



HAL
open science

Neo-patrimonialismo e populismo: uma leitura pela reciprocidade

Eric Sabourin

► **To cite this version:**

Eric Sabourin. Neo-patrimonialismo e populismo: uma leitura pela reciprocidade. Revista de estudos e pesquisas sobre as Americas, 2011. hal-02819340

HAL Id: hal-02819340

<https://hal.science/hal-02819340>

Submitted on 6 Jun 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Neo-patrimonialismo e populismo: uma leitura pela reciprocidade

Eric Sabourin

CIRAD

Resumo

Este artigo propõe uma leitura dos processos de neo-patrimonialismo em particular nos Estados africanos e de neo populismo nos Estados latino-americanos a luz da lógica de reciprocidade. Defende a hipótese que o princípio de reciprocidade sendo diferente daquele da troca (e em particular da troca mercantil), ele pode gerar formas de alienação específicas e não redutíveis a principal forma de alienação do sistema de troca: a exploração capitalista analisada por Marx.

Abstract

This article proposes a reading of neo-patrimonial processes, analyzed in particular in the African countries and neo populism in Latin American states in light of the logic of reciprocity. The main hypothesis is that the principle of reciprocity is different from the principle of exchange (and in particular the exchange market). So it can generate specific forms of alienation which are not reducible to the main form of alienation in the exchange system: the capitalist exploitation analyzed by Marx

Introdução

Este artigo propõe uma leitura dos processos de neo-patrimonialismo, analisados em particular nos Estados africanos e de neo populismo nos Estados latino-americanos a luz da lógica de reciprocidade.

Proponho completar a análises já estabelecidas desses dois fenômenos, por elementos trazidos pela teoria moderna da reciprocidade de Temple (Temple e Chabal ;1995; Temple, 2003a; Temple, 2010). Defendo a hipótese que o princípio de reciprocidade sendo diferente daquele da troca (e em particular da troca mercantil), ele pode gerar formas de alienação específicas e não redutíveis a principal forma de alienação do sistema de troca: a exploração capitalista analisada por Marx. Após um breve retorno sobre a teoria moderna da reciprocidade e a noção de alienação, proponho desenvolver essa hipótese a partir de três exemplos: os limites das relações de reciprocidade negativa e a sua superação pelas organizações indígenas americanas; a crítica do neo-patrimonialismo na África e, finalmente a análise dos populismos na América Latina contemporânea.

O artigo se divide em três partes. A primeira lembra brevemente as bases da teoria da reciprocidade e a necessidade de desenvolver uma crítica das formas de alienação específicas dos sistemas de reciprocidade, por pertencer a uma lógica diferente dos sistemas governados apenas pela lógica ocidental da troca. A segunda parte aplica esta proposta ao caso do neo-patrimonialismo na África e a terceira ao populismo nos países da América Latina. As considerações finais voltam sobre essa hipótese.

¹ Sociólogo e antropólogo, pesquisador titular do CIRAD, Departamento Meio Ambiente e Sociedade, Unidade de pesquisa Art-DEV, Montpellier, França, sabourin@cirad.fr

1. Reciprocidade e alienação

Para a etnologia e a antropologia, a reciprocidade designou por muito tempo as prestações mútuas de alimentos, de bens e de serviços entre pessoas e entre grupos (Malinowski, 1922), em particular nas sociedades indígenas e camponesas.

Mauss identificou no Ensaio sobre a dádiva (1924) a tríplice obrigação de “dar, receber e retribuir”. No final da sua obra ele desenvolve um esboço da diferenciação das estruturas de reciprocidade, entre as formas de reciprocidade direta e indireta (Mauss, 1931).

Lévi-Strauss (1949) pôde, assim, propor um princípio de reciprocidade governando o conjunto das relações e estruturas de parentesco.

Do ponto de vista antropológico, o princípio de reciprocidade corresponde a um ato reflexivo e reversível entre sujeitos, a uma relação intersubjetiva. Ele se diferencia assim da troca que pode ser reduzida a uma simples permuta de bens ou de objetos.

Paralelamente à renovação das pesquisas sobre o dom moderno (Martins, 2002; 2006; Martins e Nunes, 2004), a antropologia econômica e a sociologia econômica, a partir da releitura dos trabalhos de Mauss e de Polanyi, continuaram a mobilizar a noção de reciprocidade a propósito das relações de sociabilidade privada ou de sociabilidade primária (Caillé, 2001) e das prestações da economia chamada de não mercantil (Laville, 2003). A reciprocidade como princípio ou categoria econômica foi assim reabilitada recentemente a partir dos trabalhos referentes à economia solidária (Laville, 2000).

A renovação da teoria da reciprocidade

O primeiro elemento próprio à teoria da reciprocidade envolve a definição do conceito do ponto de vista socio-antropológico. O *princípio de reciprocidade não se limita a uma relação de dádiva/contra-dádiva entre pares ou grupos sociais simétricos*. O reducionismo dessa definição, que por muito tempo prevaleceu na antropologia, conduz a uma confusão entre troca simétrica e reciprocidade. Esse impasse persistirá, enquanto a reciprocidade for interpretada com a lógica binária que convém à troca. A troca pode se reduzir, no limite, a uma permuta de objetos. Temple e Chabal (1995) propõem recorrer à lógica ternária de Lupasco (1951), que faz aparecer um Terceiro incluído na relação de reciprocidade. Permite, assim, interpretá-lo como o ser dessa relação e dar conta dela como da estrutura originária da intersubjetividade, irreduzível à troca de bens, que libera do laço social ou da dívida.

Do ponto de vista econômico, a reciprocidade constitui, portanto, não somente uma categoria econômica diferente da troca mercantil, mas um princípio econômico oposto ao da troca ou mesmo antagonista da troca.

O segundo elemento da teoria é que *a reciprocidade pode assumir várias formas*. A antropologia consagrou apenas a reciprocidade das dádivas: oferendas, partilhas, prestações totais, *potlatch* que constituem o que Temple e Chabal (1995) designam pela *forma positiva* da reciprocidade. Mas existe, também, uma forma de *reciprocidade negativa*: a dos ciclos de vingança. Diferentemente da troca, cujo desenvolvimento é associado à lógica da concorrência e do acúmulo pelo lucro, a lógica da vingança está ligada a uma dialética da honra como a da dádiva está ligada a uma dialética do prestígio. Contudo, a sede de prestígio (fonte de autoridade e, portanto, de poder, nas sociedades de reciprocidade)

motiva o crescimento da dádiva “*mais eu dou, mais eu sou*”. Entre as expressões extremas das formas negativas e positivas da reciprocidade, as sociedades estabeleceram, então, diversas formas intermediárias. Trata-se, em particular, de controlar o crescimento da dádiva: a ostentação, o *potlatch*, a dádiva agonística que podem destruir e submeter o outro mediante o prestígio.

Em terceiro lugar, *as relações de reciprocidade podem ser analisadas em termos de estruturas*, no sentido antropológico do termo. Assim, se distinguem segundo algumas estruturas elementares, tais como propostas inicialmente por Mauss (1931), Lévi-Strauss (1949), Scubla (1985) e Temple (1998). As relações de reciprocidade estruturadas sob uma forma simétrica são aquelas que geram valores afetivos e éticos, como o havia identificado Aristóteles (1994). A relação de reciprocidade em uma estrutura bilateral simétrica gera um sentimento de amizade; a estrutura de divisão simétrica dos bens dentro de um grupo gera a justiça. Assim, outros tipos de relação, em outras estruturas, podem produzir outros valores específicos.

O quarto elemento da teoria remete aos *diferentes níveis do princípio de reciprocidade e aos modos que lhe são específicos*. Existem três planos ou níveis de reciprocidade: o real, o simbólico (a linguagem) e o imaginário (as representações) (Temple, 2010).

Assim, existem várias *estruturas fundamentais de reciprocidade* que geram sentimentos diferentes e, portanto, valores diferentes. Existem várias *formas* de reciprocidade, que lhe conferem imaginários diferentes. O sentimento do ser originário pode ser capturado no imaginário do prestígio ou no da vingança, dando lugar a formas de reciprocidade positivas, negativas e simétricas.

Estruturas, níveis e formas se articulam para formar sistemas de reciprocidade.

Alienação na reciprocidade

A alienação no sentido sociológico e antropológico corresponde a toda limitação ou a todo condicionamento objetivamente imposto a um indivíduo pelo funcionamento da sociedade e vivido como uma alteração dos direitos humanos fundamentais.

Utilizo a noção de alienação no sentido subjetivo de Marx (1972), a privação material e no sentido objetivo de alteração, de desvio perverso levando a perda do sentido das coisas.

Pode ser entendida no sentido dado por Hégel (1993) e Marx :a privação da liberdade ou de direitos humanos sofrida por um indivíduo ou um grupo social sob a pressão de fatores permanentes (Hégel) ou históricos (Marx) que o os sujeitam a natureza ou à uma classe dominante.

Por extensão utilizarei aqui a noção de alienação no sentido dado por Haber (2007) como privação dos médios concretos de exercício da liberdade, mas também como perda de sentido e de objetividade de um pensamento ou de uma relação.

Janus bifrons, l'aliénation est autant une « diminution qui transforme » qu'une « dépendance qui assujettit et emprisonne » (p. 36). Ce qui unit les deux aspects du phénomène, c'est un mécanisme inquiétant de transfert par lequel la victime devient complice du mal qui l'accable (Haber, 2007 p 33-36).

As comunidades de reciprocidade têm encontrado respostas mostrando que analisaram desde há tempo as formas de alienação mais legíveis como os excessos provocados pela dádiva agonística na procura do prestígio ou pela assimetria da relação e

que levam a submissão do obrigado e a uma perda e sentido desse relacionamento.

A longa história dos conflitos, resistências e guerras entre sociedades igualitárias e sociedades tribais, lembra-nos igualmente as oposições entre as diferentes expressões da reciprocidade nos sistemas comunitários.

Em contrapartida, nos sistemas mistos, herdados das invasões e ocupações coloniais, a dominação ocidental e as imbricações entre as lógicas de troca e de reciprocidade complicaram a análise e tornaram a crítica da alienação própria à reciprocidade mais difícil.

Reciprocidade assimétrica e dependência

As propostas de Aristóteles, em *A Ética à Nicômaco*, as observações de Mauss sobre as primeiras sociedades no *Ensaio sobre a dádiva*, confirmam a análise antiga da alienação provocada pela reciprocidade assimétrica. O crescimento da dádiva se traduz pela submissão e dependência do donatário e pelo prestígio do doador.

A resposta a essa forma de alienação também é antiga; é a busca da reciprocidade simétrica que equilibra as dádivas, tanto no sentido material como no plano simbólico.

No entanto, a reciprocidade simétrica não significa a busca de uma igualdade perfeita e utópica entre os indivíduos. Ela expressa a preocupação por uma harmonia social do grupo, para que cada um possa satisfazer suas necessidades elementares. Evidentemente, em todas as comunidades humanas, sempre existiram estratificações ou mesmo hierarquias, entre classes de idade ou de sexo, entre caçadores, guerreiros ou feiticeiros. Do mesmo modo, a especialização dos estatutos e sua fixação têm dado lugar às classes e às castas.

A alienação começa freqüentemente com a irreversibilidade da relação no tempo, incluindo de uma geração à outra quando se trata de irreversibilidade de estatutos como no caso das castas (Dumont, 1966). Dito isto, o estatuto de prisioneiro ou de escravo na Antiguidade indo-européia e mediterrânea não tinha nada a ver com o estatuto do escravo nas sociedades coloniais ocidentais. Ele era bem tratado para poder exercer dignamente um trabalho de qualidade. Em consequência, o tratamento humano e a natureza da relação de mestre para escravo eram igualmente diferentes.

Além do mais, como em toda comunidade humana, toda relação de assimetria não é alienante ou não é vivida como tal. Nas sociedades primeiras, na antiguidade (Aristóteles, Homero) e até no sistema medieval (Duby, 1974; 1978), o complemento da submissão e da obediência era a proteção e a generosidade do senhor. A desigualdade das riquezas materiais não tirava a obrigação de respeitar esses valores éticos e a sua expressão material ou instrumental.

A alienação começa com a perda do sentido dos valores éticos ou com o desaparecimento desses valores quando acaba toda relação de reciprocidade simétrica.

Reciprocidade positiva e reciprocidade negativa

A reciprocidade das dádivas não é exclusiva da reciprocidade de vingança, como mostraram Temple e Chabal (1995) no caso dos *Jivaro* ou dos *Nuer* (Chabal, 2006).

Também, a reciprocidade negativa é baseada na busca da simetria das mortes ou dos raptos. A reciprocidade de vingança torna-se alienante quando ela domina tanto a reciprocidade positiva que ela coloca em perigo a

sobrevivência da comunidade. Do mesmo modo, se ela é limitada ou proibida por um constrangimento exterior, por exemplo, a colonização do território, a impossibilidade de praticar a reciprocidade negativa pode desestruturar uma sociedade guerreira e conduzi-la à submissão, à desintegração ou ao caos.

Entre os *Jivaro* do Peru, essa ameaça não se concretizou nem pela ocupação Inca, nem pela dos espanhóis que fracassaram, mas sim mediante a colonização nacional protegida pelo exército peruano, tecnologicamente e numericamente superior aos índios (Sabourin, 1982 a e b).

É em reação a essa situação colonial que os *Jivaro* do Peru optaram por uma dinâmica de reciprocidade positiva, de aliança entre clãs, para sobreviver nessas novas condições. Assim, a organização autônoma das etnias ameríndias da Amazônia e do Chaco foi construída em torno de dois tipos de mecanismos específicos do princípio de reciprocidade.

O primeiro deles foi a passagem de uma dinâmica de reciprocidade negativa (reco sobre si, rivalidades dos clãs e vingança) a uma dinâmica da reciprocidade positiva (aliança entre famílias, convites mútuos e reciprocidade das dádivas). Foi principalmente o caso das etnias do piemontês Amazônico, de tradição guerreira (grupos étnicos *Jivaro*, *Ashaninka*, *Yanesha*, *Machiguenga*, *Cashinahua*). Aconteceu também, às vezes em comunidades andinas que praticavam ainda formas de reciprocidade negativa, mesmo se ritualizadas, como os combates de *Tinku*. O caso da criação do Congresso Amuesha (Smith, 1984), das federações *Ashaninka* e do Conselho *Aguaruna* e *Huambisa* no Peru, ilustra bem essa dinâmica (Sabourin, 1982a, Temple, 2000).

O segundo processo correspondeu a uma ampliação e um re-equilíbrio da reciprocidade positiva assimétrica e associada ao caciquismo. Trata-se do poder dos chefes locais, chamados frequentemente de caciques desde a colonização espanhola. Traduziu-se por uma passagem a uma forma de reciprocidade mais simétrica: a do debate pelo diálogo e da partilha da autoridade.

Temple (2000) relata que durante a fundação, em outubro de 1974, do Conselho Indígena do Paraguai, seus responsáveis tiveram que escolher entre duas teorias. A primeira, chamada de “mosaico”, defendida por antropólogos culturalistas ou marxistas, consistia em uma tentativa de “conservação” isolada das comunidades étnicas. O que equivalia, a termo, a condená-los a uma aliança material (ou de classe) com os colonos e para a integração na sociedade nacional. A segunda teoria era a do conselho que preconizava o reconhecimento de um poder ameríndio deliberativo e executivo soberano face à sociedade nacional e à civilização ocidental.

Alberto Santa-Cruz, presidente do Parlamento Indígena do Cone Sul e eleito presidente do Conselho Indígena do Paraguai, opunha então a via do Conselho à do “caciquismo”² que tinha prevalecido outrora. “*O Caciquismo fracassou frente à colonização, mas nós*

² Segundo Temple (2000b), no Paraguai, o termo “cacique” foi imposto pelos espanhóis para designar os dirigentes das comunidades, por exemplo, os *mburivicha* dos guaranis, que tinham costume de se desafiarem através de provas de força, de convites, festas, danças, discursos e redistribuições de alimentos para adquirir o maior prestígio. Por sua generosidade e sua eloquência, eles mereciam alianças matrimoniais, guerreiras e podiam dirigir vários milhares de famílias. Mas a busca pela aliança era o objetivo principal dessas dádivas. A aliança constituía a palavra mestre da gênese dessas sociedades.

encontramos uma nova forma de poder mais adaptada: é o Conselho”.

Trata-se aí de uma passagem da reciprocidade positiva (a reciprocidade das dádivas) em direção à reciprocidade simétrica (a partilha da autoridade). De fato, indica Temple (2000), os chefes locais ou regionais tinham transformado a reciprocidade das origens em dialética da dádiva, ou seja, em competição para o prestígio (*mais eu dou, maior sou*). A reciprocidade simétrica corresponde à paridade entre os donatários “*sem referência a quem pode dar mais*”, precisa Temple (2000). Para ele, essa forma de reciprocidade gera mais que a compreensão mútua proveniente do diálogo e dos debates do conselho: ela produz valores éticos como a confiança, a amizade, a justiça e a responsabilidade, “*valores que são preferidos ao prestígio, que depende da quantidade do que podemos oferecer aos outros*” (idem, tradução nossa).

As etnias amazônicas da Bolívia e do Peru, que foram informadas da criação do Conselho Indígena do Paraguai, se reconheceram nessa nova expressão mais equilibrada da reciprocidade e na dinâmica de generalização da reciprocidade.

Segundo Temple (2000), a liberdade reivindicada pelos ameríndios não se limita à afirmação dos direitos do indivíduo e das suas próprias faculdades, mas igualmente as capacidades que ele recebe de sua participação em uma assembléia comunitária. Essa participação supõe renunciar em parte ao uso de sua própria força contra os outros, na medida em que desse reconhecimento nasce um valor comum irredutível ao indivíduo ou a outra parte. Para ele, a assembléia comunitária faz referência à humanidade que nasce da relação com o outro e não da fusão em uma massa de indivíduos idênticos.

As palavras de Santa-Cruz não significam a soma das forças de uns para afrontar os outros, senão a renúncia à força (ou a certas alianças com forças coloniais ou da sociedade nacional) para criar uma situação moral superior. A expressão seria a de homens que querem viver em respeito mútuo, na paz, na amizade e na justiça e que pretendem ser responsáveis pela humanidade e pela natureza (Temple, 2000b, tradução nossa).

A tese patrimonial na África

Chabal e Daloz (1999) em *L’Afrique est partie! Le désordre comme instrument politique (a África partiu ! Desordem como instrumento político)* consideram que um dirigente não adquire sua legitimidade através de um bom governo, mas por sua capacidade em trazer benefícios à comunidade que o elegeu com as conseqüências do seu poder. Opostamente ao modelo do Estado não patrimonial de Max Weber (1921-1995), onde a redistribuição é igualitária e horizontal, essa redistribuição acontece verticalmente em benefício de um eleitorado particular. Nesse sistema, a oposição não tem lugar, pois os vencedores das competições eleitorais “faturam todas as apostas”. De onde a falência do modelo de democracia parlamentar à maneira ocidental na maioria dos países africanos.

Para Chabal e Daloz, a manifestação da lógica social de reciprocidade assimétrica associada à noção de “patrimonialismo” se apóia sobre “o recurso espontâneo e racional aos recursos de um ambiente cultural profundamente enraizado” (Chabal & Daloz, 1999: 132).

As elites e as redes sociais que formam suas clientelas encontrando seu interesse em “um estado de confusão, de incerteza, às vezes de caos, que caracteriza muitas vezes os regimes políticos africanos” (idem, p. XVIII), seria

preciso considerar que o caráter informal do político e do Estado possa ser na África “um traço constituinte da ordem sociopolítica para um futuro previsível” (p. 14) e que, logo, nem o “desenvolvimento”, nem a democratização, nem a implantação de uma forma de Estado de direito estariam na ordem do dia.

Os autores, ao longo da obra, reafirmam a intuição da existência de um princípio econômico e social africano diferente do sistema ocidental de desenvolvimento da troca.

A teoria da reciprocidade poderia dividir com eles a idéia “*que, em compensação, é vantajoso orientar a reflexão sob o ângulo de uma ‘economia moral da corrupção’ que busca entender os resultados desses comportamentos fixados em lógicas sociais preponderantes*” (p 78-79, Tradução nossa). Mas a definição dessas lógicas sociais deve ser questionada e analisada.

Chabal e Daloz escrevem: “*Nesse sentido, poderíamos considerar que nos situamos em um relativa continuidade em relação às estruturas pré-coloniais que repousavam fortemente sobre imperativos obrigatórios de trocas de bens e de apoios, a remuneração dos corretores, de onipresentes modalidades de presente prévio, das cobranças de tributos seguidas de redistribuições, ou mesmo, às vezes, o controle secular das pistas, ou a prática das razzias.* (idem, p.124; Tradução nossa)

Os autores reconhecem incidentalmente que são os constrangimentos da política moderna que deformam a obrigação moral da reciprocidade conforme estruturas pré-coloniais. “*A corrupção releva unicamente de uma pura procura egoísta de lucro suplementar? Ela não se encontra amplamente ligada a prescrições de redistribuição?*”... Ela constituiria, então, um elemento de um

“*patrimônio sociocultural comum*” (p 123; Tradução nossa).

Temple (2003b) lembra que “o Ocidente proíbe, na realidade, à norma africana de regular a corrupção, se aceitamos chamar de corrupção o desvio em parques privados da riqueza, uma riqueza acumulada normalmente visando sua redistribuição. Esse desvio é a transformação do *capital de redistribuição* em *capital de acúmulo ou de investimento para fins privados*. A *estrutura africana* é, portanto, o domínio dos interesses privados, enquanto a ação dos ocidentais visa destruir essa estrutura pela generalização da concorrência pelo poder.”

Temple (2003b) considera, portanto, que Chabal e Daloz criam um impasse sobre os critérios africanos da autoridade pública medindo a autoridade ou o poder conforme critérios ocidentais, ou seja, em termos de potência material, financeira, militar.

Em uma comunidade africana autônoma, o controle do big man se faz a partir da comunidade de maneira ascendente. O homem forte é responsável pela sua produção e pela sua generosidade. Se ele se beneficia com contra-dádivas dos seus donatários e chega a organizar uma produção cujo capital de redistribuição cresce graças a uma gestão hábil das dádivas e contra-dádivas, a comunidade cuida para que essa organização seja para o benefício de todos. O benefício final do homem forte é certamente espiritual: é o nome ou o reconhecimento que valem sua generosidade ou sua competência. Contudo, ao nível do Estado, o capital de redistribuição é obtido não da comunidade, mas da ajuda internacional ou dos lucros da venda dos recursos nacionais para companhias estrangeiras. A redistribuição não é mais controlada pela reciprocidade produtiva, mas pelos bancos e os interesses das firmas supranacionais. Atualmente, o controle democrático popular ou comunitário está suprimido. O homem forte não pode mais ser chamado de autoridade moral exceto por uma confusão voluntária moral. Substituímos o homem de palavra africano pelo big man inglês. (Temple, 2003b: 15, Tradução nossa).

Sob essa visão truncada, Chabal e Daloz não chegam a ler na lógica de redistribuição africana a natureza da resistência em relação à da livre troca. Sob a noção de *quadro informal* se desenha uma perspectiva prática chamada *trocas personalizadas na base de toda notoriedade*. Contudo, acrescentam (2003b) “*trocas personalizadas* levam a outra perspectiva que a da livre troca, que é por definição despersonalizada, *livre* querendo dizer, no Ocidente, livre de toda opressão de qualquer ordem simbólica que seja, ou ainda, reduzida ao único valor de utilidade da coisa trocada”.

Chabal e Daloz reconhecem bem a *personalização* das chamadas trocas como estando *na base da notoriedade*. Se a *notoriedade* é sinônimo de *poder*, esse poder não depende das coisas trocadas mas da personalização de suas trocas. Tal associação entre personalização e notoriedade não é, sem dúvidas, um perigo se ela não corresponde, efetivamente, ao sistema formal ocidental, ela leva, então, *a outro sistema formal*. (Bayart, 1989).

Segundo Temple (2003b) “Podemos, portanto, ter uma segunda leitura dessa constatação : “*a supremacia das redes informais (comunitárias ou faccionais) ligando em permanência o conjunto dos sistemas político-sociais do mais ‘alto’ ao mais ‘baixo’, torna-se óbvia*”, pois basta suprimir a palavra *informal* para ser interpelado pela *lógica das instituições africanas*”. Tradução nossa

Chabal e Daloz concluem sua argumentação através de cinco constatações às quais Temple (2003b) responde com base na teoria da reciprocidade.

1. A primeira se refere à dupla indivíduo-comunidade.

Nós avançamos que as racionalidades individuais permanecem fortemente submetidas a lógicas coletivas. Queremos dizer aqui, por um lado, a persistência de um respeito preponderante em direção à comunidade da qual somos provenientes e suas diversas prescrições; por outro lado, que as relações de poder (político) se expressam sempre em referência a esse quadro. (Tradução nossa).

Para Temple (2003b) “as prescrições éticas das culturas africanas não estão escritas e elas devem voltar às fontes de suas matrizes de origem, ou seja, às estruturas de reciprocidade. Não é, portanto, ao coletivo que o particular deve suas referências, mas às suas relações com outro, segundo certa lógica”.

2. O segundo ponto se refere ao imperativo da reciprocidade tão manifestamente “onipresente nas relações políticas”.

Nós não entendemos isto como uma simples troca de favores recíprocas, que, de fato, poderíamos encontrar em muitos lugares do mundo, mas uma atitude muito mais fundamental que governa o conjunto das relações sociais políticas (entre atores mais ou menos dominantes, como entre eles e suas comunidades, suas redes de domínio). Tradução nossa.

A reciprocidade é um *princípio*, diz Temple (2003b), mas sua *atualização* se traduz por *várias estruturas que produzem cada uma um valor particular* de modo que é possível construir sistemas éticos distintos uns dos outros em que testemunham as diversas culturas africanas. É, portanto, uma relação complexa e concreta com a reciprocidade que deveria se considerar, e não uma relação ideológica.

3. A preeminência das relações de natureza vertical sobre o plano político.

Praticamente toda carreira africana visa o estatuto do Big man, grande especialista em relações personalizadas e sempre preocupados em parecer estar acima dos seus concorrentes,

de tratá-los como clientes dentro do quadro de uma economia de afeição. A busca do poder, o acúmulo dos recursos parecem raramente um fim para as elites: trata-se mais fundamentalmente de fazer bom uso para ganhar duravelmente o coração dos que dependem de você, dos que serão considerados e se considerarão como sendo um dos seus (...). É por isso que as noções de abuso de poder e de corrupção não poderiam ter grande sentido nesses contextos, onde a idéia de honestidade não é apenas garantida por instituições que encarnariam uma Legitimidade Superior. Em compensação, a integridade corresponderia mais à reputação de estar na medida de nunca decepcionar os que pedem sua ajuda. (Tradução nossa)

Para Temple (idem) “a preeminência das estruturas verticais sobre o plano político é mantida pela tutela ocidental. Fora dessa tutela, o mercado de reciprocidade retoma seus direitos, e é então a *reciprocidade horizontal*, e não mais a vertical, que se torna a referência dominante”.

4. Contrariamente ao desenvolvimento capitalista que supõe que a maior parte do lucro não seja consumida, mas reinvestida a fim de permitir a impulsão dos meios de produção. “*Situamo-nos dentro de outra ética que ordenaria mais estender, dissipar os ganhos materiais, provando uma magnificência indispensável*” (no sentido duplo da magnitude e da generosidade).

Temple questiona igualmente a possibilidade e a pertinência de *outra economia* que a desenvolvida graças ao acúmulo do capital. A questão é saber se ela é competitiva com a do sistema capitalista e, se for, em quais condições?

5. No final da sua argumentação, Chabal e Daloz relativizam a idéia da *desordem como instrumento político* para a mais nuançada “*de um outro ordem econômico e político*”. Este seria baseado não mais na propriedade privada

e na troca, mas na *redistribuição do bem comum e da reciprocidade*. Mas, questiona Temple, tal desordem é possível ? E, se for, por que não é imposta como alternativa, pelo menos às vítimas do sistema capitalista ?

Não existe, com certeza, resposta única à diversidade das situações africanas. A hipótese que proponho, na continuidade dos nossos trabalhos na Nova Caledônia e no Brasil, é a da junção dos modos de alienação específicos ao sistema de troca e ao da reciprocidade. Por um lado, a crítica marxista de exploração é inoperante face à sistemas dominados pela reciprocidade tributária e a redistribuição ou sistemas mistos. Por outro lado, não existe crítica suficiente dos sistemas de reciprocidade, ou pelo menos, não existem expressões fortes o suficiente de tal crítica na África, para se opor à aliança objetiva entre os *big man* africanos e as firmas ou os estados dos países ocidentais ou mesmo da China.

Encontramo-nos, portanto, no círculo vicioso da superposição ou da sinergia de dois modos de alienação. Até agora, só tem na América Andina, qualquer que seja a fraqueza da crítica da alienação recíproca, onde a aliança entre as comunidades indígenas e as classes de trabalhadores explorados ou marginalizados, pode ter excluído do poder a oligarquia proveniente do colonialismo ocidental. Certamente, logo o novo poder foi taxado de neo-populista pela intelligentsia ocidental. Mas de qual populismo estamos falando?

O significado do populismo na América Latina

Os fenômenos de paternalismo, patrimonialismo e populismo não são sinônimos, longe disso, mesmo se freqüentemente eles são associados a cálculos eleitoreiros ou clientelistas.

Historicamente, o populismo é um movimento político russo do fim do século XIX (os [Narodniki](#)) que lutava contra o tsarismo apoiando-se sobre o povo e preconizando a transformação das comunidades agrárias tradicionais (Rioux, 2007).

Na política, o populismo designa a ideologia ou a atitude de alguns movimentos políticos que se referem ao povo para opor-se à elite dos governantes, ao grande capital, aos privilegiados ou a qualquer minoria tendo “monopolizado” o poder...acusados de trair de maneira egoísta os interesses da grande maioria. O populismo moderno (ao contrário do caso da Rússia do tsar) é, portanto, associado à existência de um regime de democracia representativa que ele critica.

O termo populismo é, em geral, usado em um sentido pejorativo por seus oponentes, quer dizer, as classes dirigentes ou os políticos no poder, para amalgamar e criticar todos os “arcaísmos” e freios ao desenvolvimento de sua política, que eles pensam detectar entre o povo. O termo pode ser igualmente associado aos comportamentos demagógicos e eleitoreiros de dirigentes políticos (Taguieff, 2007).

Enquanto a Europa conhece atualmente principalmente expressões populistas de direita e de extrema direita, a América Latina desenvolve populismos de esquerda, extrema esquerda e mesmo indianistas (Laclau, 2008). Além das ambições individuais e das derivas autoritárias de alguns líderes latino-americanos, em particular do presidente Hugo Chavez, seria um erro confundir populismos europeus e latino-americanos, ou do mesmo modo anunciar um julgamento precoce e pejorativo sobre o sentido dos novos populismos da América Latina.

Além dos excessos retóricos e demagógicos de certos presidentes e das tentativas do presidente Chavez de desenvolver um modelo neo-cubano baseado nos petrodólares da Venezuela, os casos dos governos da Argentina, Bolívia, Brasil, Equador e Paraguai, são todos diferentes e, portanto, devem ser analisados especificamente, o que aqui não é o nosso objetivo.

Estou apenas descrevendo alguns pontos comuns do caráter populista desses regimes que vêm confirmar, de maneira diferenciada, a minha hipótese da conjunção ou superposição entre os modos de alienação dos dois sistemas: a exploração capitalista e a opressão paternalista.

Primeiramente, esses governos, salvo o da Venezuela (ligado originalmente a um golpe de Estado militar) foram levados ao poder dentro de um quadro democrático. Foram eleitos por alianças entre as classes desfavorecidas ou oprimidas, as comunidades e movimentos indígenas, os setores operários organizados, os setores econômicos chamados informais e os intelectuais (professores e profissionais da saúde mal remunerados, religiosos, militares, líderes sindicais). Contudo, essas alianças não são apenas oportunistas, nem o fato do destino; são socialmente construídas em torno de valores comuns, mesmo se elas se expressam também pela rejeição do projeto neoliberal. Meny e Surel (2000) reconhecem, além do mais, que um elemento comum a todos os populismos é se opuser ao projeto neoliberal.

Em segundo lugar, esses governos marcaram uma ruptura com o domínio econômico e político norte-americano buscando novas alianças no mundo africano e asiático, e eles souberam reforçar as integrações regionais (Mercosul, etc). Paradoxalmente, o Estado

venezuelano, o mais radical na crítica ao modelo neoliberal, é aquele que mais depende das relações comerciais com os EUA através da venda de petróleo, o que esclarece o caráter ambíguo dessa “ruptura”.

Em terceiro lugar, são governos portadores de progressos notáveis em matéria de reforma das legislações econômicas e sociais em favor dos mais pobres e principalmente em matéria de reforma constitucional como na Bolívia e no Equador. Certamente, as transferências sociais beneficiando as classes sociais pobres no Brasil, como na Venezuela, revestem um caráter de assistência e certas visões eleitoreiras. Neste sentido não podem constituir uma solução isolada e definitiva. Entretanto, os progressos sociais para os excluídos do sistema capitalista são reais.

Ernesto Laclau considera que todas as formas de populismo não devem ser consideradas de maneira pejorativa e desprezível. Ele distingue uma lógica social da “diferença” da lógica da “equivalência”.

A primeira é uma lógica eminentemente institucionalizada, na qual as demandas sociais são individualmente tratadas e absorvidas pelo sistema. A preponderância exclusiva dessa lógica institucional conduziria à morte da política e a sua substituição pela administração simples. (...) No caso da lógica de “equivalência”, existem demandas que permanecem insatisfeitas e entre as quais uma relação de solidariedade começa a se estabelecer (Laclau, 2007: 1, Tradução nossa).

Se grupos sociais – cujas reivindicações em matéria de terras, de alojamento não são satisfeitas – observarem que existem outras demandas frustradas referentes ao transporte, ao emprego, à saúde, enfim ao fornecimento de bens públicos essenciais, eles vão estabelecer uma relação de “equivalência” entre essas reivindicações. As quais vão constituir canais de uma identidade popular comum criada porque essas demandas não

foram satisfeitas dentro do sistema institucional existente.

Essa pluralidade de demandas começa então a se concretizar em símbolos comuns e, em um determinado momento, líderes começam a interpelar essas massas frustradas fora do sistema em vigor e contra esse sistema. É nesse momento que o populismo emerge, associando entre elas essas três dimensões: a “equivalência” entre as demandas insatisfeitas, a cristalização de todas essas demandas em volta de alguns símbolos e a emergência de um líder cuja palavra encarna esse processo de identificação popular (idem, 1, Tradução nossa).

Assim, em um contexto insensível à crítica marxista - mas igualmente hostil a um poder indígena no caso dos países andinos - esses processos de identificação representam, hoje em dia, uma das raras oportunidades não violenta e institucional de conquista do poder pelo povo ou pelos povos.

Fregosi (2006) nota igualmente que as camadas populares são líderes desses movimentos chamados “neo-populistas”, especialmente “pelo aspecto de uma reconquista indígena face aos valores ocidentais considerados alienantes”.

Temple (2008) escreve sobre a experiência boliviana: *com o reconhecimento dos povos camponeses e das nações indígenas originárias e seu acesso a todos os níveis de palavra e de decisão, os marxistas creditaram os “índios” de uma maior confiança pela primeira vez na América do Sul. No entanto, é provável que a “indianidade” se divida entre a parte que se considera pertencer a um sistema pré-capitalista e deseja sua integração ao sistema capitalista, e a que se define como anticapitalista e que escolherá a aliança com a tese marxista para exigir uma democracia não somente política, mas econômica (tradução nossa)*

Certamente, os governos populistas são frágeis, principalmente se eles não se aproveitam de sua popularidade e não asseguram rapidamente, transitoriamente ou diretamente as mudanças institucionais e legislativas que se impõem. O governo Lula fez do Brasil o primeiro país no mundo a votar uma lei de Renda Incondicional de Cidadania, que ele começou a aplicar, mas sem chegar até o fim da lógica por meio da reforma do sistema nacional de tributos e impostos. Mas essas conquistas sociais, por certo, reversíveis (segurança alimentar, saúde, formação, educação) permitem aprendizagens cidadãs das quais algumas são irreversíveis.

A tentação é grande da parte de alguns líderes ou de seu grupo, de modificar a constituição para prolongar seu mandato, mas as bases sociais organizadas são cada vez mais difíceis de serem manipuladas. No Brasil, o Presidente Cardoso chegou a modificar a constituição para ser reeleito, privatizando empresas nacionais para comprar uma maioria no parlamento, mas Lula da Silva, apesar do seu nível de popularidade inédito, e as pressões no seu campo, evitou essa tentação. Quando Gutierrez o tentou no Equador, ele perdeu o apoio das nações indígenas. Mesmo Chavez, na Venezuela, teve que aceitar o resultado desfavorável do referendun sobre a reeleição.

Essas experiências populistas constituem igualmente conquistas parciais das classes populares e dos povos indígenas. São conquistas, pois elas constituem formas pragmáticas e pacíficas de expulsão das elites provenientes das oligarquias coloniais e de acesso ao poder de dirigentes mais sensíveis e favoráveis às reivindicações populares. Elas são frágeis, a tentação de cair no autoritarismo é grande como podemos ver na Venezuela e, até na Argentina e no Equador. Essas conquistas são limitadas e parciais, pois

podemos observar, na maioria desses países, uma repartição clientelista dos apoios do Estado. Estes governos têm uma tendência a apoiar os mais pobres por razões eleitorais e a preservar os mais ricos e potentes porque não dispõem (e não procuram realmente, além do discurso) de uma alternativa econômica ao sistema capitalista.

Pelo menos, na Argentina, Bolívia e Equador, os movimentos sociais e indígenas mostraram sua capacidade a tirar do lugar, até os políticos que eles contribuíram a levar no poder.

Conclusão

Deve-se evitar uma idealização das práticas e sistemas de reciprocidade. Assim como a troca capitalista, eles conhecem alienações perigosas. No entanto, essas alienações são de natureza diferente daquela da economia de troca (a exploração capitalista). Por outra parte, tais práticas e sistemas foram pouco estudados e, então, criticados, salvo raras exceções (Geffray, 2007). Em primeiro lugar, é necessário estabelecer a crítica dessas formas de alienação. Os perigos ligados à centralização da redistribuição ou à assimetria da reciprocidade (dádiva agonística, paternalismo, clientelismo, etc.) são conhecidos e objetos de estudos, como no caso do Brasil (Léna *et al.*, 1996). Portanto, ganhariam ao ser sistematizados e analisados a partir da perspectiva da teoria da reciprocidade (Sabourin, 2008).

De fato, a crítica da exploração capitalista é inoperante em face desse tipo de alienação específica dos sistemas de reciprocidade ou dos sistemas mistos. Essas situações são particularmente graves nos países do sul, onde coexistem os dois sistemas. Pois, na falta de crítica adaptada, entra-se no círculo vicioso da

conjunção das alienações dos dois sistemas: exploração capitalista e opressão paternalista, como identificado no Brasil (Sabourin, 2009).

Outras formas de alienação dos sistemas de reciprocidade, ligadas à fixação dos estatutos (classes e castas) ou ao fechamento da reciprocidade dentro de imaginários totalitários (religiosos, ideológicos ou racistas), ganhariam também a ser reconsideradas sob o ângulo da teoria da reciprocidade.

Um potencial de contribuição importante para a análise das políticas públicas e da ação do Estado reside na questão da identificação das formas de alienação específicas às lógicas de reciprocidade. É um aspecto que não está sendo tratado pela teoria da dádiva, do mesmo modo que o tema da reciprocidade de vingança.

A dupla leitura dos princípios econômicos (reciprocidade e troca ou dádiva e mercado) deve ser complementada por uma dupla leitura das suas formas de alienação. Caso contrário, não existe possibilidade de crítica e de correção.

O desenvolvimento do clientelismo e do populismo na América Latina, e do neopatrimonialismo na África, precisa dessa dupla análise para sair do impasse da crítica estéril pela razão única ocidental. Trata-se também de evitar os vieses da acumulação do poder nas mãos de governantes que escapam a todo controle por parte das suas bases sociais.

Referências Bibliográficas

- ARISTOTELES, [-350], 1994. *Ethique à Nicomaque*, V, 8, 1132 b- 1133, Paris, Vrin, 238 p.
- BAYART Jean François, 1989. *L'Etat en Afrique, la politique du ventre*, Paris, Fayard.
- BOURDIEU Pierre. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris : Le seuil, 1994,
- CAILLÉ Alain, *Anthropologie du don Le tiers paradigme* Paris : Desclée de Brouwer, 2001.
- CHABAL Mireille, 2006. Les formes de réciprocité positive, négative, symétrique. Conférence in Cauris <http://afrique.cauris.free.fr/conferences.htm> 1 Accès le 20/05/2006
- CHABAL Patrick ; DALOZ Jean Pascal, 1999. *L'Afrique est partie ! Du désordre comme instrument politique*, Paris. Economica. 196p.
- DUBY George 1974. Débats in *Annales ESC* , n° 6, p 1366-67, Paris, Armand Colin
- DUBY George 1978. *Les trois ordres où l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris, 1978
- DUMONT, Louis 1966. *Homo Hierarchicus*, Le Seuil, Paris.
- FREGOSI, René. 2006. **Altérités et mondialisation. La voie Latino américaine**, Paris, Ellipses, 2006
- GEFFRAY Christian A *opressão paternalista: Cordialidade e brutalidade no cotidiano brasileiro*, Rio de Janeiro : Educam-Editora universitária Candido Mendes, 2007, 230 p.

- HABER Stéphane, L'aliénation. Vie sociale et expérience de la dépossession, Paris, PUF, 2007.
- HEGEL G.W.Friedrich, Phénoménologie de l'Esprit, Gallimard, Paris, 1993.
- LACLAU Ernesto 2007 La rupture populiste et le centre gauche latino-américain *Réseau d'information et solidarité avec l'Amérique latine* 20/11/07. <http://risal.collectifs.net/spip.php?article2247>
- LACLAU Ernesto 2008 La Raison populiste, Paris, Seuil, 267p
- LANNA, Marcos. A dívida divina. Troca e Patronagem no Nordeste Brasileiro. Campinas: Ed. Unicamp, 1995, 249p.
- LAVILLE Jean Louis (dir) L'économie solidaire: une perspective internationale, Paris : Desclée de Brouwer, 2000, 343p.
- LENA Philippe ; GEFFRAY, Christian. ; ARAUJO Roberto. (eds) 1996, « L'oppression paternaliste au Brésil », *Lusotopie* (Paris, Karthala), III, 1996 : 105-354.
- LÉVI-STRAUSS Claude Les structures élémentaires de la parenté, La Haye : Mouton, [1949] 1967.
- LEVI-STRAUSS Claude [1950] 1977, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, in MAUSS M. Sociologie et Anthropologie, PUF, Paris, , 482p. (7ème édition).
- LUPASCO Stéphane 1951. Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie. Paris, Herman
- MALINOWSKI, Bronislaw [1922] 1963 Les argonautes du Pacifique Occidental, Trad Française, Paris, Payot, (ed orig. Argonauts of the Western Pacific, London, Routledge)
- MARTINS Paulo Henrique (org), A dádiva entre os modernos. Discussão sobre os fundamentos e as regras do social, Petrópolis: Editora Vozes, 2002, 205p.
- MARTINS Paulo Henrique ; NUNES FERREIRA Brasilmar (org) A Nova ordem social: Perspectivas da solidariedade contemporânea. Brasília: Paralelo 15, 2004, 241p.
- MARTINS Paulo Henrique ; CAMPOS Regina Bruno, (Org) 2006. Polifonia do Dom. Recife: Editora Universitária, UFPE, 2006. 332 p.
- MARX, Karl, Manuscrits de 1844. Éditions sociales Paris 1972 174 p
- MAUSS, Marcel "Ensaio sobre a Dádiva", In: Sociologia e Antropologia, São Paulo: Cosac e Naify. [1924] 2003.
- MAUSS, Marcel [1931] 1968-1969. Œuvres, Volume III. Paris : Ed. de Minuit
- MENY. Yves ; SUREL, Yves. 2000, Par le peuple, pour le peuple. Le populisme et les démocraties, Paris, Fayard, 2000 (L'espace du politique)
- POLANYI Karl, ARENSBERG Conrad (dir). Trade and Market in the Early empires. Economics in History and Theory, New York: The Free Press, 1957.
- RIOUX Jean Pierre (dir), 2007. Les Populismes. Collection Tempus. Paris : Perrin, 2007

- SABOURIN Eric. 1982a. Ethnodéveloppement et Réciprocité en Amazonie Péruvienne: le cas du Conseil Aguaruna et Huambisa. Thèse de Doctorat, Université de Jussieu, Paris VII, 372p.
- SABOURIN Eric. 1982b, Dans les bidonvilles du Pérou: des liens renouvelés avec les campagnes; In: *Le Monde Dipomatique*, mars 1982.
- SABOURIN Eric 2008a, Marcel Mauss: da dádiva à questão da reciprocidade in *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.23 n°.66, p.131-138. São Paulo, Feb 2008,.
- SABOURIN Eric, Oppression paternaliste et exploitation capitaliste au Brésil in *Lusotopie*, n° 15, vol 2, pp 231-234 2008b
- SABOURIN Eric, Camponeses do Brasil. Entre a troca mercantil e a reciprocidade. Rio de Janeiro, Garamond, 2009.
- SCUBLA Lucien., 1985, Logiques de la réciprocité. Paris, Ecole Polytechnique, Cahiers du CREA n°6, 283p.**
- SMITH, Richard Chase. 1984, A Search for Unity Within Diversity December 31, , Cultural Survival Quarterly , Issue 8.4
- TAGUIEFF, Pierre André 2007, L'illusion populiste : essai sur les démagogues de l'âge démocratique, Flammarion, 2007.
- TEMPLE Dominique ; CHABAL Mireille, La réciprocité ou la naissance des valeurs humaine, Paris : l'Harmattan, 1995, 263p.
- TEMPLE Dominique, L'économie humaine *Revue du MAUSS* n°10, (1) 1997:103-109
- TEMPLE Dominique, Les structures élémentaires de la réciprocité *Revue du MAUSS* n°12, (2) 1998: 234-242,
- TEMPLE Dominique, 2000, Miradas sobre una trayectoria reciente de algunas comunidades amerindias *Revista Iberoamericana de Autogestión y Acción Comunal*, 2000, no 35-37. p
- TEMPLE Dominique, Teoría de la Reciprocidad. La Paz : PADEP/ GTZ, 2003a, 3 Tomos
- TEMPLE Dominique 2003b Critique de la thèse patrimoniale in Séminaire Cauris, lecture de Chabal et Daloz (1999) http://afrique.cauris.free.fr/chabal_daloz.html
- TEMPLE Dominique 2008 Analyse de la constitution bolivienne, Lettre à Cauris in http://asambleistas.blogspot.com/2008_09_01_archive.html
- TEMPLE Dominique, 2010, Ideología marxista y teoría moderna de la reciprocidad : Crítica de las tesis de Álvaro García Linera, 147 p. <http://www.politicapabolivia.com/?p=163>
- WEBER Max [1921] 1995, *Économie et société* , Paris, Plon, Pocket, 1995.