verde” seria determinado pela presença, ao lado deste, de “azul” e vice-versa. Se, como vale para muitas línguas naturais, não houvesse “azul”, “verde” possuiria uma extensão conceitual e referencial maior. Conseqüentemente, a língua só poderia ser analisada como estrutura se assumida como um *estado*, estando os seus elementos dispostos na ordem temporal da simultaneidade.

Além disso, seria tão inútil procurar o sistema na história quanto introduzir a história no sistema. Evocando a independência das mudanças sonoras em relação aos valores dos signos, os argumentos de Saussure vão no sentido da clássica distinção entre conteúdos físicos e relações formais. Conteúdos (sons) alteram-se independentemente das relações (que determinam valores). Sob essa perspectiva – atualmente mais bem definida como “dualidade de padronização” [*duality of patterning*] da linguagem –, as mudanças fonéticas não seriam mais do que casos de caráter físico, contrastando com os processos mentais sistemáticos, que se dariam ao nível das relações entre os signos. Encaradas sob o ângulo privilegiado da estrutura saussureana, as mudanças fonéticas, emergentes no discurso, são “eventos independentes”, acidentais. Têm a ver simplesmente com seqüências de sons, sem relação com os valores significativos das suas respectivas unidades lexicais e gramaticais. Os valores, por sua vez, dependem de relações concorrentes entre os termos da linguagem, sem referência aos seus conteúdos fonéticos (contanto que exista contraste suficiente no som, de maneira a garantir a

diferenciação de significados). Alterações no som, portanto, ou estão incluídas na gramática das relações ou se expandem de maneira analógica (isto é, com base em princípios sistêmicos), com a condição de que não haja “vínculo interno” ou relação suficiente entre a mudança no som e os efeitos lingüísticos que daí resultariam. Advém dessa reflexão o fatídico argumento que seria incorporado pela antropologia estrutural: sob a perspectiva de um sistema de signos, as mudanças às quais ele é submetido parecerão fortuitas. O único sistema consiste no modo como esses materiais históricos interrelacionam-se num determinado momento ou estado da língua.

Mas, se esta língua é de fato sistemática e passível de ser analisada, os seus signos também têm de ser arbitrários. Nos termos de Saussure, a língua é um sistema significativo em e para si: os seus signos são determinados como valores apenas por suas relações recíprocas com outros signos, estando desprovidos de qualquer conexão com os objetos aos quais possam se referir. Se o signo tivesse alguma conexão necessária ou inerente com o seu referente, o seu valor não resultaria exclusivamente de relações com outros signos. E a noção de língua como estrutura autônoma estaria comprometida. Perder-se-ia a coerência ou sistematicidade, haja vista que certos valores seriam externamente impostos e persistiriam no tempo independentemente das relações contemporâneas no interior da língua. Entretanto, ao mesmo tempo o lingüista suíço acreditava que, pelo menos em certos tipos de prática social, os signos assumiriam sim relações – mesmo que apenas as necessárias – com os seus referentes. Isso aconteceria na economia, por exemplo. O valor de “terra” como categoria econômica dependeria em certa medida da produtividade inerente da terra. Porém, nesses termos, o valor não seria uma função diferencial em ou de um sistema

de signos; “terra”, aqui, possuiria, antes, um conteúdo ou significado conceitual que subsistiria. Poderíamos, assim, ter história, ou seja, valor num modo temporal, mas isso à expensa do sistema.

Estrutura versus Praxis no Tempo Histórico

Saussure anteviu o advento de uma “semiologia” geral que se preocupasse com o papel dos signos na vida social. A seu ver, contudo, valores em domínios como a economia – já que “de alguma forma enraizados nas coisas” – não poderiam ser tratados como puramente semióticos, portanto como suscetíveis do mesmo tipo de análise que a língua. É isso mesmo que, aos olhos do lingüista, os elementos constituintes desses domínios culturais parecessem ser de fato valores semióticos. Um dilema semelhante coloca-se para uma semiologia geral, um estruturalismo cultural, pela distinção entre língua e fala. A fala também apresenta o signo sob a forma de um objeto “heterogêneo”, sujeito a deliberações outras que apenas as meras relações entre os signos. Afinal, a expressão da língua na fala é notoriamente imperfeita e infinitamente variável, condicionada que é por todos os tipos de acidente biográfico do falante. Isso significa, uma vez mais, que a determinação do discurso transcende bastante as relações entre os termos de um sistema lingüístico, abrangendo fatos de natureza diferente: sociológica, psicológica, até fisiológica. Advém daí a necessidade, para Saussure, de considerar a língua em sua dimensão coletiva, para além de suas implementações individuais no interior do discurso. Apenas na comunidade de falantes ela existiria como um sistema semiótico perfeito.

Entretanto, considere-se o que, dessa forma, fica excluído de uma análise que seja estrutural *cum* significativa. A História faz-se ao nível da fala. Nesta, os signos estão dis-

postos em relações variadas e contingentes de acordo com os propósitos instrumentais das pessoas – propósitos, é lógico, socialmente constituídos, mesmo que passíveis de serem individualmente variáveis. Os signos, portanto, assumem valores funcionais e implicativos num projeto de ação; não meramente as determinações mútuas de um estado sincrônico. Estão sujeitos a análises e a recombinações das quais emergem formas e significados imprevistos (metáforas, por exemplo). E, sobretudo: na fala as pessoas colocam os signos em relações indexicais com os objetos dos seus projetos, já que esses objetos constituem o contexto percebido para a fala como atividade social. Tal contexto é de fato um contexto significado [*a signified context*]: os significados dos seus objetos podem ser até pressupostos pelo ato de discurso; porém, por outro lado, o mundo pode não se conformar aos pressupostos segundo os quais algumas pessoas dele falam. No evento, o discurso insere os signos em “novos” contextos de uso, impondo contradições que, em contrapartida, têm de ser incorporadas pelo sistema. O valor constitui-se efetivamente no interior de um sistema de signos, mas as pessoas utilizam e experienciam os signos tal como fazem com os nomes das coisas. Conseqüentemente, elas condicionam e potencialmente reformulam os valores conceituais gerais das relações e termos lingüísticos tendo por referência o mundo. O encontro com a palavra é, em si, uma avaliação e reavaliação potencial de signos.

Se a análise estrutural/semiótica deve ser incorporada pela antropologia geral tendo por base a sua adequação ao estudo da “língua”, então não se perdem apenas a história e a mudança, mas também a prática – ação humana no mundo. À luz desse aspecto, possivelmente alguns pensem que o que se perde é a própria razão de ser da antropologia, temor este que por si só justificaria uma rejeição

imediate ao estruturalismo. Porém, é possível que os sacrifícios demandados pela análise estrutural – a história, o evento, a ação, o mundo – não sejam de fato necessários. Desde Saussure, a lingüística estrutural tem paulatinamente se esforçado para superar a oposição entre história e sistema, pelo menos em certos aspectos. Jakobson (1961:16-23, 202-220) argumenta que mesmo as mudanças sonoras são sistemáticas, uma vez que incorporadas por um “sistema fonêmico”, e que a análise destas mudanças requer uma contínua oscilação entre sincronia e diacronia. A antropologia, por sua vez, começou a aprender que o valor de qualquer categoria cultural – “terra”, por exemplo – é, com efeito, arbitrário, já que constituído com base em distinções básicas entre signos que, em relação aos objetos, nunca são as únicas possíveis. Mesmo uma antropologia ecológica reconheceria que é a ordem cultural em questão que faz de uma extensão particular de terra uma “fonte produtiva” – se ela de fato o for. Assim, a economia consegue encontrar espaço no interior da semiologia geral imaginada por Saussure – ao mesmo tempo em que impõe cláusulas restritivas aos pré-requisitos implícitos a essa inclusão.

Apesar de tudo isso, originalmente o estruturalismo foi incorporado pela antropologia geral mantendo intactas as suas limitações teóricas. A história deveria ser mantida à distância, a fim de não colocar em risco o “sistema”. A ação entrava em cena apenas como operacionalização de uma ordem já estabelecida, “reprodução estereotípica” [“*stereotypic reproduction*”] (como prefere Godelier) das categorias culturais existentes. Essa apropriação não histórica da ação apoiava-se ainda no sólido argumento de que as circunstâncias só têm existência na – ou efeito sobre a – cultura quando interpretadas. E a interpretação é, afinal, classificação no interior de uma dada categoria. “Não basta di-

zer”, conta-nos o filósofo, “que se é consciente *de* algo; é-se também consciente de algo como *sendo algo*” (Percy, 1958:638; os grifos são meus). A percepção torna-se um fato da consciência humana – ou ao menos da comunicação social – quando embutida num conceito do qual o indivíduo que percebe não é o autor. O conceito é motivado na cultura tal como constituída. O fato de o Capitão Cook ter atracado em 17 de janeiro de 1779 na Baía de Kealakekua, no Havaí, não foi encarado pelos havaianos como o que “de fato” era. “Agora os nossos ossos viverão”, eles teriam dito, “nosso *aumakua* [espírito ancestral] voltou” (Kamakau, 1961:98). Mesmo que se coloque em questão esta tradição, registros de contemporâneos não deixam dúvidas de que foi assim que os havaianos receberam ritualmente o famoso navegador. O evento, assim, adentra a cultura como exemplo de uma categoria recebida, como símbolo terreno [*worldly token*] de um tipo pressuposto. Aparentemente adviria daí que a teoria pertinente de cultura e história é *plus ça change*...

Nos capítulos seguintes argumentarei que é melhor inverter esta teoria; ou, adotando o ditado de Jean Pouillon, “*plus c’est la même chose, plus ça change*” (Pouillon, 1977). Ainda décadas mais tarde, a vitória da morte do Capitão Cook na Baía Kealakekua permanecia uma extraordinária fonte de legitimação para os reis havaianos. Por meio da apropriação dos ossos de Cook, o *mana* do próprio reino havaiano tornou-se britânico. Muito tempo depois de os ingleses terem perdido a sua santidade, os deuses havaianos ainda mantinham a sua anglicidade. Outro efeito foi fazer com que, em relação aos negócios havaianos, os britânicos passassem a ter uma influência política completamente desproporcional à sua presença efetiva nos mares do Havaí. No que diz respeito ao abastecimento vital e ao mercado de sândalo, os ingleses foram rapi-

damente substituídos pelos americanos. Assim, a divindade de Cook não foi *sequitur* do poder que ele de fato exercia. O mais importante era que os havaianos tinham-no matado.

Assim, se o estruturalismo parece incapaz de dar uma explicação teórica para a mudança histórica, tampouco as teorias utilitárias correntes – independentemente se são ecológicas ou histórico-materialistas – oferecem uma alternativa adequada. Estas teorias práticas da cultura fornecem-nos uma história pausada nos modelos da física. Os símbolos são sintomas diretos ou mistificados da verdadeira força das coisas. A cultura pode até estipular as condições do processo histórico, mas é dissolvida e reformulada na prática material, de modo que a história se transforma na realização, sob a forma de sociedade, dos recursos efetivos que as pessoas põem em jogo.

Como bem se sabe, o pensamento social alemão de Dilthey a Weber criticou essa física histórica. De fato, o conceito americano de cultura (e de estruturalismo moderno) deve bastante ao romantismo alemão, pela mediação de Boas, Benedict e outros. Talvez esses ganhos de compreensão possam ser agora repassados à história. O que a antropologia pode oferecer, nesse sentido, é a idéia de que a eficácia histórica de pessoas, objetos e eventos – como no exemplo dos britânicos no Havaí – emerge do seu valor cultural. Outro termo para este valor é “significação”, posição contrastiva no interior de um esquema de relações, e a categoria, por sua dupla conotação – “significado” e “importância” –, sintetiza de maneira feliz a teoria histórica. Talvez seja pretensioso demais reivindicar que o famoso ditado de Maitland tenha de ser invertido: que a história será antropologia, ou não será nada. Meu objetivo, neste ensaio, é mais modesto. Cabe apenas mostrar de alguma forma que a história é organizada por estruturas de significação.

Até certo grau essa tarefa não é difícil, uma vez que a concepção estruturalista disponível de *plus ça change...* é bastante histórica. Ela enfatiza que o passado está sempre conosco. Sob a perspectiva estruturalista, nada é mais simples do que a descoberta de que as categorias culturais têm continuidade como modos de interpretação e de ação: as celebradas “estruturas da *longue durée*” (Braudel, 1958). Darei início à discussão sobre o reino havaiano por meio desse tipo de reflexão. Porém, apenas para lançar as bases de um projeto mais ambicioso. O grande desafio para uma antropologia histórica é não apenas saber como os eventos são ordenados pela cultura, mas como, nesse processo, a cultura é reordenada. Como a reprodução de uma estrutura torna-se a sua transformação?

CONCLUSÃO: ESTRUTURA NA HISTÓRIA

Basicamente, a idéia é muito simples. As pessoas agem em relação às circunstâncias de acordo com os seus próprios pressupostos culturais, as categorias socialmente dadas de pessoas e de coisas. Como dizia Durkheim, o universo só existe para as pessoas tal como elas o pensam. Por outro lado, o universo não necessita existir da maneira como elas o pensam. Nem a reação do “outro generalizado” do discurso humano – também dotado de um ponto de vista cultural próprio, dele ou dela – corresponde às suposições implícitas às intenções e concepções de cada um. Em geral, então, as circunstâncias terrenas da ação humana não estão inevitavelmente fadadas a conformar-se às categorias por meio das quais certas pessoas percebem essas mesmas circunstâncias. No evento as circunstâncias não se conformam, as categorias recebidas são potencialmente reavaliadas na prática, redefinidas funcionalmente. De acordo com o lugar que a categoria recebida ocupa no inte-

rior do sistema cultural tal como constituído, e em dependência dos interesses afetados, o próprio sistema é mais ou menos alterado. No extremo, o que começou como reprodução termina como transformação.

“Reprodução” tornou-se um termo em voga nos dias de hoje, sobretudo para substituir ou especificar o lugar teórico da noção de “função”. Porém, é legítimo perguntar se existe a possibilidade de um sistema continuar sem se alterar, ou o contrário: se é possível a alteração sem continuidade. Mesmo os processos aparentemente extremos de cultura-na-história que estivemos discutindo, reprodução e transformação, será que eles são verdadeiramente – isto é, fenomenicamente – distintos? Sabemos que eles são claramente separáveis, em termos analíticos. Por um lado, contextos de ação prática são apropriados por toda uma sabedoria convencional, por conceitos já dados de atores, coisas e suas relações. Assim, Cook era, do ponto de vista havaiano, o deus Lono que voltava. E isso certamente foi reprodução. Por outro lado, a especificidade das circunstâncias práticas, as relações diferenciais das pessoas com elas, mas também o conjunto de arranjos particulares resultantes (estrutura da conjuntura) sedimentam novos valores funcionais nas antigas categorias. Esses novos valores provavelmente são apropriados no interior da estrutura cultural, já que foi pela lógica do tabu que os havaianos incorporaram violações a esses mesmos tabus. Mas a estrutura é, então, transformada. A incorporação cultural do evento é, ao mesmo tempo, conservadora e inovadora. É possível elaborar um bom argumento heracliteano em favor da inseparabilidade de continuidade e diferença (Wagner, 1975). De qualquer modo, toda transformação estrutural envolve uma reprodução estrutural, se não, também, o contrário.

Argumento ainda que efeitos como transformação e reprodução são distinguíveis de

maneira privilegiada em situações de contato cultural, apesar de os processos envolvidos não serem de forma alguma exclusivos dessas situações. Porque aqui, no embate entre entendimentos e interesses culturais, tanto a mudança quanto a resistência à mudança são elas mesmas assuntos históricos. As pessoas estão-se criticando umas às outras. Além disso, as suas diferentes interpretações sobre os mesmos eventos também se criticam umas às outras e, assim, permitem-nos chegar a uma compreensão mais adequada da relatividade cultural do evento e das respostas a ele. Ainda assim, todos esses processos ocorrem de uma mesma maneira geral no interior de qualquer sociedade, independentemente da existência de diferenças culturais radicais. A condição fundamental para tanto é que atores dotados de conceitos e projetos parcialmente distintos relacionem suas ações entre si – e com um mundo que pode provar ser refratário ao entendimento de todos os atores envolvidos.

Interesse e Valor

Mas há mais, no nosso esquema, do que os ressentimentos do outro ou do mundo. Qualquer compreensão da história como significado precisa reconhecer o papel distintivo do signo na ação, em oposição à sua posição na estrutura. A ação, dizemos, é intencional: norteia-se pelos propósitos do sujeito agente, pelo viver social dele ou dela no mundo. Engajados assim em projetos de vida, os signos por meio dos quais as pessoas agem são levados a relações referenciais com os objetos das ações dessas pessoas, dotando assim os valores conceituais de significados contextuais particulares. De novo na ação, os signos estão sujeitos a arranjos e rearranjos contingenciais, relações instrumentais que também afetam potencialmente os seus valores semânticos. Todas essas inflexões de significado de-

pendem do modo como o ator experiencia o signo enquanto *interesse*: o lugar do signo num esquema ordenado de meios e fins.

A palavra “interesse” deriva de uma expressão verbal impessoal latina que significa “faz uma diferença”. O interesse em algo é a diferença que esse algo faz para alguém. É uma etimologia feliz, já que paralela à definição saussureana do valor conceitual do signo. Este seria determinado como conceito por sua relação diferencial com outros signos no interior do esquema simbólico coletivo. Por outro lado, o signo representaria um interesse diferencial para variados sujeitos, de acordo com o lugar que ocupa nos esquemas de vida específicos desses indivíduos. “Interesse” e “sentido” (ou “significado”) são dois lados da mesma moeda, o signo, relacionada respectivamente com pessoas e com outros signos. *Entretanto, o meu interesse em algo não é a mesma coisa que o sentido deste algo.*

A célebre discussão de Saussure sobre o valor lingüístico ajuda a explicar esse aspecto, por moldar-se numa analogia com o valor econômico. Segundo o lingüista, para determinar o valor de uma moeda de cinco francos é necessário saber que se pode trocá-la por objetos dissemelhantes – um tanto de pão ou um tanto de leite –, mas, também, que se pode compará-la contrastivamente com outras unidades do sistema monetário – um franco, dez francos e coisas do tipo. Essas relações constituem a significação de cinco francos na sociedade. No entanto, esse sentido social geral e abstrato não corresponde ao valor que a moeda de cinco francos tem *para mim*. A meus olhos, ela figura como interesse particular ou valor instrumental, e se eu a trocar por leite ou por pão, se a der a alguém ou depositá-la no banco, tudo isso depende das circunstâncias em que me encontro e dos meus objetivos particulares. Já que implementado pelo sujeito histórico, o valor convencional

do signo adquire um valor intencional, e o sentido conceitual, uma referência acionável.

Não estou afirmando de forma alguma que o interesse deriva do “indivíduo”, em contraposição ao “social”. O interesse é um fato social, e o indivíduo é um ser social. O fato seria social mesmo que fosse único para determinado indivíduo. Da mesma forma, o indivíduo – precisamente pela capacidade dele ou dela de ser social – vive uma situação e uma experiência diferentes daquelas vivenciadas por qualquer outra pessoa. O que está em questão aqui é a diferença entre o emprego do signo pelo sujeito e a sua constituição na sociedade. O signo, como interesse, nem mesmo se apresenta à consciência nos termos em que se constitui socialmente como sentido. Comprar filé mignon ao invés de hambúrguer para o jantar, a fim de celebrar uma ocasião importante ou entreter um hóspede ilustre, parece algo absolutamente correto e apropriado para o povo (americano). O interesse que esses indivíduos têm pelo bife como valor socialmente instrumental, a experiência subjetiva do bife, pertence a uma ordem que se diferencia do processo que constitui o bife como significado diferencial ou posicional no sistema total dos alimentos. É lógico que o valor intencional deriva do convencional – e, também, vice-versa, na história –, mas o valor convencional é uma relação intersubjetiva de signos, diferente, em termos de qualidade e de modo de existência, da experiência pessoal.

Podemos dizer que, como vivido e agido, o fato simbólico é um “símbolo” [“*token*”] fenomênico cujo “tipo” [“*type*”] é seu modo de existência na cultura-tal-como-constituída. Entretanto, na cultura-tal-como-constituída, o signo possui um sentido abstrato: ele apenas significa – em virtude de todas as relações possíveis com outros signos, de todas as suas possíveis ocorrências; é “livre de estímulos”

– desvinculado de qualquer referente terreno particular. Mas as pessoas vivem tanto no mundo quanto por meio de signos, ou melhor: elas vivem no mundo por meio de signos, e na ação elas indexam o sentido conceitual por referência aos objetos percebidos nas suas existências. Na ingênua e evidentemente universal experiência humana, os signos são os nomes das coisas “lá fora”. O que estou tentando dizer de uma maneira por demais extravagante foi colocado de modo mais simples por um índio que relatava as suas experiências com o governo canadense em Ottawa: “Um índio comum nunca pode ver o ‘governo’. Mandam-no de uma repartição a outra, de um funcionário a outro, e cada um destes às vezes reivindica a ser o ‘patrão’. Mas o governo real nunca é visto, pois se mantém oculto” (citado, com propósitos diferentes, mas afins, por Lévi-Strauss, 1966:239s).

A Transformação dos Valores Conceituais

Assim, os signos, em ação e em meio à capacidade que possuem de serem interesses, podem adquirir novos valores conceituais, contanto que dispostos em novas relações com: 1) os objetos no interior do processo referencial e 2) outros signos no interior do processo instrumental. A referência é uma dialética entre a polissemia conceitual do signo e sua conexão indexical com um contexto específico. Notoriamente, os signos possuem múltiplos significados como valores conceituais, mas na prática humana eles vão ao encontro a determinadas representações, contribuindo para alguma seleção ou inflexão do sentido conceptual. E, uma vez que o mundo “objetivo” ao qual esses signos se aplicam possui as suas próprias características e dinâmica refratárias, os signos – e, por extensão, as pessoas que por meio deles vivem – podem ser categorialmente reavaliados.

Enfatizo a palavra “reavaliado” porque a determinação referencial do signo não é – como um empiricismo ingênuo poderia supor – simples expressão da natureza “verdadeira” das coisas. A referência é sempre uma referência simbólica. Afinal, o mundo é experienciado como algo já segmentado por princípios relativos de significação; e, ainda que a experiência prove ser contraditória em relação aos pressupostos categóricos das pessoas, o processo de redefinição continua motivado conforme a lógica das categorias culturais dessas mesmas pessoas. O valor inovador permanece uma relação entre signos, não podendo ser determinado diretamente a partir das propriedades “objetivas” dos referentes. Se os havaianos decidiram que os britânicos não poderiam ser deuses, dado o fato de os marinheiros terem insistido em comer com as mulheres, o resultado disso não foi simplesmente *sequitur* do fato empírico da comensalidade. Ele foi produto, antes, de uma elaborada lógica de tabu e de determinações cósmicas sobre o significado de homens e mulheres. Nada no ato de comer com alguém evidencia que você não é verdadeiramente um deus. O fato de os oficiais e navegadores europeus terem comido com os homens havaianos não exerceu o mesmo efeito sobre o seu *status* – os homens havaianos sempre comem na presença dos deuses.

Todas as teorias da “cópia” das relações entre significados e coisas podem, assim, ser postas de lado. Mas, a princípio, permanece válido que o referenciamento indexical dos signos no decurso da ação pode influenciar os valores conceituais destes. O fato de os chefes havaianos, obedecendo ao seu interesse de apoderar-se do comércio, terem empregado o conceito de tabu de maneira *ad hoc* e conveniente para eles, ao menos tornou um dos usos possíveis do conceito mais evidente do que tradicionalmente até então. A ação reordenou

o campo semântico do “tabu”. Com efeito, a ausência de uma finalidade ritual definida, lado a lado com a presença de um interesse material (culturalmente) determinado, alteraram o significado do tabu em favor de um sentido dominante de interdição legal, nos termos de um direito de propriedade. No Havaí, hoje, uma placa com os dizeres “KAPU” (“entrada proibida”), afixada numa cerca, oculta uma sanção levemente diferente daquela aplicada pelos deuses.

O mesmo exemplo pode ilustrar o efeito que os rearranjos instrumentais dos signos exercem sobre o decurso da ação humana. Na estrutura ou cultura-tal-como-constituída, os signos encontram-se em estado de determinação mútua. Definem-se como “coordenados, não subordinados uns aos outros; e isso não apenas numa direção – como numa série –, mas, sim, reciprocamente – como num agregado”. O Deus Pai é entendido em relação ao Deus Filho, e vice-versa: a significação de uma dada forma simbólica depende da co-presença de outras. Mas a ação desdobra-se num processo temporal. E aqui o valor de qualquer signo dado, como valor instrumental para um dado sujeito, depende precisamente da subordinação de um signo a outro “apenas numa direção”. Na ação, a lógica das relações entre os signos reside precisamente na sua orientação: seqüencial e conseqüentemente, como meios e fins dos propósitos das pessoas. As pessoas, além disso, estão constantemente colocando os signos em relações variadas e contingentes. Posso usar a minha moeda de cinco francos para comprar um bem qualquer, para dá-la de presente a um parente ou oferecê-la como propina a um funcionário público. A moeda pode servir-me também para pagar uma dívida ou fazer um desejo, jogando-a num poço. Por boas e tradicionais razões, e, com o objetivo de acumular bens no comércio, os chefes havaianos usaram o po-

der do tabu de maneira coerente e imprevista. Ao fazer isso, eles deslocaram funcionalmente as relações recebidas do conceito para fora do sobrenatural e do ritual, em direção ao material e ao político. Essa ação desencadeou novas relações posicionais entre as categorias do sistema, ou seja, um novo conjunto de delimitações recíprocas entre os elementos – em suma: um estado estrutural diferente.

Ainda uma vez mais, não há necessidade de cairmos num utilitarismo ingênuo. Sabemos que as relações dos chefes com os bens de comércio desenvolveram-se com base num esquema de significado afim, polinésio. A sua racionalidade econômica não era nem eterna, nem particularmente “econômica” nos termos europeus. Além disso, a história havaiana mostra que a ocorrência ou extensão de efeitos estruturais, ligados a uma reavaliação subjetiva dos signos, está condicionada por vários fatores, implícitos à cultura-tal-como-constituída: as improvisações passíveis de serem motivadas logicamente, por exemplo, por analogia, metáfora ou quaisquer outros tropos; a liberdade institucional para improvisar; o lugar do ator no interior de uma hierarquia social que dá peso estrutural à sua ação, acarretando mais ou menos conseqüências para os outros atores. O exemplo dos chefes havaianos e dos tabus também mostra, em comparação com os efeitos das transgressões dos populares, que uma posição privilegiada na cultura-tal-como-constituída pode ampliar as conseqüências da ação de um indivíduo. De qualquer forma, a ação começa e acaba na estrutura: começa nos projetos das pessoas como seres sociais para finalizar na absorção dos efeitos dentro de um prático-inerte [*practico-inert*] cultural. Entretanto, no ínterim, as categorias podem ser funcionalmente deslocadas; os seus respectivos valores posicionais, alterados. Conseqüentemente, uma nova ordem estrutural está, por definição, em cena.

A pessoa – ação no mundo –, a reavaliação do signo na prática e o retorno à estrutura: isso tudo ainda cheira demais a solipcismo, como se tudo recaísse sobre o indivíduo isolado, como se se tratasse de um argumento econômico retirado de Robinson Crusoe. Tampouco é suficiente definir que esse indivíduo não é alheio ao universo, que ele é por excelência um sujeito social. Precisamos ainda levar em conta as relações da própria prática, a “estrutura da conjuntura”. Tenho enfatizado que há um desenvolvimento *sui generis* das relações culturais nesse nível: uma operacionalização das categorias de seres e coisas norteada pelos interesses e ajustada aos contextos. Vimos que esses “desacordos de funcionamento” [“*working disagreements*”] – para tomar de empréstimo uma frase que os Bohannan usam num contexto análogo – podem acarretar um certo arranjo para intenções e interpretações conflitantes, mesmo que as relações significativas assim estabelecidas conflitem com as relações já estabelecidas. O sacrifício havaiano aos deuses transformou-se em troca comercial com os europeus. Mas os homens havaianos participaram da troca numa posição diferente das mulheres, o mesmo valendo para os chefes em relação ao povo em geral, os sacerdotes em relação aos chefes – isso para não mencionar os porcos em relação aos cachorros, as batatas em relação ao inhame, ou a ilha de Oahu em relação à de Maui. Nessa estrutura da prática, então, as próprias relações são colocadas em xeque, e não apenas essa ou aquela categoria cultural. A integração diferencial de homens e mulheres, ou de chefes e populares, ao poder europeu afetou as percepções e condutas de uns

em relação aos outros. Eis o que, enfatizo, torna a transformação verdadeiramente radical: algo mais do que uma simples alteração de conteúdos ou uma permutação dos valores, permanecendo o sistema, de resto, inalterado.

A dialética da história, então, é completamente estrutural. Impulsionado pelas desconformidades entre valores convencionais e valores intencionais, entre significados intersubjetivos e interesses subjetivos, entre sentido simbólico e referência simbólica, o processo histórico desdobra-se num movimento contínuo e recíproco entre a prática da estrutura e a estrutura da prática.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- BOURDIEU, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Trad. Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- BRAUDEL, Fernand. “Histoire et Sciences Sociales: la Longue Durée”. In: *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*, 13:725-753, 1958.
- JAKOBSON, Roman. *Selected writings I*. The Hague: Mouton, 1961.
- KAMAKAU, Samuel M. *Ruling Chiefs of Hawaii*. Honolulu: Kamehameha Schools Press, 1961.
- KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Trad. Norman Kemp Smith. New York: St. Martin’s Press, 1965.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- PERCY, Walker. “Symbol, Consciousness and Intersubjectivity”. In: *The Journal of Philosophy*, 55:631-641, 1958.
- POUILLON, Jean. “Plus C’est la Même Chose, plus Ça change”. In: *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 15:203-211, 1977.
- SAUSSURE, Ferdinand. *Course in General Linguistics*. Trad. Wade Baskin New York: Mc Graw-Hill, 1966 (or. fr.: 1915).
- WAGNER, Roy. *The Invention of Culture*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1975.