

**GRANDES  
CIENTISTAS SOCIAIS**

Coleção coordenada por  
Florestan Fernandes

1. **DURKHEIM**  
José Albertino Rodrigues
2. **FEBVRE**  
Carlos Guilherme Mota
3. **RADCLIFFE-BROWN**  
Julio Cezar Melatti
4. **W. KÖHLER**  
Arno Engelmann
5. **LENIN**  
Florestan Fernandes
6. **KEYNES**  
Tamás Szmrecsányi
7. **COMTE**  
Evaristo de Moraes Filho
8. **L. von RANKE**  
Sérgio B. de Holanda
9. **VARNHAGEN**  
Nilo Odália
10. **MARX**  
Octavio Ianni
11. **MAUSS**  
Roberto C. de Oliveira
12. **PAVLOV**  
Isaias Pessotti
13. **MAX WEBER**  
Gabriel Cohn
14. **DELLA VOLPE**  
Wilcon J. Pereira
15. **HABERMAS**  
Barbara Freitag e  
Sérgio Paulo Rouanet
16. **KALECKI**  
Jorge Miglioni
17. **ENGELS**  
José Paulo Netto
18. **OSKAR LANGE**  
Lenina Pomeranz
19. **CHE GUEVARA**  
Eder Sader
20. **LUKACS**  
José Paulo Netto
21. **GODELIER**  
Edgard de Assis Carvalho

*Empenhar*



*AVILA 3 COMP*



LIVRARIA DA VILA

Rua Fradique Coutinho, 1140  
CEP 05416 - São Paulo - SP  
Fone: (011) 815-7105

# Godelier

Organizador: Edgard de Assis Carvalho

## ANTROPOLOGIA



editora ática

CIP-Brasil. Catalogação-na-Fonte  
Camara Brasileira do Livro, SP

G525g

Godelier, Maurice, 1934-  
Godelier : antropologia / organizador [da coletânea] Edgard de Assis Carvalho ; [tradução de Evaldo Sintoni ... et al.]. — São Paulo : Ática, 1981.  
(Grandes cientistas sociais : 21)

1. Antropologia I. Carvalho, Edgard de Assis. II. Título.

17. CDD—390  
18. —301.2

81-0472

Índice para catálogo sistemático:

1. Antropologia 390 (17.) 301.2 (18.)

# SUMÁRIO

## INTRODUÇÃO

(por Edgard de Assis Carvalho),

7

## I. A RACIONALIDADE DOS SISTEMAS ECONÔMICOS

1. Excedente econômico e exploração, 37
2. Economia e sociedade, 47

## II. PENSAMENTO PRIMITIVO E HISTORICIDADE

3. Lógica dialética e análise das estruturas, 59
4. Economia mercantil, fetichismo, magia e ciência, 66
5. Os fundamentos do pensamento selvagem, 76
6. Evolução e desenvolvimento, 91

## III. PRODUÇÃO, PARENTESCO E IDEOLOGIA

7. Modos de produção, relações de parentesco e estruturas demográficas, 108
8. "Moeda de sal" e circulação das mercadorias entre os Baruya da Nova Guiné, 124

## EDIÇÃO Tradução: Evaldo Sintoni, Arlindo Giacomelli, Danielle M.

Labau Figueredo, Norma A. Telles, Edson Passeti, Dorothea V. Passeti

*Copidesque:* Nelson Nicolai e M. Carolina de A. Boschi

*Coordenação editorial:* M. Carolina de A. Boschi

*Consultoria geral:* Prof. Florestan Fernandes

## ARTE

*Capa*

*Projeto gráfico:* Elifas Andreato

*Arte-final:* René Etienne Ardanny

*Foto:* Abel de Barros Lima

*Texto*

*Projeto gráfico:* Virgínia Fujiwara

*Produção gráfica:* Elaine Regina de Oliveira

*Supervisão gráfica:* Ademir Carlos Schneider

1981

Todos os direitos reservados pela Editora Ática S.A.  
R. Barão de Iguaçu, 10 — Tel.: PBX 278-9322 (50 Ramais)  
C. Postal 8656 — End. Telegráfico "Bomlivro" — S. Paulo

9. Fetichismo, religião e teoria geral da ideologia,	149
10. O visível e o invisível entre os Baruya da Nova Guiné,	163
11. Infra-estruturas e história,	174
12. A parte ideal do real,	185

**INDICE ANALÍTICO E ONOMÁSTICO, 204**

**Textos para esta edição extraídos de:**

GODELIER, M. *Antropología y Biología. Hacia una nueva cooperación*. Barcelona, Ed. Anagrama, 1976; — . *Horizon, trajets marxistes en Anthropologie*. Paris, Maspéro, 1973.

COPANS, Jean et alii. *Antropología, ciência das sociedades "primitivas"?* Lisboa, Edições 70, 1971.

*O modo de produção asiático*. Lisboa, Scara Nova, 1970.

*Dialectiques*, Paris, n. 21, out. 1977.

*L'Homme, XVIII* (3-4):155-88, jul.-dez. 1978.

*La Pensée*, n. 172, dez. 1973.

© *Dialectiques*, Paris, out. 1977; Maurice Godelier; UNESCO, 1974. *Revue Internationale des Sciences Sociales; Annales E. S. C.*, Paris; Éditions Sociales, Paris; Edições 70, Lisboa, Portugal.

USP-0

## 12. A PARTE IDEAL DO REAL \*

### A parte "ideal" do real (social) e a distinção entre ideológico e não-ideológico

Quando analisamos o aspecto mais "material" das realidades sociais, as forças produtivas de que uma sociedade dispõe para agir sobre a natureza que a cerca, constatamos que contêm dois componentes intimamente interligados, uma parte material (os utensílios, o próprio homem...) e uma parte ideal (representações da natureza, regras de fabricação e de uso dos utensílios, etc.). Estas representações são indispensáveis para a mobilização destes meios materiais, a qual se efetua por conjuntos de ações encadeadas que constituem o que chamamos "processos de trabalho".

Vimos igualmente, a respeito de Hesíodo, que um processo de trabalho comporta muitas vezes atos simbólicos pelos quais se age não sobre a natureza visível, como o fazemos com os utensílios, mas sobre poderes invisíveis que controlam a reprodução da natureza e são tidos como podendo conceder ou negar ao homem o que ele espera: uma boa safra, uma boa caça, etc. Esta parte simbólica do processo de tra-

\* Reproduzido de GODELIER, M. La part idéale du réel. Essai sur l'idéologie. *L'Homme*, XVIII (3-4):170-86, 1978. Trad. por Danielle M. Labeau Figueiredo (p. 170-6) e Norma A. Telles (p. 176-86).

balho constitui uma realidade *social* tão *real* como as ações materiais sobre a natureza, mas sua finalidade, suas razões de ser e sua organização interna constituem igualmente realidades ideais, cuja origem é o pensamento que interpreta a ordem escondida do mundo e organiza a ação sobre as potências que o controlam. Meios materiais estão, muitas vezes, implicados na realização destes rituais (objetos sagrados, argilas para pintar os corpos, etc.), mas só possuem sentido e eficácia no interior do sistema de interpretação da ordem social e cósmica que os selecionou.

Depois, quando analisamos o significado da ausência de um termo designando o "trabalho" em grego antigo e as representações ligadas à prática da agricultura, do artesanato, do comércio, na Atenas antiga, vimos surgir um outro tipo de realidade ideal: representações que *arrivem um valor* positivo ou negativo a um indivíduo ou a um grupo conforme a tarefa material e/ou simbólica que cumpre e *lhe conferem um status* numa hierarquia social. E estas representações só fazem sentido no interior de um sistema de representações que *define e legitima* uma certa repartição de todas as tarefas necessárias à reprodução de uma sociedade entre os indivíduos e os grupos que compõem esta sociedade (homens/mulheres, velhos/jovens, senhores/escravos, aristocratas/plebe, padres/leigos, etc.). Este sistema de valores constitui um dos efeitos na "divisão do trabalho" do jogo das relações de produção. Enfim, tínhamos visto, quando analisávamos o exemplo dos aborígenes australianos, que suas relações de parentesco eram ao mesmo tempo relações de produção, e tínhamos feito surgir um conjunto de regras de apropriação "abstrata" da natureza que eram transmitidas de geração em geração através das relações de filiação. Nesse caso, estas realidades ideais *definiam e legitimavam* o acesso concreto dos indivíduos e dos grupos aos recursos materiais e às realidades sobrenaturais que compunham seu território.

Podríamos continuar a análise, mas seria para ver surgirem imediatamente, no âmago dos múltiplos aspectos da vida social, realidades ideais que *se distinguem pelas funções que assumem*. E estas realidades ideais aparecem não como efeitos no pensamento das relações sociais, mas como um dos seus componentes internos necessários, condição tanto da sua formação como da sua reprodução. Se tomamos um sistema de parentesco qualquer, percebemos imediatamente que ele *não pode existir nem se reproduzir* sem recorrer a realidades ideais que os

antropólogos conhecem bem: regras de filiação, de aliança, de residência, a terminologia de parentesco, um conjunto de princípios que definem e legitimam direitos e deveres pessoais ligados a estas relações e que delimitam o que significa socialmente ser "parente" relativamente aos não-parentes, amigos ou inimigos, e aos estrangeiros, etc. Longe de se pensar que as relações de parentesco existam fora destas realidades ideais e sem elas, sempre as pressupõem. Evidentemente, relações de parentesco não se reduzem a esta parte ideal, já que são também um conjunto de relações pessoais de dependência ou de obrigação material ou não, recíproca ou não. Não são somente o que são no pensamento, idealmente, mas o que mandam concretamente que seja feito.

Isto fica mais visível ainda no caso das atividades religiosas. Que o faraó seja considerado um deus que reina entre os humanos, encarnação provisória e ressurreição permanente de Hórus, filho de Osíris, que seja dono da terra e da vida dos seus súditos, estas são realidades ideais, representações que ao mesmo tempo *legitimam* seu poder e servem de princípios para *organizar* o reino, dividir as tarefas e as obrigações materiais e espirituais, e fazer trabalhar os camponeses para a glória dos deuses, do faraó e de todos aqueles que dele recebem poder e riquezas.

*Em resumo, há ideal por toda parte, o que não implica que tudo seja ideal no real (social).* As idéias não aparecem como "uma instância" separada das relações sociais, re-apresentando-as como demasiadamente tarde *na* consciência e *ao* pensamento. O ideal está, portanto, no pensamento em todas as suas funções, presente e atuante em todas as atividades do homem, que só existe em sociedade, só existe como sociedade. O ideal não se opõe ao material, já que pensar é pôr em movimento a matéria, o cérebro. A idéia é uma realidade não-sensível, uma realidade que não é imediatamente evidente. O ideal é, portanto, o que *faz* o pensamento, e sua diversidade, sua complexidade correspondem à distinção e à complexidade das funções do pensamento. Estas funções, acabamos de fazê-las surgir a propósito do trabalho, do parentesco, da religião. Quais são elas?

As representações:

1) *tornam presentes* ao pensamento "realidades" exteriores ou interiores ao homem, inclusive o próprio pensamento. Estas "realida-

des" podem ser materiais e/ou intelectuais, visíveis e/ou invisíveis, concretas e/ou imaginárias, etc.;

2) mas "apresentar" ao pensamento uma "realidade" quer dizer sempre, de parte do pensamento, *interpretar* esta realidade. Interpretar é explicar, *definir a natureza, a origem e o funcionamento* de uma "realidade" presente no pensamento. Não pode existir representação que não seja ao mesmo tempo interpretação e que não suponha a existência de um sistema de representações, quer dizer, de um conjunto de representações ordenadas por uma lógica e uma coerência específicas, quaisquer que sejam. Estas interpretações só existem pelo e no pensamento. A partir do momento em que representam um mundo ou uma lei invisíveis, este mundo invisível começa a existir socialmente, mesmo que não corresponda a *nada* existente na realidade representada.

3) A partir destas representações-interpretações, o pensamento *organiza* as relações dos homens entre si e com a natureza. Serve-lhes de armadura interna e de finalidade abstrata. Existe então sob a forma de regras de conduta, de princípios de ação, de permissões ou de interdições, etc.

4) Enfim, as representações da "realidade" são interpretações que *legitimam* ou ilegitimam as relações dos homens entre si e com a natureza.

Estas são, segundo nosso parecer, as quatro funções principais do pensamento. São elas que assumem de maneira distinta ou interligada as diversas realidades "ideais" que fizemos surgir na análise dos nossos exemplos. Estas funções estão presentes em graus diferentes em todas as atividades sociais e compõem, com outras funções, relações sociais que não se reduzem a idéias: produzir e controlar os meios materiais de existir, assegurar a unidade e a permanência dos grupos humanos apesar e através de inevitáveis contradições (interesses, poder), atuar sobre a ordem visível e invisível do mundo, etc. Estas funções não podem ser assumidas sem o pensamento, mas não se reduzem a fatos de pensamento e o pensamento não pode deduzi-las por si próprio. Não nascem somente nele mas se arráçam mais fundamentalmente no fato de que somos uma espécie social que *pode* agir sobre suas condições materiais e sociais de existência para transformá-las. E este fato o homem o herda da evolução pré-humana da natureza. O pensamento *exerce* as possibilidades do cérebro. Não *as cria*.

### Funções do pensamento e das realidades ideais que o pensamento "produz"

"Apresentar" ao pensamento qual-quer "realidade", inclusive o pensamento.	Interpretar o que está presente = definir sua natureza, origem e funcionamento.	Organizar, em consequência desta interpretação, as relações dos homens entre si e com a natureza.	Legitimar ou ilegitar a ordem social e/ou cósmica existente.
F <sub>1</sub>	F <sub>2</sub>	F <sub>3</sub>	F <sub>4</sub>

Mas interpretar, organizar, legitimar são maneiras variadas de *produzir sentido*. Todas as funções do pensamento confluem, pois, a este resultado: produzir sentido e, a partir das significações produzidas, organizar ou reorganizar as relações dos homens entre si e com a natureza. Mas, ao mesmo tempo, a natureza e o homem, como ser capaz de viver em sociedade e de *produzir a sociedade*, são realidades que *precedem* o sentido que o pensamento pode lhes dar e que *não dependem deste sentido para existir*.

Esta análise nos permite distinguir, entre as realidades ideais, as que são ideológicas e as que não o são? Existiria um critério "formal" ou "funcional" que permitia distinguir umas das outras? Não há, se nos limitamos a batizar "ideológico" qualquer *sistema* de representações porque manifesta um princípio de organização por mais vago que seja. Podem, de fato, existir representações que não dependeriam de nenhuma outra, nem que seja para se opor, que ficariam no estado "livre" como partículas vagueando no vazio interestelar?

Precisamos de uma definição mais restritiva da ideologia, e a mais corrente parece ser um tipo de definição "marxista" da ideologia que resumimos desta forma: são consideradas como ideológicas as representações "ilusórias" que os homens têm de si próprios e do mundo, e que "legitimam" uma ordem social existente *nascida sem elas*, fazendo assim aceitar as formas de dominação e de opressão do homem pelo homem que esta ordem contém e sobre as quais repousa.

A que conduz essa definição, quando é comparada à nossa análise das quatro funções do pensamento e ao fato de que toda relação social contém uma parte ideal que a organiza do interior e é uma das condições próprias da sua formação? Deveríamos considerar como ideológicas as representações que "legitimam" as relações sociais (F<sub>1</sub> + F<sub>2</sub> + F<sub>4</sub>) e

como não-ideológicas aquelas que as "organizam" ( $F_1 + F_2 + F_3$ )? Mas devemos, além disso, levar em conta o fato de que a legitimação se apoiaria sobre interpretações "ilusórias". Deveríamos, portanto, distinguir em  $F_2$  as interpretações ilusórias ( $F_2^i$ ) e as interpretações não-ilusórias ( $F_2^{\text{não-}i}$ ). A fórmula completa se tornaria então:

ideal não-ideológico	ideal ideológico
$F_1 + F_2^{\text{não-}i} + F_3$	$F_1 + F_2^i + F_4$

Nesta óptica, as representações religiosas tornam-se de qualquer forma o "paradigma" de todas as representações ilusórias que o homem tem tido, tem e terá de si próprio e do mundo mutável em que vive. Vamos examinar todos esses pontos mais detalhadamente.

Primeiro, é evidente que entre todas as representações que o homem tem de si próprio e do mundo, quando caça, pesca, pratica agricultura, etc., e que lhe servem para organizar estas atividades, tudo não é ilusório. Contém imenso tesouro de "verdadeiros" conhecimentos e de conhecimentos verdadeiros que constituem uma verdadeira "ciência do concreto", conforme a expressão de Lévi-Strauss a propósito do pensamento "selvagem". Mas o que é ilusório nelas é ilusório para quem? Não para aqueles que acreditam nelas, mas para todos aqueles que não acreditam nelas ou não acreditam mais. Portanto, ilusórias para outros, para nós por exemplo, que podemos lhes opor interpretações diferentes do mundo que nos parecem mais comprovadas, mais verdadeiras, senão as únicas verdadeiras. Por definição, um mito não é um "mito" senão para aqueles que não acreditam nele, e os primeiros a acreditar nele são aqueles que o "inventam", isto é, pensam-no e formulam-no como "verdade" fundamental que imaginam lhes ser inspirada por seres naturais, deuses, ancestrais, etc. Portanto, seria sempre para os outros que as representações ideológicas apareceriam como *tais*, isto é, interpretações falsas, mas que permanecem desconhecidas como tais. Pode-se, portanto, afastar logo a idéia estreita divulgada no século XVIII de que a religião se reduza a mentiras criadas por padres que nunca acreditaram nelas, para enganar o povo bom e ignorante e submetê-lo a sua dominação (cf. Condorcet).

Certamente, não negamos que existiram e existirão ainda muitos padres e "ideólogos" que não acreditam ou não acreditam mais nas idéias que professam e também não vamos negar que a mentira é um meio que os dominadores sempre utilizaram para manter a dominação.

E, ao lado das mentiras declaradas, existem as mentiras por omissão, os silêncios, os esquecimentos no discurso, que são também confissões. O problema, portanto, não é só explicar como observadores estranhos a uma sociedade, seus contemporâneos ou não, possam não compartilhar as crenças tidas como verdadeiras nessa sociedade e considerá-las como falsas, mas explicar como numa mesma sociedade, na mesma época, certas idéias tidas como verdadeiras pela maioria dos membros dessa sociedade são tidas como falsas por diversas minorias. De onde vêm estas contradições, reduzem-se a visões opostas sobre as mesmas coisas ou exprimem interesses opostos, contradições que ultrapassam o pensamento e são contidas no próprio funcionamento das relações sociais entre os homens dessa sociedade e com a natureza que os cerca? Em Atenas, Aristóteles exprimia com certeza a opinião dominante quando afirmava que os bárbaros são "naturalmente" nascidos para "ser escravos", mas tinha contra si certos sofistas. Antífon por exemplo, que proclamavam que os homens são por natureza e em tudo idênticos, e que não se é por nascimento destinado a ser livre ou escravo. Esta crítica da escravatura não se reduz, portanto, a uma diferença entre idéias. Tem seu fundamento nas próprias contradições das relações de produção escravistas, apesar de que nunca, na Antiguidade, os homens livres na sua imensa maioria tenham podido imaginar seriamente que sua sociedade pudesse existir sem a escravatura.

Voltamos aqui às conclusões da nossa análise dos fundamentos da dominância das relações sociais. Não pode existir critério formal que seja suficiente para distinguir as idéias ideológicas daquelas que não o são, e o fato de que certas idéias parecem "mais" verdadeiras que outras na mesma sociedade não advém somente da sua verdade abstrata mas da sua relação com as diversas atividades sociais hierarquizadas conforme a natureza das suas funções, no primeiro plano das quais está a função de relação de produção. E esta relação é tal que estas idéias parecem tanto mais verdadeiras que dão a impressão de "legitimar" as relações sociais existentes e as desigualdades que contém, enfim, que exprimem e defendem a ordem reinante na sociedade. Seria este o critério derradeiro que distinguiria as idéias ideológicas daquelas que não o são? Aquelas que "legitimam" a ordem social existente seriam ideológicas por esta função mesma? Infelizmente, isto é abordar de novo o problema de maneira limitada e parcial, pois é privilegiar as representações que legitimam uma ordem social existente, esquecendo todas aquelas que consideram como ilegítima esta ordem e legitimam a volta de uma ordem antiga desaparecida ou a vinda de uma ordem

futura que não existe ainda. É esquecer ainda todas as utopias que são pensadas desde o início como uma "realidade que não existiu nunca e não existirá nunca em nenhum lugar (U-topia) mas que permite fazer surgir contra a ordem existente um 'princípio de esperança'" (Cf. BLOCH, Ernst. *Le principe espérance*). Ainda assim, o que distingue estas representações umas das outras não é somente um conteúdo de idéias diferente mas uma relação diferente com a ordem social existente, *uma relação que nasce das contradições que caracterizam o funcionamento desta ordem.*

Assim sendo, tomando as ideologias em toda a sua diversidade, torna-se impossível fazer delas somente *ilusões* que viriam *densadamente tarde legítimas* relações sociais concretas que teriam começado a existir *antes* delas e *sem* elas. Quando não aparecem aos explorados como ilusões ou instrumentos de sua exploração é que contribuem ainda mais para fazê-los aceitar essa exploração. Torna-se necessário, portanto, que as idéias sejam consideradas fundamentalmente como "verdadeiras" pela maioria dos membros de uma sociedade, pelos dominadores como pelos dominados, para que se tornem dominantes. Como o podem ser se, objetivamente, contradizem os "interesses" dos dominados? Soamente a reflexão sobre os componentes e os fundamentos de todo poder de dominação e de opressão pode-nos fazer entrever a resposta.

### **Paradigma e paradoxos da "legitimidade" do nascimento das classes dominantes e do Estado**

Todo poder de dominação se compõe de dois elementos indissoluvelmente entrelaçados que lhe dão força: a violência e o consentimento. Nossa análise nos leva necessariamente a afirmar que dos dois componentes do poder *a força mais forte não é a violência dos dominadores mas o consentimento dos dominados em sua dominação.* Para colocar e manter "no poder", isto é, acima e no centro da sociedade uma parte da sociedade, os homens em relação às mulheres, uma ordem, uma casta ou uma classe em relação a outras ordens, castas ou classes, importa menos a repressão que a adesão, a violência física e psicológica menos que a convicção do pensamento que ocasiona a adesão da vontade, a aceitação, senão a "cooperação", dos dominados.

Compreendam-nos bem e não provoquem querelas imbecis ou de má fé. Deixaremos por um momento de lado os casos de dominação imposta diretamente pela violência real (guerra) ou virtual (ameaça de

utilizar a força...). Eles ocasionam consentimentos "forçados", que são apenas compromissos instáveis entre forças desiguais. Voltaremos a isto. Visamos, ao contrário, às formas de consentimento de algum modo "espontâneas", tais como a crença na divindade do faraó no Egito antigo ou até mesmo a aceitação, pela maioria das mulheres de quase todas as sociedades, da autoridade masculina, que varia, aliás, das formas mais suaves, da quase-igualdade, à opressão mais viva. Sem dúvida, há uma distância entre a aceitação passiva e o consentimento ativo. Sem dúvida, também, um consentimento ativo espontâneo nunca é completamente "espontâneo". É o resultado de uma educação, de uma cultura, de uma "formação" do indivíduo, de uma produção de homens e mulheres capazes de *reproduzir* sua sociedade. Sem dúvida ainda, um consentimento, mesmo passivo, nunca existe em todos os indivíduos e em todos os grupos de uma sociedade, e mesmo quando é ativo não é sem reservas, sem contradições. Todas as sociedades — incluídas as sociedades primitivas mais igualitárias — contêm interesses comuns e particulares que se opõem e se compõem cotidianamente. Sem isto nunca teria havido História.

Mas o essencial não está aí. O essencial é que violência e consentimento *não são, no fundo de cada um dos dois, realidades mutuamente exclusivas.* Para *durar*, todo poder de dominação — e, mais que todos, os que surgem da força brutal da guerra e da conquista — deve comportar e compor as *duas* condições de seu exercício. Sem dúvida, as proporções variarão segundo as circunstâncias e as resistências, mas até mesmo o poder de dominação menos contestado, mais profundamente aceito, contém sempre a ameaça virtual de recorrer à violência assim que o consentimento enfraqueça ou dê lugar à recusa, ou mesmo à resistência. Não há dominação sem violência, mesmo que esta se limite a ficar ao longe. Portanto, é vão imaginar um poder de dominação durável que não repouse sobre a pura violência ou sobre um consentimento total. Estes seriam casos-limites que, na melhor das situações, se refeririam a estados transitórios, senão efêmeros, da evolução histórica.

Tendo colocado todas essas precisões e nuances para prevenir mal-entendidos ou desagradáveis querelas, só resta um meio de explicar como os indivíduos e os grupos dominados podem "consentir espontaneamente" na sua dominação. É preciso que esta dominação lhes *apareça como um serviço* que lhes prestam os dominadores. Desde então o *poder* destes mostra-se *legítimo* e parece aos dominados que é seu



*dever servir àqueles que os servem*. É preciso, portanto, que dominadores e dominados *partilhem* as mesmas representações, para que nasça a força mais forte do poder de uns sobre os outros: um consentimento fundado no reconhecimento dos benefícios e da legitimidade desse poder, um consenso fundado no reconhecimento de sua "necessidade". Daremos dois exemplos, o dos So e dos Incas.

Os So são uma população de agricultores estabelecidos em Uganda nas encostas dos montes Kadam e Moroto. Vivem do sorgo, da criação, de um pouco de caça, mas sua situação é precária. Sua agricultura é periodicamente ameaçada pela seca ou por doenças que atacam as plantas. Seu rebanho é regularmente roubado por diversos grupos de pastores Karimojong, que vivem na planície. A floresta recua diante das queimadas, a caça desapareceu quase totalmente. São ao redor de cinco mil, divididos em clãs patrilineares dispersos. Foram estudados por Charles e Elizabeth Laughlin (*Africa*, 51, 1972). Nessa sociedade os homens dominam as mulheres, e os irmãos mais velhos, os mais moços. Mas entre os mais velhos, que representam cada um sua linhagem e seu clã, existe pequena minoria de homens que dominam todo o resto da sociedade: os que são iniciados no *kenisan*, que têm o poder de comunicar-se com os ancestrais (*emer*) e de obter através de sua benevolência tudo o que torna a vida feliz: boas colheitas, paz, saúde, etc. Os ancestrais se comunicam com um deus longínquo (*belgen*). Quando alguém morre, sua alma (*buku*) torna-se um ancestral, e os mais velhos das linhagens se recordarão do nome de seus ancestrais, mas só os iniciados *kenisan* podem chamá-los pelo nome e falar-lhes face a face. Um não-iniciado que ousasse fazê-lo seria imediatamente acometido de loucura, comeria seus próprios excrementos, "treparia nas árvores como um babuíno", em suma, se comportaria como um animal, e morreria. Esta ameaça que paira sobre a população circunda com um cordão de "violência virtual" a pessoa e os atos dos *kenisan*, que cumprem seus rituais num lugar sagrado, escondido do público e próximo à "casa de *belgen*", o deus.

Quais são, pois, as funções desses primogênicos-iniciados, que talvez atinjam uns cinquenta entre cinco mil pessoas? A primeira obrigação é enterrar os mortos importantes, homens e mulheres, e assegurar a passagem da alma do defunto ao estado de *emet*, de ancestral. Intervêm igualmente cada vez que a sociedade é ameaçada: por secas excessivas, por epidemias, por inimigos externos ou por conflitos internos. Neste

último caso, erigem uma espécie de corte de justiça, que designa os culpados após ter consultado os ancestrais. Seu poder de feitiçaria os faz temidos pelos próprios inimigos, os Karimojong, que incurtionam predatoriamente em seu território. Quando a seca, os insetos, as larvas, o mofo devastam sua colheita, realizam cerimônias para "fazer vir a chuva" ou para "benzer o sorgo". Uma cabra é sacrificada aos ancestrais, uma parte da carne é depositada em seu altar e o resto consumido pelos *kenisan*. O lugar consagrado e o ritual para obter chuva pertencem a alguns clãs somente, dos quais *um* possui o poder de fazer cair a chuva para *toda* a tribo e nas quais só os membros *kenisan* realizam o ritual.

Constata-se, então, que esses poucos homens fundam seu poder no fato de terem *acesso privilegiado* aos ancestrais e ao deus que detêm a capacidade de *reproduzir* toda a vida, de fazer reinar a *prosperidade*, a *justiça* e a *paz*, de triunfar sobre os inimigos e a adversidade. Têm, portanto, de alguma maneira o monopólio da ação sobre as condições (imaginárias para nós) de reprodução da sociedade. Exercendo seus poderes e sacrificando aos ancestrais, *servem* o interesse *geral* e identificam-se, aos olhos dos vivos e dos mortos, aos interesses comuns a todos os membros da sociedade, homens, mulheres, primogênicos, os mais jovens, afortunados, desafortunados. Personificam sua sociedade e a encarnam. Sem dúvida, "em troca" de seus serviços, gozam do maior prestígio, de autoridade e de algumas vantagens materiais.

Detenhamo-nos um momento no exemplo dos Incas. Os Incas rendiam culto aos mortos e a seus ancestrais, dos quais alguns repovavam, às vezes mumificados, em tumbas sobre as quais lhes ofereciam em sacrifício lhamas, cerveja de milho, tecidos, etc. A Terra-mãe, o Sol, a Lua e uma multidão de divindades etonianas ou celestes eram venerados sobre altares consagrados, os *huacas*. Os ancestrais como os deuses "possuíam" terras e rebanhos, que forneciam milho e animais para os sacrifícios e eram cultivados ou guardados com prioridade pelos membros das diversas comunidades locais. Com o desenvolvimento do império Inca, o próprio Inca apareceu como um deus vivo, encarnação do sol, seu filho, e por isso como senhor das condições de reprodução da vida, tanto das do universo inteiro como de cada um dos povos e indivíduos que lhe eram submissos. No jardim do templo do sol eram conservados, em oferenda aos deuses, múltiplos exemplares em ouro de todas as plantas e animais do Tawantinsuyu, o "Império dos Quatro Cantos".

dos quais se destacavam, em primeiro plano, espigas de milho e figuras de lhamas e pastores. O Inca e seus parentes mais próximos semeavam em outro jardim, regavam, cuidavam e colhiam eles próprios o milho destinado às grandes festas do deus sol. Quando o Inca adoecia seriamente, ofereciam-se sacrifícios humanos ao Sol, para que este não cessasse de iluminar o mundo. Ora, esta crença na divindade do Inca, no seu domínio das condições de reprodução do universo, em sua generosidade divina, era compartilhada por grande parte da população camponesa submetida a seu poder.

Que os serviços prestados pelo Inca nos pareçam hoje "imaginários", e que as corvêias sobre os campos do Inca ou de seu pai, o Sol, ou sobre os canteiros de construção das estradas, templos, cidades, celeiros, nos pareçam ao contrário bastante "reais", mostram ao menos duas coisas: que este imaginário não era concebido como irreal ou oposto ao real pelos índios, que não era, portanto, "ilusório"; que o *monopólio* do Inca e seus parentes, seu *ayllu*, das condições "imaginárias" de reprodução da vida, foi desde a origem, antes mesmo do nascimento do Império, uma das condições fundamentais do direito de eles se apropriarem de uma parte do solo e do trabalho das comunidades aldeãs. Esta crença na eficácia sobrenatural de certas linhagens aristocráticas, crença amplamente compartilhada pelas populações índias bem antes da aparição do império Inca, não constituía apenas uma ideologia que legitimava tardiamente relações de produção nascidas sem ela, como foi o caso após a conquista dos Incas, que obrigaram a todos os povos submetidos a honrar ao Sol além de a seus próprios deuses; ela foi uma das próprias condições do aparecimento desse poder de opressão e que fez da religião não um reflexo mas uma parte da armadura interna das relações de produção.

O Inca, aliás, exigia que seus súditos trabalhassem suas terras e as do Sol, seu pai, com roupas de festa, cantando e acompanhados de música. Fazia servir a todos uma refeição e cerveja de milho, como cada índio costumava fazer quando se beneficiava da ajuda dos vizinhos para cultivar seu campo ou construir sua casa. Mas a diferença estava em que o milho dado pelo Inca aos índios tinha sido cultivado precisamente por eles mesmos, em terras que ele lhes tomara em troca de uma "vida a salvo". Entretanto, como acentua John Murra, o que é fundamental é que sem interrupção o Inca organizou e exprimiu suas exações na terminologia e nas formas da *reciprocidade* andina tradicional.

Formulamos, então, a seguinte hipótese: para se formar ou se reproduzir de maneira duradoura, as relações de dominação e de exploração *devem apresentar-se como troca* e uma *troca de serviços*. É isto que os faz aceitar e ocasiona o consentimento ativo ou passivo dos dominados. Formulamos também a hipótese de que, entre os fatores que ocasionaram a diferenciação interna dos *status* sociais e a formação mais ou menos lenta ou rápida de novas hierarquias fundadas sobre divisões em ordens, castas, classes, sempre foi *essencial* o fato de que os serviços dos dominadores concernem em primeiro lugar a todas as realidades e forças invisíveis que controlam a reprodução do universo. Pois, no equilíbrio que se institui entre os serviços "trocados", os dos dominadores apareciam tanto mais *fundamentais* quanto eram "imaginários", e o serviço dos dominados tanto mais *triviais* quanto eram mais "materiais" ou mais "visíveis", não dizendo respeito senão às condições, visíveis a todos, da reprodução da sociedade.

A fórmula geral dos vínculos de dependência e de exploração é, portanto, a *dívida* que contraem os dominados em face dos dominadores. E quando se trata do faraó do Egito, cuja força vital, o *ka*, anima todos os súditos e todos os seres da natureza, ou do Inca, filho do Sol, a dívida que pesa sobre cada um de seus súditos não é nada menos que sua própria existência. Nada parece poder solver uma tal dívida, nem a oferta de seu trabalho, nem de seus bens, nem a fidelidade e o devotamento pessoal, nem mesmo talvez o sacrifício de sua vida, visto que a dívida renasce de geração em geração. Quanto maior o componente "imaginário", mais os poderes sobre o "invisível" pesam para o lado dos dominadores, mais os serviços que lhes podem prestar, em troca, os dominados tomam a forma de uma *troca desigual*, mais vantajosa para os dominados que para os dominadores. Paradoxalmente, o fardo dos explorados deveria aparecer-lhes como um benefício, e os poderes dos dominadores ser vividos por estes últimos como um fardo. Sabe-se, aliás, que certos reis africanos eram mortos quando envelheciam ou adoeciam, fazendo assim pesar sobre seu reino a ameaça de más colheitas, epidemias ou outras catástrofes.

Para os astecas, a vitória pelas armas dava o direito de vida e morte sobre os vencidos, mas a maior parte das vezes propunham a estes "comprar sua vida" (J. Soustelle). Uma espécie de *contrato* entre vencedores e vencidos fixava o tributo que estes últimos deviam, a partir de então, entregar regularmente aos vencedores e as obrigações *recíprocas* que os dois povos deveriam cumprir. Através disso, instituíam-se

uma espécie de consenso, que substituíra a violência inicial, desde então mantida em reserva, e constituía um mecanismo que organizava e "legitimava" a exploração de uns pelos outros sem "legitimá-la" inteiramente. Isto se deu igualmente com Babilônios, Medas, Mongóis, etc.

Outro exemplo, mais surpreendente ainda, a cerimônia de entronização de um novo rei entre os Mossi de Yatenga. Os Mossi eram descendentes de cavaleiros que conquistaram, em meados do século XV, a bacia do Volta, vindos do sul, de Gana. Submeteram populações agrícolas autóctones chamadas "filhos da terra" ou "gente da terra", que conservaram todos os seus poderes rituais sobre a terra. Quando morria um rei Mossi, um novo rei era designado dentre todos os filhos do soberano, unicamente pelos Mossi descendentes dos conquistadores. Depois o rei, só, vestido pobremente, inicia longa viagem de entronização (*ringu*), que o reconduzirá ao cabo de cinquenta dias à porta de sua capital; então fará a cavalo, vestido com roupa branca, uma entrada triunfal, uma entrada de rei. Ora, essa viagem o leva de aldeia em aldeia autóctone, lá onde residem os "senhores da terra", que lhe conferem uns após os outros as *interdições que pesam sobre sua função*, após tê-lo feito participar, único entre todos os Mossi, o único entre os "estrangeiros", dos *rituais* dedicados aos ancestrais das populações submetidas e à Terra. Como mostra Michel Izard, de modo notável:

"O novo chefe dos estrangeiros se apresenta sozinho, humildemente, diante dos representantes dos mais antigos ocupantes do país, para lhes pedir que *aceitem* sua autoridade, que lhe *dêem a legitimidade que só a terra pode conferir*; ele lhes oferece ou lhes promete presentes. Um jogo se instaura entre o rei e os filhos da terra; o novo rei é humilhado, fazem-no esperar [...]. zombam dele, ninguém cuida de sua alimentação ou alojamento" (Itálicos do autor, M. G.)<sup>1</sup>.

Dando-lhe um lugar em seus rituais, os padres e chetes de linhagem autóctones, submetidos após a conquista ao poder dos Mossi, fazem reconhecer o rei como um *deles* por seus próprios mortos, seus ancestrais e pela Terra, e dão a seu poder uma legitimidade que a conquista o impedia de possuir plenamente. Este reconhecimento os obriga a doar ao rei, é claro, uma parte de seu trabalho e dos produtos da terra.

Iniciada em solidão, a viagem termina na plenitude da função real. Inaugurada pela violência das armas, a realza se transforma em insti-

<sup>1</sup> Izard, Michel. Le royaume du Yatenga. In: CRESSWELL, R. org. *Éléments d'ethnologie*. Paris, Armand Colin, 1975. t. I, p. 234.

tuição sagrada e legítima. Só o rei unifica na sua pessoa a comunidade dos conquistadores e a comunidade dos conquistados. Só ele personifica a unidade e a oposição dessas duas comunidades. Ele representa num grau superior a sociedade inteira e só ele é o Estado. Sua pessoa torna-se sagrada, preciosa, daí as interdições que recaem sobre o rei e todos aqueles que podem dele se aproximar. (Assim, no Peru, ninguém, qualquer que fosse sua categoria, podia aproximar-se do Inca sem tirar os sapatos e, símbolo de submissão, sem carregar um fardo sobre os ombros. Ninguém deveria olhar o Inca de frente.)

No exemplo Mossi, ainda uma vez, vemos a violência transformar-se em "troca recíproca", o poder político e econômico legitimar-se, buscar o consentimento através de ações sobre as forças invisíveis que controlam a reprodução da vida. Uma vez ainda, constatamos que as relações sociais dominantes são aquelas que funcionam como relações de produção, controlando a terra, as pessoas, os produtos; e as idéias dominantes são precisamente aquelas que estão ligadas à natureza e à reprodução dessas relações dominantes.

Enfim, um último exemplo mais próximo de nós e mais paradoxal ainda, o da escravidão greco-romana, para o qual usaremos as análises penetrantes de J. Maurin. Separado à força de sua comunidade de origem, às vezes até mesmo vendido por sua própria comunidade, o escravo não é mais senhor de sua pessoa. Pertence totalmente a seu senhor, que, se o desejar e por qualquer razão, pode mandar matá-lo. O escravo não tem direito algum na Cidade antiga. Ele não existe, ou ao menos não existe a não ser como animal, e não pode casar-se, estabelecer relações de parentesco. Seus filhos não lhe pertencem. Submetido totalmente ao domínio de seu senhor, está submetido ao mesmo tempo à dominação e à violência de todos os cidadãos, da Cidade. A escravidão nunca existe em relação a um único senhor. Sexta-feira não se torna escravo de Robinson. Nascida da violência, a relação senhor/escravo não pode repousar permanentemente sobre a violência, a coação física. Na *família*, o escravo será tratado como um *puer*, um filho, *puer servus*, diferentemente do *puer filius*, do filho do cidadão que será emancipado aos dezesseis anos e se tornará *vir*, cidadão apto a usar armas e fundar uma família, a produzir cidadãos. Ao escravo tratado como um quase-filho, o senhor oferece a perspectiva de ser um dia liberto no decorrer de uma cerimônia que copia as *liberalia*, cerimônia de apresentação do jovem cidadão à Cidade e aos deuses do fórum por seu pai. É necessário, portanto, que se atenuem a violência e que se instaure um quase-parentesco para que o escravo coopere com

o senhor na sua própria exploração, para que o senhor lhe extraia todos os serviços e todo o trabalho que o espera.

E o pseudo-Aristóteles, aliás, já dissera muito bem:

“Devem-se considerar três coisas na escravidão: o trabalho, o castigo e a alimentação [...]. É justo e vantajoso colocar *diantre deles* a liberdade como *prêmio* de seus sofrimentos, pois os escravos aceitam voluntariamente o trabalho penoso quando têm uma recompensa em vista, um tempo de servidão limitado. E os filhos que nós lhes *permittedos* ter devem ser para nós igualmente penhores de fidelidade”.

Este texto parece dar razão a todas as nossas análises. Mostra sem disfarce que a violência e o contrato se misturam indissolúvelmente para permitir que as relações de produção escravistas funcionem e se reproduzam. O castigo (violência) *não era suficiente*. Além dele era necessária a promessa de liberdade, para incitar o escravo a consentir e a cooperar para sua própria servidão, para *identificar seu próprio interesse com o de seu senhor*. Vemos como é impossível separar as representações que legitimam daquelas que organizam, e opô-las como ideológicas e não-ideológicas, pois não se pode organizar um poder de opressão durável a não ser que se lhe dê a forma de uma troca, de um contrato, isto é, *torrando-o legítimo* de alguma maneira, transformando-o em “compromisso recíproco” entre dominadores e dominados. Através deste compromisso, coloca-se um limite no recurso à violência física e psicológica. Mas esta força é *acrescentada* à violência física e *que se opõe a ela* e contribui para manter o *contrito* entre dominadores e dominados dentro de formas e proporções *compatíveis* com a reprodução durável da dominação de uns sobre os outros.

São necessárias, então, condições muito particulares para que haja uma “tomada de consciência” pelos dominados do caráter “legítimo” de sua dominação, para que seu consentimento se desfça em pó e desapareça, e que nasça a idéia de recorrer à violência não mais para conter mas para *abolir* a dominação que pesa sobre eles. É necessário também que saibam pelo que trocá-la e que esta “idéia” possa passar à realidade, ser “viável”. É necessário portanto que, *mais além do pensamento*, existam condições suplementares que sejam capazes de levar o movimento a seu termo.



Desenvolveremos nossa conclusão sobre este último problema, o problema do possível e do impossível, do pensável e do factível, o

problema da “necessidade histórica”. Nossas análises talvez lancem alguma luz sobre o processo que incitou a humanidade, há mais ou menos dez mil anos, a engajar-se na via de diferenciação social e do nascimento das ordens, castas, classes e do Estado, e sobre as razões que permitem, somente hoje, descorinar como possível e não utópica a abolição gradual das relações de classe.

Retomemos o exemplo de Atenas. Percebe-se que o campo do pensável e do factível era, lá também, determinado pela própria natureza das relações de produção, pelo fato de que o pertencimento à Cidade, as relações políticas lá funcionavam como relações de produção e dominavam o pensamento e a ação dos membros da sociedade, homens livres e escravos. Pois a própria natureza das relações de produção impedia as contradições entre homens livres e escravos de surgirem *diretamente* no plano *político* e, por isto, era quase impensável aos próprios escravos adquirirem consciência política de seus problemas e de conduzirem lutas *diretamente* políticas para pôr fim à sua servidão e à sua opressão. E até mesmo quando os escravos se insurgiram em massa, como em Roma durante a república, não queriam abolir radicalmente a instituição da escravidão mas voltá-la contra seus senhores. Espártaco queria fundar um “reino do Sol”. As contradições que ocupavam a cena da História eram então as que opunham homens livres entre si, ricos aos pobres, proprietários fundiários aos mercadores. E, entretanto, na medida em que a vida social repousava na utilização cada vez mais ampla de escravos, o sistema social iria pouco a pouco acumular *contradições fundamentais*, que deveriam enfaquecê-lo a longo termo e, finalmente, fazê-lo estagnar. Seriam necessários, no entanto, muitos acontecimentos, entre os quais as invasões dos bárbaros, para que essas relações escravistas dessem lugar a outras formas de dominação. O pensável e o factível extravasam, pois, o pensamento, mas não extravasam a natureza das relações de produção e das forças produtivas que existem numa sociedade. A “necessidade histórica” é isto. E hoje, somente a partir de e no interior do funcionamento das relações de produção capitalistas, é que a idéia de abolir um dia *todas* as formas de dominação, de classes, de castas, sexuais, etc., nasceu e tomou força. E o desenvolvimento contraditório dessas relações que pode criar as condições materiais, políticas e intelectuais de sua abolição e da abolição das múltiplas formas de opressão pré-capitalistas e não-capitalistas que coexistem com elas.

Mas, se pode parecer possível e legítimo, agora, o desaparecimento das relações de castas, classes, etc., não seria também legítimo e neces-

sário que elas aparecessem? Nossa análise parece-nos esclarecer os processos mais antigos de formação de hierarquias estáveis de *status* e poderes, não mais entre os sexos e as gerações, como era o caso nas sociedades de caçadores-coletores nômades, mas entre *grupos* sociais que mantêm entre si relações de *parentesco* no interior da *mesma* unidade social global. A arqueologia nos ensina que eles tiveram início com a *sedentarização* de certos grupos de caçadores-coletores, mas que só adquiriram amplitude e diversidade com o desenvolvimento da *agricultura* e da *criação*. Pensamos que o desenvolvimento dessas novas relações dos homens entre si e com a natureza, a possibilidade material e social de diferenciar os interesses dos indivíduos e dos grupos e de opô-los, a necessidade de controlar ritual e diretamente uma natureza cada vez mais domesticada, sem a qual o homem cada vez pode menos reproduzir-se, mas que não pode se reproduzir sem o homem, pensamos que essas novas condições e esses novos problemas fizeram surgir as hierarquias novas que se constituíram como uma vantagem para todos, uma *diferença que servia aos interesses de todos*, uma diferença *legítima*. E foi quando os dominadores podiam encarnar um interesse geral que os dominados consentiam na sua dominação.

É preciso, portanto, que todos os serviços dos dominadores não tenham sido puramente "imaginários", "ilusórios", para que tenha prosseguido o movimento que formou ordens, castas e classes dominantes — e o Estado, quando este aparece em certas sociedades de classe. (Pois existem muitas sociedades de classe *sem* Estado, os Tuaregues, por exemplo.)

É preciso então, também, que a "verdade" do poder faça suas provas no mundo visível. E se o poder se apresenta sempre como um contrato de compromisso recíproco, é preciso que os dominadores mantenham *suas* promessas. Sabemos muito bem que estamos face a poderes e representações simbólicas e que "tudo" pode "simbolizar" este poder, "provar" uma verdade. Cada ano a cheia das águas do Nilo não vinha inundar a terra, trazer a vida e "provar" que o faraó era realmente um deus e um deus benéfico, pois era ele que, através da realização dos ritos, tinha feito retornar as águas desaparecidas do leito seco do rio? E quando a desordem, a miséria, a fome reinavam, é porque o faraó não estava informado ou porque não era o verdadeiro faraó, mas um usurpador.

Mas tudo não passava de "símbolo" nesse poder e nessa representação do deus benfeitor, senhor das condições da vida. Não foram

necessárias a realeza e a unificação dos dois reinos, do Alto e Baixo Egito, para que os homens chegassem a controlar o curso do Nilo e a regularizar-lhe as cheias que traziam cada ano as aluviões nutritivas, a terra "negra" e fértil cercada pela terra "vermelha" do deserto? O Inca não abria habitualmente seus celeiros aos indigentes e, em caso de catástrofe, a todos sem discriminação? Não havia ele entendido aqueles grandes trabalhos de terraços, que conquistaram para a cultura do milho as escarpas não cultivadas das montanhas? Certamente, o milho era a planta das libações aos deuses e das cerimônias rituais. Era também um produto facilmente estocável e transportável para a aldeia, o palácio, para o Inca, a administração, o exército. Mas todo o milho estocado não se destinava só para o Inca, para a classe dominante.

É preciso, portanto, mais que a religião para que a religião domine os espíritos e a vida social. São necessárias algumas condições a mais para que ela se torne a forma de *soberania* (cf. Dumézil). É preciso que a religião se tenha tornado a forma das relações de produção e um de seus componentes internos. Isto deve ser explicado a partir de alguma coisa mais que o pensamento. Mas essas representações não existem somente como o *que interioriza no indivíduo* as relações que nasceriam sem elas (cf. Bourdieu); *as relações sociais nascem sempre simultaneamente fora do pensamento e nele*. O pensamento está sempre numa relação de *co-nascimento* com o real social. O pensamento não pode ver mais claro que o real que ele vê e o faz ver. E nós terminaremos com estas palavras de Marc Augé, ao analisar o desenvolvimento do profetismo nos Aladianos, Avicanos, Ebríanos da Costa do Marfim, submetidos à incerteza dos ciclos do cacau e das transformações da Costa do Marfim em nação capitalista, herança da África colonial:

"O ciclo do cacau: um reflexo na caverna. Vida em dobro também, senão tripla, a do pescador ébrio contemplando na água da laguna a imagem turva das torres de Abidjan" (*Théorie du pouvoir et idéologie*, Paris, Hermann, 1975, p. XXIII).

Será preciso ainda muito tempo para que a infelicidade e a felicidade não sejam mais o feito de deuses mortos que não querem morrer e jamais cessaram de se nutrir da carne e do pensamento dos homens vivos, de suas relações, de nossas relações.

# ÍNDICE ANALÍTICO E ONOMÁSTICO

- A**
- Abeles, M., 30  
 Adams, 178  
 Aguiar, Neuma, 33  
 Althusser, Louis, 62, 111, 116, 174, 181  
 Amin, Samir, 21  
 analogia, 78, 80, 83, 84, 86, 150, 157, 158  
 Anaximandro, 85  
 Antífon, 191  
 Antropologia Econômica, 8, 31, 46  
 antropomorfização, 39  
 Aristóteles, 74, 75, 86, 191, 200  
 astecas, 107, 197  
 Augé, Marc, 30, 33, 203
- B**
- Balibar, 116, 181  
 Bandler, 107  
 Banton, M., 146  
 Bantos, 53-5  
 Baruya, 7, 13, 14, 124-48, 163-73  
 Belensky, 94  
 Berndt, 123  
 Bloch, Ernst, 192  
 Boiteau, P., 94  
 Bonte, 184  
 bosquímanos, 118, 119, 122  
 Bourdieu, 203  
 Brinkmann, Carl, 42  
 Burnet, 87
- C**
- capital, 60-71, 152  
 capitalismo industrial, 100-2  
 Carneiro, Robert L., 37  
 Carvalho, Edgard de Assis, 11, 15-8  
 Caso, A., 107  
 causalidade(s), 161  
 da economia, 11, 15, 17  
 estrutural(is), 112, 122  
 Childe, 95  
 circulação simples, 69, 147  
 Clark, 94  
 Clastres, Pierre, 29, 45  
 comunidade(s), 19-24, 91-7  
 agrícola, 22  
 aldeã(s), 20, 91, 92  
 primitiva, 22, 23  
 rural, 22  
 Condominas, G., 94  
 Condorcet, 161, 190  
 conhecimento(s), científico, 74  
 mágicos, 166-8  
 verdadeiro, 190  
 consciência mítico-religiosa, 159, 160  
 consentimento, 192, 193  
 contradição, antagônica, 60-2  
 interna, 60-96  
 cooperação, 56, 57, 114, 115, 117, 121  
 Copans, Jean, 33, 37  
 Cornford, 87  
 correspondência, estrutural, 77  
 interna, 60
- D**
- Cresswell, Robert, 33, 198  
 cristianismo, 154, 155
- dádiva, 148  
 Dalton, G., 8  
 Davas, D., 118  
 Deluz, A., 139  
 desigualdade(s), 146, 147, 154, 167, 170  
 sociais, 24, 106  
 Détiene, Marcel, 53  
 Devore, I., 114, 118  
 diferenciação social, 46, 201  
 dinheiro, 69, 70  
 dominação, 200, 201  
 Dumézil, 203  
 Dumont, Louis, 45, 180  
 Dunlop, Ian, 8
- E**
- economia(s), mercantil, 148  
 primitivas, 139  
 ecossistema, 53, 55  
 Elkin, 123  
 empirismo, 111, 113, 179  
 Engels, F., 22, 23, 60, 63, 64, 73, 93, 97, 99, 100-4, 107, 116, 149, 150, 151, 153-6  
 equivalente geral, 140, 141  
 escravidão, 201  
 greco-romana, 199  
 Espártaco, 201  
 Estado, 156, 184, 202  
 estruturalismo, 12, 18, 29, 113  
 estrutura(s), 9, 59  
 formais, 9  
 etnocentrismo, 111  
 etnocência, 175  
 excedente, 37, 38, 69, 95, 139  
 exploração, 197, 198  
 do homem pelo homem, 37
- F**
- faró, 187, 193, 197, 202  
 fatores de produção, 18
- G**
- fetichismo, 67, 68, 149, 152, 162  
 filosofia, 85-7, 161, 173  
 Firth, R., 40, 108, 171  
 força(s), de trabalho, 70, 71, 175  
 naturais, 154  
 produtivas, 10, 13, 59, 60, 61, 63, 64, 97, 100, 102, 115, 116, 121, 149, 157, 175, 177, 179, 185, 201  
 sociais, 154  
 Foucault, Michel, 81  
 Frankfurt, Henry, 85, 178  
 Freud, 74, 75  
 Freund, A., 125  
 Fry, 123  
 funções, 111-3, 174, 176, 178, 179, 181
- H**
- Garaudy, Roger, 21, 33  
 Gibson, 107  
 Gilliard, E. T., 136  
 Godelier, Maurice, 7-11, 13, 16, 18-34, 37, 47, 59, 61, 63, 66, 77, 104, 108, 111, 118, 124, 139, 144, 149, 163, 174, 185  
 Gouro, 116, 178
- H**
- Harmatta, J., 94  
 Harris, David, 53  
 Haudricourt, André G., 41, 42, 176  
 Hegel, 65, 161, 172, 173  
 Heidegger, 173  
 Henry, E., 125  
 Hesíodo, 185  
 Hiatt, R., 114  
 história, 88, 90  
 Hórus, 187  
 Howell, Nancy, 119  
 Hume, David, 84
- I**
- ideal, 187  
 ideológico, 190  
 não-ideológico, 190  
 idealidades, 24, 150-2, 173

- idéias dominantes, 182, 183, 199  
ideologia(s), 51, 149-62, 174, 182, 183, 189, 192, 196  
religiosa, 149, 155, 156, 161  
Incas, 19, 28, 50, 51, 110, 194-6  
infra-estrutura, 109, 111-3, 122, 174-84  
instituições, 174, 176, 178, 179  
interdição(ões), 165, 166  
sexual, 166  
invisível, 163-73  
Izard, Michel, 198
- J**  
Jacobsen, Th., 85  
Jones, E. Lancaster, 120
- K**  
Kant, 173  
Katz, F., 107  
Keynes, 139  
Kovalevski, 42  
Kuikurusu, 37, 38  
Kukakuka, 124, 137
- L**  
Laughlin, Charles, 194  
Laughlin, Elizabeth, 194  
Lee, Richard, 114, 118, 120  
Lenin, 22, 62, 116  
Lévi-Strauss, Claude, 7, 12, 26, 27, 30, 32, 78-81, 83, 84, 86-90, 110, 112, 157-9, 190  
linhagem, 13, 14  
Lloyd, G. E. R., 87  
Lowie, 44  
Lua, 168-70, 172  
lucro, 69-73, 145, 146  
luta de classes, 100, 102  
Lynch, M., 125
- M**  
magia(s), 39, 40, 153, 158, 168, 170-2  
negra, 167  
Maime, 42
- N**  
natureza, 149, 150, 152, 156, 157, 184  
Needham, Joseph, 176
- O**  
Omarakana, 40, 171  
opacidade, 50, 51, 53  
Oppenheim, 178
- P**  
parentesco, 11-4, 16, 18-20, 24, 48, 49, 180, 181  
relações de, 76, 77, 109, 110, 112, 159, 160, 177, 183, 184, 186, 187, 202  
Parsons, Talcott, 47  
pensamento, 78, 80-4, 88, 184, 188, 203  
analógico, 79  
científico, 74, 85, 160  
dialético, 172  
filosófico, 86, 160  
funções do, 187-9  
grego, 85-87  
mítico, 77-9, 81, 83, 84, 86, 87, 90, 158, 160  
primitivo, 150-2, 158  
selvagem, 25, 74, 76-90  
percepção, 83, 84  
Platão, 173  
poder, de dominação, 29, 192, 193  
de exploração, 45  
de função, 45  
mágico, 153  
Polanyi, K., 8  
politeísmo, 155  
Pouillon, F., 30  
Powell, Baden, 45  
prática, mágica, 163, 164  
simbólica, 117  
processo(s), de trabalho, 113, 114, 176, 178, 185  
social de produção, 113, 115, 178  
produção mercantil, 98, 100, 101, 162  
propriedade, 44  
privada, 97, 98, 100, 101, 107
- R**  
racionalidade, econômica, 8
- S**  
intencional, 50  
intencional, 50  
Radcliffe-Brown, 84, 123, 180  
Rand, A. L., 136  
realidade(s) ideal(ais), 186-9  
reciprocidade, 12, 114, 115, 117, 196  
reificação, 152  
relações, de aliança, 17, 18, 177  
de classe, 201  
de correspondência, 42  
de dominação, 27, 184, 197  
de parentesco, ver parentesco  
de produção, 10, 13, 17, 20, 50, 59-61, 64, 65, 110, 112-4, 122, 175, 177, 178, 180-2, 186, 196, 199, 201, 203  
de produção escravistas, 200  
econômicas, 72  
sociais, 180, 182-4, 186, 188, 191, 199, 203  
religião, 52, 149-62, 170, 173, 180, 190, 196, 203  
representação(ões), 24-6, 53, 55, 66, 67, 161, 176, 185-90, 192, 200, 203  
da natureza, 150  
da realidade, 188  
formas de, 41  
ideológica(s), 160, 182, 189, 190, 200  
ilusórias, 77, 157, 159, 161, 189, 190  
imaginárias, 161  
matemática, 85, 86  
míticas, 73, 74, 77, 78  
religiosa(s), 151, 153, 157, 190  
simbólicas, 202  
reprodução social, 16, 17  
Rey, 178  
Ricardo, 142  
ritos, 160  
Rose, F., 114
- S**  
saber mágico, 148  
Sahlins, M., 146  
sal, 13, 14, 124-48  
Salisbury, 38  
Santiago, Theo, 19, 20, 28, 33

- Santo Agostinho, 172  
 Sauer, Carl, 120  
 Saville, J., 110  
 Schmidt, Conrad, 149  
 sedentarização, 120, 202  
 Sereni, Emilio, 93  
 Sève, Lucien, 9, 10, 59, 61-3  
 sexo, repressão do, 166  
 Sianes, 38, 43  
 Simonovskaia, L., 98  
 sistema, das/de representações, 53,  
 186, 188, 189  
 econômico, 9  
 intertribal, 136  
 Smith, A., 146  
 socialismo, 102, 104  
 sociedade(s), cinegéticas, 15  
 de classes, 99, 100  
 neolíticas, 139  
 pré-capitalistas, 22, 156  
 primitiva(s), 158, 159, 171  
 sem classes, 99, 100  
 Sol, 168-70, 172  
 Soustelle, J., 197  
 Spinoza, 68  
 Spooner, B., 118  
 Stalin, 104  
 Sterin, A., 97  
 Strehlew, 123  
 subsistência, 13, 37, 38, 139  
 superestrutura, 112, 174, 177, 179-81  
 Suret-Canale, J., 94
- T**  
 Takahashi, 98  
 Terra, 168, 169, 172  
 terra, propriedade da, 13, 14, 18, 19,  
 42-5  
 Terray, Emmanuel, 110, 116, 178  
 Tikopoa, 40, 171  
 totens, 118  
 trabalho, 39, 141, 144, 176  
 coletivo, 127  
 divisão do, 121, 126-30, 178
- divisão sexual do, 13, 129  
 individual, 127  
 morto, 181  
 produtivo, 14, 172  
 social, 14  
 vivo, 27, 181  
 transparência, 50, 51, 53  
 Trobriandeses, 146  
 troca, 12, 131-48, 197  
 Tuaregues, 184, 202  
 Turnbull, Colin, 15, 56  
 Tylor, 89
- U**  
 unidade(s) de produção, 17, 114, 121  
 utopia(s), 192
- V**  
 valor, 152  
 de troca, 139, 141  
 de uso, 139, 140  
 Van Gennep, 79  
 Venturi, 93  
 Vernant, J.-P., 85-7  
 violência, 192, 193, 199, 200  
 visível, 163-73  
 Vladimirtsov, 94
- W**  
 Will, D., 180  
 Wittfogel, K., 94, 105
- X**  
 xamã(s), 167, 170
- Y**  
 Yengoyan, Aram, 16, 17, 109, 112,  
 119, 120, 122  
 Youndouyé, 134, 136, 141, 142  
 Yoyué, 136, 142, 145
- Z**  
 Zassoulitch, Vera, 22, 23, 63, 102